

المعتمد في الأصول



# المعتمد في الأصول

الجزء الثامن

العام والخاص

الشيخ فاضل الصفار







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَاةِ اللَّهِ وَوَلَاةُكُمْ وَأَنْبِيَاءِهِ

وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ عِبَادِهِ عَلِيِّ سَيِّدِكَ الْخَلِيقِ مُحَمَّدٍ

وَالْبَطَّالِينَ وَاللَّعْنَةَ الْإِبْدَانِيَّةَ عَلِيٍّ

أَعْيُنُكُمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .







قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي  
الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا  
فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا  
قَلِيلًا﴾<sup>(١)</sup>.

وفي جامع البزنطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿إنما  
علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا﴾<sup>(٢)</sup>  
وقريب منه عن الرضا عليه السلام<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٢) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ رسائل الكركي: ج ٣، ص ٤٩؛ الوسائل: ج ٢٧،

الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠١.

(٣) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب

صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠٢.



العام والخاص ودلالاتهما

العرفية والشرعية



وفية تمهيد ومباحث:

المبحث الأول: في مفهوم العام وأقسامه ودلالته

المبحث الثاني: في مفهوم الخاص والتخصيص وشروطها وأحكامها

المبحث الثالث: في موانع التخصيص



## تمهيد: أهمية البحث

البحث في العام والخاص من أهم المباحث الأصولية التي لا يستغني عنها فقيه أو أصولي وذلك لسببين:

أحدهما: أن الكثير من أحكام الكتاب والسنة وردت بنحو العموم ثم خصصت بالأدلة اللفظية و اللبية حتى اشتهر القول بينهم: ((ما من عام إلا وقد خص))<sup>(١)</sup> ومن هنا أصبحت معرفة العام والخاص وفهم ضوابط التخصيص من أهم مزايا ملكة الاجتهاد و فقاهاة الفقيه.

ثانيهما: وقوع التعارض الظاهر بين العديد من الأدلة في الكتاب أو في السنّة أو فيهما فضلاً عن التعارض بين الأدلة اللفظية و اللبية.

وحيث إن وقوع التعارض الحقيقي في أدلة الشرع ممتنع عقلاً لاستلزامه الجهل كان لا بد من وجود طرق لمعالجته ورفع التعارض بحيث يعمل بكلا الدليلين بلا محذور عقلي أو شرعي، ومن أهم هذه الطرق هي الجمع الدلالي الذي يتوقف هو الآخر على قواعد عديدة من أهمها التخصيص، والذي له أدنى تمرس في الفقه والأصول وكيفية الاستنباط يجد أن فهم الجمع الدلالي ومعرفة طرقه وأساليبه من أهم مزايا الفقيه الحاذق والمجتهد الخبير.

---

(١) المعالم: ص ١٤٥؛ كفاية الأصول: ص ٢١٦.

ومن هنا يظهر أن البحث في العام وحده لا يجدي نفعاً؛ لأنه لا يحقق  
غرض الفقيه، كما أن البحث في الخاص وحده لا يحقق غرضه، بل لا بد من  
البحث فيهما معاً؛ لأنهما معاً يحققان هذا الغرض، ويوصلان الفقيه إلى  
استنباط الاحكام الشرعية في المسائل التي ترد بلسان العام والخاص وهي  
كثيرة، وعلى هذا الأساس تقع أبحاث هذا الفصل في مباحث:



# المبحث الأول

## في مفهوم العام وأقسامه ودلالته

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العام وخصوصياته وأقسامه

المطلب الثاني: أدوات العموم ودلالاتها العرفية والعقلية

المطلب الثالث: في ظهور العام وشروط العمل به

المطلب الرابع: في حجية العام بعد التخصيص





## المطلب الأول: مفهوم العام وخصوصياته وأقسامه

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في معنى العام

كثر تعريف العام عند الأصوليين من الفريقين، وربما بلغت التعاريف المذكورة العشرات كما لا يخفى على المتتبع<sup>(١)</sup>، وقد كشف ذلك عن أهمية هذا البحث عندهم، حتى سعوا لإيجاد تعريف جامع مانع له بحيث يسلم من النقد بعدم الاطراد أو الانعكاس، وفي الغالب يقرنون الخاص بالعام لدى التعريف، مع أن القاعدة المنهجية تقتضي أن يبحث كل منهما على حدة؛ لأنهم بالاقتران يزيدون العام وضوحاً من باب تعرف الأشياء بأضدادها، أو من باب الملازمة الدلالية بينهما، لكننا سنعتقد لكل منهما بحثاً مستقلاً، ولو اقتضت ضرورة التعريف أو التوضيح بيان المقارنة بينهما سنذكرهما معاً، كما سنعرض عن كثير من المناقشات التي ذكرت هنا، ونكتفي بالمهم وهو تعريف العام والخاص، ثم ذكر خصوصيات كل واحد منهما.

فنعول: العام في اللغة مشتق من العموم - بضم العين أو فتحها وضم الميم - وهو الاستيعاب والشمول، وبعكسه الخاص<sup>(٢)</sup>. يقال عمّ الشيء

---

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ١٠٩-١١٤؛ الفصول: ص ١٨٥؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٤٤-١٥١؛ الأحكام: ج ٤، ص ٤١٣؛ ميزان الأصول: ص ٣٨٧-٣٩٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ص ٦٢٧، (عمّ)؛ مفردات الراغب: ص ٥٨٥، (عم)؛ لسان العرب: ج ١٢، ص ٤٢٦، (عمم)؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٢٣٤.

يعم عموماً من باب قعد أي شمل<sup>(١)</sup>، ومنه قول الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: ((سهم المؤلفه قلوبهم وسهم الرقاب عام والباقي خاص))<sup>(٢)</sup> أراد بالعام شموله لمن يعرف الولاية ومن لا يعرفها، وبالخاص اقتصاره على العارف بالولاية خاصة، ومنه قولهم: عمهم بالعطية أي شملهم، وفي المثل المعروف: (البلية لو عمت طابت) ويقال عامة الناس أي كثرتهم، وكذا القرابة إذا توسعت وكثر أشخاصها تسمى العمومة<sup>(٣)</sup>.

وبهذا اللحاظ أطلق المناطقة على المفهوم الذي يشمل أفراداً كثيرة بالعام، وعليه بنوا النسبة بين المفاهيم؛ لأنهم إذا لاحظوا أن أعم المفاهيم يشمل أفراد المفهوم الآخر بنحو مطلق بحيث يصدق على جميع أفراده من دون عكس كلي قالوا النسبة بينهما هي العموم المطلق، فأطلقوا على المفهوم الشامل لغيره اسم العام المطلق، وعلى المفهوم الداخِل تحت هذا المفهوم في جميع أفرادها بالخاص المطلق، كالحَيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإن كل إنسان حيوان ولا عكس.

وإذا لاحظوا أن أحد المفهومين يصدق على بعض أفراد المفهوم الآخر وبالعكس قالوا النسبة هي العموم والخصوص من وجه، كالحَيوان بالنسبة

(١) مجمع البحرين: ج ٦، ص ١٢٤، (عمم).

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٤٩٦، ح ١؛ الفقيه: ج ٢، ص ٦، ح ١٥٧٧؛ التهذيب: ج ٤، ص ٤٩، ح ١٢٨.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ص ٦٢٦، (عمّ)؛ مفردات الراغب: ص ٥٨٥، (عم)؛ لسان

العرب: ج ١٢، ص ٤٢٧، (عمم)

إلى الأبيض، فإن بعض الحيوان أبيض، وبعض الأبيض حيوان، فكل من مفهوم الحيوان والأبيض من جهة الشمول يسمى عاماً من وجه، ومن جهة عدم الشمول يسمى خاصاً من وجه.

وبهذا المعنى ورد العام في اصطلاح الأصوليين أيضاً، فإنهم وإن اختلفت كلماتهم في تعريفه بالحد التام إلا أن مرادهم واحد وهو: اللفظ الدال على شمول معناه لأفراده، نظير لفظ (الرجل) فإنه يشمل كل رجل، ولفظ (العقد) فإنه يشمل كل عقد، في مقابل لفظ (الرجل الأبيض) فإنه لا يشمل الأسود والأصفر -مثلاً- و(عقد النكاح) فإنه لا يشمل غيره من العقود، وعلى هذا الأساس يقال للأول عام وللثاني خاص.

ونلاحظ هنا أن الاصطلاح الأصولي للعام والخاص لم يختلف عن المعنى اللغوي ولا الاستعمال العرفي، فإن العرف في استعمالاته المتعارفة تارة يعمم الحكم فيقول هذا (قرار عام) أو (حكم عام) وتارة يخصصه فيقال (هذا قرار إداري) أي يخص الإداريين، وهذا (حكم قضائي) في مقابل الحكم غير القضائي، وبهذا ورد في الاستعمالات الشرعية كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَحُمُّ الْخِنْزِيرِ﴾<sup>(١)</sup> فإنها دالة على حرمة أكل الميتة وشرب الدم بنحو عام يشمل جميع أفرادهما، ودالة على حرمة أكل لحم الخنزير بنحو خاص وإن ذكي، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup> فإنها

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

دالة على وجوب الوفاء بكل عقد، بينما قوله تعالى: ﴿حَرَّمَ الرَّبَّ﴾<sup>(١)</sup> نص على حرمة الربا بالخصوص، فيكون استثناء من عموم: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

وبهذا نستغني عن إطالة الكلام في التعريف بحده التام اعتماداً على المفهوم العرفي الذي بني عليه المصطلح الأصولي، كما استغني بذلك جمع منهم الشيخ كما في المطارح<sup>(٢)</sup> والآخوند<sup>(٣)</sup> وغيرهما من الأعلام قدست أسرارهم<sup>(٤)</sup>.

### الأمر الثاني: خصوصيات العام

للعام خصوصيات عديدة لها الأثر البالغ في فهم دلالاته ينبغي معرفتها:  
الخصوصية الأولى: أن اللفظ العام يشمل أفرادَه على نحو الانحلال المباشر، أي كل فرد فرد بلا توسط شيء آخر، وبه يختلف عن المطلق؛ لأنه يشمل أفرادَه بواسطة تعلق حكمه بالطبيعة أولاً ثم منها يسري إلى الأفراد.  
كما في قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٥)</sup> فإن الحلية تتعلق بطبيعة البيع أولاً ثم تسري منها إلى أفرادها، ومثله يقال في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: ﴿الماء طاهر﴾<sup>(٦)</sup>.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣٠.

(٣) كفاية الأصول: ص ٢١٥.

(٤) الفصول: ص ١٨٥؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٥١؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٢٩٩؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٢٣؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٢٩٥؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٣٨٥.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٦) مستدرک الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المتعلق، ص ١٨٦، ح ٣٠٠؛

السنن الكبرى: ج ١، ص ٢٦٠.

وتظهر الثمرة بين القولين عند تعارض العام والمطلق؛ لأن ما يدل على العموم بالوضع يتقدم على ما يدل عليه بمقدمات الحكمة كما هو المشهور، ولنا كلام فيه ستعرفه.

وبذلك يظهر أن العام موضوع في اللغة لشمول الأفراد مباشرة، بينما المطلق موضوع لشمول الأفراد عبر الطبيعة، وعلى هذا الأساس يكون الاستثناء من العام تخصيصاً، بينما من المطلق تقييداً، وإن كان لازم الاثنين الاستثناء.

وعلى هذا فالقول المشهور بين الأصوليين بالتفريق بين العام والمطلق في أن العموم يستفاد من الوضع اللغوي بينما يستفاد المطلق من مقدمات الحكمة غير تام<sup>(١)</sup>؛ لأن العموم قد يستفاد من مقدمات الحكمة أيضاً، ولذا يستندون إلى عدم البيان لإثبات عموم الحكم، كما أن المطلق قد يستند إلى الوضع في فهم الشمول، ولذا يتبادر إلى الأذهان من قوله: ((الماء ظاهر)) طهارة كل ماء مع أنهم متفقون على أن هذا القول مطلق وليس بعام.

والحاصل: أنه لا فرق بين العام والمطلق من حيث الدلالة على الشمول والاستيعاب، كما لا فرق بينهما من حيث الوضع اللغوي، ولا من حيث الحكم العقلي، وإنما يفترقان في أن العام ظاهر في شموله لأفراده بالمباشرة من اللفظ، بينما المطلق ظاهر في شموله للأفراد بواسطة الطبيعة.

ومثل ذلك يقال في الخاص والمقيد، فإن الخاص ظاهر في استثناء الأفراد استثناءً حكماً بالمباشرة، بينما المقيد ظاهر في تعلقه بالطبيعة،

---

(١) نهاية الوصول: ج٢، ص١١٨؛ أجود التقريرات: ج٢، ص٢٩١-٢٩٢؛ المحاضرات: ج٤٦، ص٣١٠-٣١١؛ أنوار الأصول: ج٢، ص٩١.

فيجعل الطبيعة ضيقة من أول الأمر، بحيث تنطبق على الأفراد الواجدة للقيّد لا غير.

الخصوصية الثانية: أن الأصل في العموم هو الاستيعاب والشمول، فقد عرفت أن حكمه يتعلق بالأفراد المتكثرة على نحو الانحلال دفعة واحدة، فهو استيعاب عرضي، وأما العموم المجموعي فهو ليس بعموم استيعابي للأفراد، بل للحالات؛ لأنه لوحظ فيه انضمام الأفراد لبعضها البعض، فالعموم وصف للانضمام لا للأفراد، والعموم البدلي ليس بعموم استيعابي دفعة واحدة، بل على سبيل الطول والبدل، باعتبار أن كل واحد من الأفراد يصلح أن يكون محققاً للعنوان العام، وعلى هذا الأساس يشترك العموم البدلي مع المطلق، سوى أن الحكم في العام يتعلق بالفرد مباشرة وأما في المطلق فيتعلق بالطبيعة، وبذلك يظهر أن تقسيم العام إلى الاستغراقي والبدلي والمجموعي قابل للمناقشة كما ستعرف.

الخصوصية الثالثة: أن استظهار العموم من الأدلة يتم بثلاث وسائل:

الأولى: لغوية، وذلك إذا اشتمل الكلام على إحدى أدوات العموم الموضوعية له لغة نظير (كل) و(جميع) و(أل).

الثانية: عرفية، وهي مفردات العموم الظاهرة عرفاً فيه نظير حذف المتعلق، فإنها تفيد العموم بالظهور العرفي لا بالوضع اللغوي.

وعلى هذا الأساس حرموا كل أنحاء التصرفات في مال الغير وعدوه من الأكل بالباطل استناداً إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ<sup>(١)</sup> فَإِنِ الْاَكْلُ فِي اللِّغَةِ هُوَ كُلُّ مَا يُؤْكَلُ  
عبر الفم، وحقيقته بلع الطعام بعد مضغه<sup>(٢)</sup>، إلا أنه أراد هنا سائر  
التصرفات غير المأذونة لظهورها عرفاً في هذا العموم<sup>(٣)</sup>. وفي المقابل دلت  
على صحة جميع التجارات المبنية على التراضي لحذف المتعلق الذي يفيد  
عدم التخصيص بتجارة دون أخرى.

الثالثة: عقلية، وهي حكم العقل بلزوم حمل الكلام على العموم تنزيهاً  
لكلام الحكيم من اللغوية أو التناقض، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ  
أُمَّهَاتُكُمْ﴾<sup>(٤)</sup> فإن الآية خاصة في مدلولها اللغوي وفي ظهورها العرفي، لأنها  
ظاهرة في تعلق الحرمة بالأعيان، إلا أن العقل يحكم بوجود حملها على  
سائر الاستمتاع المقصودة من النساء؛ لعدم الفائدة من تحريم عين الأم  
بل تناقض، كما أنه أفاد تحريم كل امرأة يرجع النسب إليها كما ذكره في مجمع  
البيان، وكل امرأة رجعت نسباً إليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة  
أمك بإنثرت رجعت إليه أو بذكور فهي أمك<sup>(٥)</sup>.

ونلاحظ هنا أن المانع العقلي أفادنا عموم الدلالة وإن كانت العبارة  
خاصة في معناها، ومن هذا القبيل العموم المستفاد من ذكر العلة في

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٢) انظر مفردات الراغب: ص ٨٠، (أكل)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٠٨، (أكل).

(٣) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٦٨، تفسير الآية المزبورة.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٥) مجمع البيان: ج ٣، ص ٥٤، تفسير الآية ٢٣ من سورة النساء.

الكلام كما في قوله: ((لا تشرب الخمر لأنه مسكر)) فإن النص وإن كان خاصاً بالخمر إلا أن ذكر علة الحرمة أفاد عقلاً عموم الحرمة لكل مسكر خمرًا كان أو غيره.

ومثله يقال في بعض المفاهيم نظير مفهوم الموافقة، فإن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾<sup>(١)</sup> خاص في تحريم التأفف والنهر، إلا أن العقل يعمم الحكم لما هو أشد منها كالضرب والإيذاء ونحوهما.

وبذلك نستنتج أن استفادة العموم من الأدلة لا تنحصر بالوضع اللغوي ولا بالفهم العرفي، بل يشمل الحكم العقلي أيضاً، فاقْتِصَارُ المشهور على الدلالة بالوضع استناداً إلى أدوات العموم<sup>(٢)</sup> إن أرادوا به الحصر فهو غير وجيه.

نعم المعيار في كل ذلك هو الظهور العرفي، إلا أن سبب هذا الظهور تارة يكون اللغة وتارة التبادر العرفي وتارة العقل، وتفترق هذه الوسائط بقوة الدلالة فإن دلالة الالفاظ الموضوعية للعموم تكون بالنص وأما الدلالة العرفية، والعقلية فهي بالظهور، ويفترقان أيضاً في أن الأولى ظنية والثانية قطعية.

الخصوصية الرابعة: أن انحلال العام لأفراده يستدعي انحلاله في الطاعة والمعصية أيضاً، فلكل فرد من أفراد العام طاعة مستقلة ومعصية

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٢) انظر الفصول: ص ١٨٧.



مستقلة، فإذا قال: ((صل كل أرحامك)) كان لكل واحد من الأرحام طاعة عند الصلة ومعصية عند القطيعة، فلا تتوقف إطاعة العام على امتثال جميع الأفراد، كما لا تتحقق معصيته باجتناح الجميع إلا في العموم المجموعي على القول به، فإن للمجموع من حيث المجموع طاعة واحدة ومعصية واحدة.

الخصوصية الخامسة: أن الضابطة في وصف العموم والخصوص هو المعنى لا اللفظ؛ لأن اللفظ جسر المعنى والمبرز له، ولا يدخل في غرض الشارع؛ لأنه لا أثر له، فاللفظ العام يراد به شمول معناه لأفراده، فإذا عرف أن المتكلم أراد الشمول يحمل على العموم ولو كان اللفظ خاصاً، ولو عرف أن المتكلم أراد الخصوص يحمل عليه ولو كان اللفظ عاماً.

ومثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾<sup>(١)</sup> فإن الأمر هنا صدر من لقمان لابنه إلا أنه لا يراد به الحصر بهذا الفرد، بل يشمل كل إنسان كما هو ظاهر، والمروي عن أبي عبد الله عليه السلام في معنى غض الصوت قال: ﴿هي العطسة المرتفعة القبيحة، والرجل يرفع صوته بالحديث رفعاً قبيحاً﴾<sup>(٢)</sup> كما يشمل الغناء ونحوه؛ لأنه صوت منكر شرعاً.

(١) سورة لقمان: الآية ١٩.

(٢) مجمع البيان: ج ٨، ص ٨٨، تفسير الآية ١٩ من سورة لقمان.

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾<sup>(١)</sup> أراد بالصدقة المعنى الخاص وهي الزكاة المفروضة<sup>(٢)</sup>، مع أن الصدقة في اللغة كل ما يتصدق به على الفقراء، فهي عامة تشمل المفروضة وغيرها، بل في المفردات: أن الصدقة في الأصل تقال للمتطوع به<sup>(٣)</sup>.

هذا وقد وقع الكلام بين الأصوليين من الفريقين في أن العموم من أوصاف الالفاظ حقيقة أم من أوصاف المعاني وإنما يتصف به اللفظ مجازاً، وقد اتفقوا على الأول، واختلفوا في الثاني، فانكره الأكثر<sup>(٤)</sup>، وقد استدلوا بوجوه لا تهم البحث؛ لأن ما يهم الأصولي هو التوصل إلى ظهور الكلام في العموم؛ لأنه هو الحجة في الأدلة اللفظية سواء نشأ الظهور من اللفظ أم من المعنى، ومن هنا أعرض أكثر أصحابنا المتأخرين والمعاصرين عن التعرض لهذه المسألة، واكتفوا بذكر التعريف وصيغ العموم<sup>(٥)</sup>.

(١) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ١١٧، تفسير الآية ١٠٣ من سورة التوبة.

(٣) مفردات الراغب: ص ٤٨٠، (صدق)؛ وانظر لسان العرب: ج ١٠، ص ١٩٦،

(صدق)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٠٠، (صدق).

(٤) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١١٥؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤١٥؛ ميزان الأصول:

ج ١، ص ٣٨٥.

(٥) المعالم: ص ١٤٣؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٥٦؛ مطارح الأنظار: ج ٢،

ص ١٢٩؛ كفاية الأصول: ص ٢١٦.

## الأمر الثالث: أقسام العام

اشتهر بين الأصوليين تقسيم العام على ثلاثة أقسام:

**الأول:** العام الاستغراقي، ويعبر عنه بالعام الأفرادي، وأرادوا به العنوان الذي ينطبق على جميع أفراده في عرض واحد، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾<sup>(١)</sup> أي جميعه، وقول المتكلم: (أكرم العلماء) أو: (اجتنب كل ذنب) ومن خصوصياته أن كل فرد من أفراده لوحظ موضوعاً مستقلاً لحكم العام، بحيث لا تتوقف إطاعته أو معصيته على غيره، بل لكل فرد من الأفراد طاعة ومعصية مستقلة.

**الثاني:** العام البدلي، وأرادوا به العنوان الذي ينطبق على جميع أفراده بالبدلية الطولية، كما في قولهم: (أطعم فقيراً) و: (أكس عرياناً) و: (أكرم أي عالم) ومن خصوصياته أن فرداً واحداً من أفراد العام لوحظ موضوعاً للحكم ولكن على سبيل البدل، وتتحقق طاعته بالإتيان بهذا الفرد، وأما معصيته فتحصل باجتناح جميع الأفراد، وعلى هذا فإن للعموم البدلي طاعة واحدة ومعصية واحدة.

**الثالث:** العام المجموعي، وأرادوا به العنوان الذي ينطبق على جميع أفراده بشرط انضمامها إلى بعضها البعض، فيكون مجموع الأفراد موضوعاً للحكم، ومن خصوصياته أن موضوع الحكم في هذا العام مركب من مجموع الأفراد، وكل فرد من أفراده يصبح جزءاً للموضوع وليس موضوعاً مستقلاً للحكم.

(١) سورة آل عمران: الآية ٩٣.

وأن إطاعة العام تتحقق بالإتيان بالمجموع من حيث المجموع، ومعصيته تحصل بترك جزء واحد منه، نظير وجوب الطواف، فإنه مشروط بالسبعة أشواط، فلا تتحقق الطاعة فيه إلا ببلوغ السبعة، ولو جاء بالسته أو الخمسة كان عاصياً، ومثله يقال في وجوب الاعتقاد بالأئمة الأطهار عليهم السلام فإنه لا يتحقق عنوان الايمان والولاية لهم عليهم السلام إلا بشرط الانضمام، فلو التزم المسلم بالجميع كان مؤمناً موالياً، ولو آمن بالبعض دون البعض كان عاصياً وخرج عن صفة الإيوان.

وبهذا يفترق العام المجموعي عن البدلي؛ لأن البدلي يتحقق بالإتيان بأي فرد من أفراد، ومعصيته تتحقق بترك الجميع. أما امثال المجموعي يتحقق بالإتيان بالجميع، ومعصيته تتحقق بترك واحد من أفراد، وهذا في الواجبات ظاهر بل واقع، وأما في المحرمات فالظاهر أن غالبها وارده بنحو العموم الاستغراقي، نظير حرمة الربا وحرمة شرب الخمر، ويمكن التمثيل للعموم المجموعي فيها بمثل حرمة تولي أعداء الله، فإنه لا يتحقق الامثال إلا باجتناوب المجموع من حيث المجموع، ويمكن التمثيل للعموم البدلي بمثل حرمة التصرف في المال المغصوب إذا دار بين مالين مغصوبين واضطر العبد للتصرف في أحدهما، فإنه يجرم التصرف في كل واحد منهما على سبيل البدل، فإذا اجتنب أحدهما صدقت الطاعة فيه، وجاز بعده التصرف في الآخر للاضطرار. هذا هو التقسيم المشهور بين

علماء الأصول<sup>(١)</sup>، ونلاحظ أن منشأ هذا التقسيم يعود إلى اختلاف الأغراض، فربما يتعلق الغرض بكل فرد من أفراد العام بحيث يكون كل فرد على حiale واستقلاله مورداً للغرض، فيكون المطلوب هو العموم الاستغراقي، وربما يتعلق الغرض بالمجموع بشرط الانضمام، فيكون المطلوب هو العموم المجموعي، وربما يتعلق الغرض بفرد واحد من الأفراد، على سبيل البدل، فيكون المطلوب هو العموم البدلي، والتحقيق يقتضي عدم صحة هذا التقسيم، وذلك لوجوه:

الأول: أنه مناف لمقتضى التقسيم المنطقي؛ لأن التقسيم الصحيح يستدعي تقسيم الموضوع الواحد إلى أقسامه المتعددة بحيث تشترك جميع الأقسام في الموضوع وتختلف في الحكم، كتقسيم الانسان إلى ذكر وأنثى، وقد اتضح من التعريف أن العام هو ما يدل على الشمول والاستيعاب بلحاظ أفرادة دفعة واحدة، وهذا لا ينطبق على العام البدلي؛ لأنه لم يستوعب الأفراد إلاّ تدريجاً، فدلالته عند الإطلاق تقتصر على فرد واحد لا الأفراد، كما لا ينطبق على المجموعي؛ لأن الشمول فيه للأجزاء وليس للأفراد، وعلى هذا فالعام ليس له إلاّ قسم واحد من حيث الموضوع وهو العموم الشمولي، وأما البدلي والمجموعي فهما موضوعاً ليسا من العموم.

---

(١) انظر نهاية الأصول: ج ٢، ص ١١٩؛ كفاية الأصول: ص ٢١٦؛ ميزان الأصول:

الثاني: أن العام البدلي متطابق مع المطلق في المفهوم والانطباق، فأحرى أن يكون منه لا من العام الشمولي، ولذا قد يعبر الفقهاء عن العام البدلي بالإطلاق أحياناً، وأحياناً بالعكس<sup>(١)</sup>.

وتوضيح ذلك: أن كلا من العام والمطلق يشمل جميع أفراده من حيث الانطباق، ولكن العام يشمل جميع أفراده دفعة واحدة، فلذا لا يصدق إلا بنحو العطف بالواو، فلذا اتفقت الكلمة على أن قول المتكلم: (أكرم كل عالم) عام لا مطلق، فلو فرضنا أن العلماء في البلد كانوا ثلاثة كوفياً وبصرياً وحائرياً فإن مفاده عرفاً إكرام الجميع دفعة واحدة، أي أكرم الكوفي والبصري والحائري معاً.

بينما العطف في المطلق يقع بـ (أو) البدلية، فلو قال: (أطعم الفقير) وكان في البلد ثلاثة من الفقراء كان مفاد الإطلاق عرفاً هو أكرام هذا الفقير أو هذا الفقير أو ذلك، وهكذا.

وبذلك يظهر أن العام والمطلق مختلفان من حيث المفهوم والانطباق؛ لأن مفهوم العام هو الشمول، ومصداقه الانطباق على جميع الأفراد بنحو العطف بالواو<sup>(٢)</sup>، ومفهوم المطلق هو الطبيعة، ومصداقه الانطباق على أفراد بنحو العطف بـ (أو) ونلاحظ أن هذا ينطبق على العام البدلي أيضاً، ولا توجد جهة فارقة بينهما، وعليه يتعين الالتزام بأحد أمرين:

(١) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٣٦.

(٢) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٣٦.

أحدهما: أن نلحق العام البدلي بالمطلق لاتحادهما مفهوماً وانطباقاً. وثانيهما: أن نجعل المطلق من أقسام العام أيضاً؛ لأنه يشمل أفراده، ولا كلام في بطلان الثاني فيتعين الأول، ومن هنا قال الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته أن تسمية البدلي بالعام مسامحة؛ لعدم تعلق الحكم إلاً بواحد، وإنما العمومية في البدلية<sup>(١)</sup>.

الثالث: أن العام المجموعي عبارة عن شمول العنوان لأجزائه وليس لأفراده، ولذا يتفق مع المركب من حيث المفهوم والمصداق؛ لأن المركب كالسكنجيين - مثلاً - عبارة عن مجموع الأجزاء بحيث لا يتحقق إلاً بانضمام أجزائه إلى بعضها البعض، فلو أوجب المولى أن يصنع العبد السكنجيين لا يكون ممثلاً إلاً إذا جمع جميع الأجزاء، وكذا في المركب الاعتباري كالصلاة والبيع، وقد اتفقت كلمتهم على أن الأمر بالمركب ليس من قبيل العام بوجه من الوجوه؛ لأن المأمور به ليس الأفراد بل المجموع المنضم إلى بعضه البعض، بل صرحوا بأن العشرة مثلاً لا تنطبق على آحادها بنحو العموم؛ لأن كل واحد من الآحاد هو جزء محقق لمفهوم العشرة وليس بفرد من أفرادها، وذلك لعدم صلاحية العشرة للانطباق على كل واحد منها<sup>(٢)</sup>، وهذا ينطبق على العام المجموعي أيضاً.

(١) فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥١٤.

(٢) الفصول: ص ١٨٦؛ كفاية الأصول: ص ٢١٦؛ الأصول: ج ٥، ص ١٩؛ الإحكام:

ج ٢، ص ٤١٣؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٣٩٣.

بل المحكي عن قدماء الأصوليين أنهم كانوا يقصدون بالعام المجموعي كل مركب ذي أجزاء، ولذا كانوا يمثلون له بمثل الدار ونحوها<sup>(١)</sup>، ومن هنا يتعين الالتزام بأحد أمرين:

أحدهما: أن نلحق العام المجموعي بالمركب لاتحاده معه مفهوماً وانطباقاً. ثانيهما: أن نجعل المركب من أقسام العام. ولا كلام في بطلان الثاني فيتعين الأول. وبذلك يظهر الاستغناء عن مباحث ثلاثة تعرض لها الاعلام؛ لأنها خالية من الأثر هنا:

الأول: مبحث أن التفاوت في الأقسام الثلاثة هل هو باعتبار الحكم أو باعتبار ذات العام، وقد اختلفوا فيه إلى أقوال<sup>(٢)</sup>، إلا أنك عرفت عدم صحة الأقسام، فالبحث فيها من السالبة بانتفاء الموضوع. نعم ربما يأخذ الشرع العموم البديلي أو المجموعي أو الاستغراقي في أحكامه فتكون الأقسام الثلاثة بلحاظ الحكم لا بلحاظ الأفراد كما في الأمثلة السابقة.

الثاني: مبحث أن الأصل في العموم هو الاستغراقي الشمولي لأنه أخذ مرآة لأفراده، وكل من البدلية والمجموعية قيد زائد يتوقف على البيان، وحيث لا بيان يحمل على الشمول أو الأصل عكس ذلك لذات الملاك<sup>(٣)</sup>؟

---

(١) انظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ٤٥٨.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢١٦؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥١٤؛ مقالات الأصول: ج ١، ص ٤٣٠؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٢٢٢؛ الأصول: ج ٥، ص ١٦.

(٣) فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥١٥؛ الأصول: ج ٥، ص ١٧؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٤٥٨.



وذلك لما عرفت من عدم صلاحية القسامين الآخرين؛ لمزاحمة العام الاستغراقي. هذا أولاً.

وثانياً: لما عرفت من أن المتبع هو الظهور، وظاهر العام هو الاستغراق سواء قلنا بأن العام موضوع لذلك بالوضع التعيني أم بالوضع التعيني.

باعتبار أن استعمال لفظ (كل) ونحوها في لغة العرب في العموم الاستغراقي أكثر من استعماله في غيره، بل حتى في استعمالات القرآن الكريم، فقد ذكر بعض الاعلام أنها استعملت في العموم الاستغراقي بنحو ثلاثمائة وخمس وعشرين مرة، ولم ترد في غيره إلا نادراً<sup>(١)</sup>، وهذا يصنع لها ظهوراً يقينياً فيه حتى على القول بعدم الوضع التعيني.

الثالث: مبحث أن للعام صيغة تخصه بحيث لا تستعمل في غيره كما ذكره القوم من الفريقين أم لا<sup>(٢)</sup>؟

لما عرفت من أن الحجة في مقام الاحتجاج هو الظهور، وهو ينشأ من الوضع اللغوي أو الفهم العرفي أو الحكم العقلي، فلا أثر للبحث في وجود لفظ يخص العام وآخر يخص الخاص وإن كان للعام بحسب الوضع اللغوي ألفاظ تدل عليه نظير لفظ (كل) و(جميع) و(عموم) وغيرها على ما قالوا، وعليه فإن البحث في أدوات العموم وكيفية دلالتها أولى من البحث في وضع مثل هكذا الفاظ أم لا.

(١) انظر أنوار الأصول: ج ٢، ص ٩٠.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٢١-١٢٢؛ كفاية الأصول: ص ٢١٦؛ هداية

المسترشدین: ج ٣، ص ١٥٥-١٥٦؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤١٧.



## المطلب الثاني: أدوات العموم ودلالاتها العرفية والعقلية

لا شك في وجود جملة من الأدوات الظاهرة في الدلالة على العموم سواء نشأت هذه الدلالة من الوضع اللغوي أو الظهور العرفي أو الحكم العقلي، وعليه فإذا استعملت في ألفاظ الشرع تحمل على العموم ما لم تقم قرينة على إرادة الخلاف. يشهد لهذا التبادر وعدم صحة السلب.

وهنا يمكن ذكر المهم من هذه الأدوات والتي وقع أغلب استعمالها في الكتاب والسنة:

**الأولى:** لفظة (كل) وأخواتها نظير (جميع) و(قاطبة) و(سائر) ونحوها، وقد اختلفوا في أنها موضوعة في اللغة للدلالة على العموم أم مستعملة فيه، فذهب إلى الأول بعض أهل اللغة. قال ابن فارس في المعجم (كل) اسم موضوع للإحاطة مضاف أبداً إلى ما بعده<sup>(١)</sup>، وهو اختيار جمع من الأصوليين<sup>(٢)</sup>، وذهب إلى الثاني جمع من أهل اللغة، وبه أخذ جماعة من الأصوليين أيضاً، ففي مفردات الراغب: لفظ (كل) هو لضم أجزاء الشيء وذلك ضربان:

أحدهما: الضام لذات الشيء وأحواله المختصة به، ويفيد معنى التمام نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطُهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾<sup>(٣)</sup> أي بسطاً تاماً.

(١) معجم مقاييس اللغة: ج ٥، ص ١٢٢، (كل).

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٤٠؛ كفاية الأصول: ص ٢١٧؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤٢٠.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٢٩.

وثانيهما: الضام للذوات، وذلك يضاف تارة إلى جمع معرّف بالألف واللام نحو قولك (كل القوم) وتارة إلى الضمير نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾<sup>(١)</sup> أو إلى نكرة مفردة نحو: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ﴾<sup>(٢)</sup> وربما عري عن الإضافة ويقدر ذلك فيه نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ أُنثَىٰ دَاخِرِينَ﴾<sup>(٤)(٥)</sup> وقريب منه ورد في لسان العرب<sup>(٦)</sup> ومجمع البحرين<sup>(٧)</sup>.

ويبدو من مفاد الكلمات أن (كل) موضوعة للإحاطة سوى أنها تارة تحيط بأفراد الشيء وتارة بأجزائه بحسب موطن الاستعمال كما عرفت من الأمثلة، إلا أن دلالتها الأصولية أخص من دلالتها اللغوية؛ لأن العام الاصولي على ما ذكرناه ليس إلا الاستغراقي وهو أحد معانيها. نعم على التقسيم الثلاثي للعام تكون دلالتها الأصولية واللغوية متطابقة في العموم الاستغراقي والمجموعي فقط، وأما البديلي فلا تدخل عليه (كل) بل (أي) وهذه قرينة أخرى تعضد ما ذكرناه من أن العام البديلي من

(١) سورة الحجر: الآية ٣٠.

(٢) سورة الإسراء: الآية ١٣.

(٣) سورة يس: الآية ٤٠.

(٤) سورة النمل: الآية ٨٧.

(٥) انظر مفردات الراغب: ص ٧١٩، (كل)، (بتصرف).

(٦) انظر لسان العرب: ج ١١، ص ٥٩٠، (كلل).

(٧) مجمع البحرين: ج ٥، ص ٤٦٥، (كلل).

مصاديق المطلق لا العام، ويشهد لهذا أن دلالتها على نحو الاستغراق أو المجموع تعرف بحسب مدخولها.

فمثلاً: إذا دخلت (كل) على الجمع المعرف أو النكرة تكون ظاهرة في الاستغراق، نظير: (أكرم كل العلماء) و: (أكرم كل عالم) وإذا دخلت على المفرد المعرف تكون ظاهرة في العموم المجموعي مثل: (اغسل كل الرأس) و: (أقرأ كل الكتاب).

ومثل ذلك يقال في (جميع) و(قاطبة) سوى أنها يدخلان على الجمع المعرف فتفيدان الاستغراق مثل: (أكرم جميع العلماء) و(أكرم قاطبة العلماء) وفيه ورد قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾<sup>(١)</sup> وقوله سبحانه في زيارة عاشوراء المباركة: ﴿لعن الله بني أمية قاطبة﴾<sup>(٢)</sup> فإن التعريف هنا بالإضافة فدلّت على الاستغراق فيهم.

وإذا دخلتا على المفرد المعرف تفيد المجموعي كما في قولهم: (اغسل كل الرأس) و: (اغسل قاطبة البدن) ومثله يقال في (سائر).

ومن مواردها قول النبي ﷺ لغيلان حين أسلم وعنده عشر نسوة: ﴿أختر أربعاً منهن، وفارق سائرهن﴾<sup>(٣)</sup> أي الست الأخريات، ومن موارد استعمالها في العموم المجموعي قول المتكلم: (اغسل سائر الجسد) ونحوه.

(١) سورة الحجر: الآية ٣٠.

(٢) المصباح: ص ٤١٣؛ المزار (للشهيد الأول): ص ١٨٠؛ المزار (لابن المشهدي): ص ٤٨، وهي حديث قدسي على قول بعض.

(٣) مسالك الافهام: ج ٣، ص ٢٢٠-٢٢١؛ السنن الكبرى: ج ٧، ص ١٨١.

وكيف كان، فقد اتفقت كلمة الأصوليين على أن كل وأخواتها تفيد العموم إما بالوضع أو بالظهور<sup>(١)</sup>، وعلى هذا المعنى تحمل إذا وردت في الأدلة إلا إذا قامت قرينة على الخلاف.

الثانية: الجمع المعرف بلام الجنس مثل: (العقود) و:(العلماء) فإنه يفيد العموم بإجماع أهل اللغة، وعليه أكثر الأصوليين من الفريقين<sup>(٢)</sup>، بل قال في المعالم: لا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب، ومحققو مخالفينا على هذا أيضاً<sup>(٣)</sup>، وقريب منه قاله صاحب الفصول<sup>(٤)</sup> وصاحب هداية المسترشدين<sup>(٥)</sup> وصاحب القوانين قدست أسرارهم<sup>(٦)</sup>؛ ولذا أرسله صاحب الكفاية<sup>(٧)</sup> إرسال المسلمات<sup>(٧)</sup>، وتوافقت عليه كلمة أكثر المتأخرين والمعاصرين<sup>(٨)</sup>، ويستدل له بوجوه:

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٣٩؛ كفاية الأصول: ص ٢١٧؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٠٣-٣٠٤؛ الأصول: ج ٥، ص ٢٠؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٢٤؛ وانظر الإحكام: ج ٢، ص ٤٢٠؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٤٠٣-٤٠٤.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٥٦؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤٢١-٤٢٢؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٣٩٦.

(٣) المعالم: ص ١٤٦.

(٤) الفصول: ص ١٨٩-١٩٠.

(٥) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٥٩.

(٦) القوانين: ج ١، ص ٢١٦.

(٧) كفاية الأصول: ص ٢١٧.

(٨) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥١٦؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٢٤؛ الأصول: ج ٥، ص ٢١.

أحدها: الظهور العرفي المستند إلى التبادر.

ثانيها: الاستقراء، فإن المتبع لمواطن استعمال الجمع المعرف في الآيات والروايات يجد أنها وردت في أكثر الأحيان في العموم الاستغراقي، وهذا إن لم يدل على وضعها التعييني في ذلك دل على وضعها التعييني فيه حتى يتبادر إلى الأذهان في مواطن استعمالها الاستغراقي، والشواهد التالية تثبت ما ذكرنا.

منها: قوله تعالى: ﴿وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾<sup>(١)</sup> والمراد به عموم الأنواع على نحو الاستغراق لا من كل نوع فرد أو ثلاثة أفراد؛ لأنه أقل الجمع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup> دل على وجوب الوفاء بكل عقد وليس عقداً واحداً أو ثلاثة من العقود فقط.

ومنها: قوله ﷺ: ﴿الْأئِمَّةُ مِنْ قَرِيشٍ﴾<sup>(٣)</sup> فإنه دال على أن جميع الأئمة الخلفاء من بعده ﷺ وهم علي وبنوه الطاهرون ﷺ هم من قريش لا من غيرها، والأمر ظاهر.

ثالثها: حكم العقل؛ لصحة الاستثناء من الجمع المحلّ باللام، ولولا إفادته الشمول لما صح، وعلى هذا الأساس يصح استثناء البيع الغرري والربوي ويبيع ما لا يملك ونحوها من عموم: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

(١) سورة النحل: الآية ٨.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) سنن البيهقي: ج ٨، ص ١٤٤؛ مسند أحمد: ج ٣، ص ١٨٣؛ وانظر نهاية الوصول:

ج ٢، ص ١٥٦.

فيتحصل: أن الجمع المحلّ باللام ظاهر في العموم سواء كان هذا الظهور ناشئاً من الوضع أو الفهم العرفي أو حكم العقل؛ إذ لا يهيم الفقيه - في مقام التنجيز والإعذار - منشأ الظهور بعد إحرازه.

نعم وقع تقييد اللام بالجنس لأجل إخراج لام العهد، كما في قوله: ((اشترت أفرساً ثم بعت الأفرس)) لأن العهد يوجب حمل الكلام على المعهود بالإجماع فلا يرد فيها معنى العموم<sup>(١)</sup>.

الثالثة: النكرة الواقعة في سياق النفي مثل: ﴿لا ضرر ولا إضرار في الإسلام﴾<sup>(٢)</sup> وظهورها في العموم مما لا كلام فيه، بل ظاهر جمع الاجماع عليه<sup>(٣)</sup>.

نعم اختلفوا في أن ظهورها في العموم ناشئ من الوضع أم من العقل؟ فالمشهور على الأول<sup>(٤)</sup> للتبادر، فإن المستفاد من قول القائل (لا رجل في الدار) نفي حقيقة الرجولة من الدار، وتعضده وجوه أهمها ثلاثة: أحدها: إجماع الفقهاء على أن قوله **عَلَيْهَا**: ﴿لا يقتل والد بولده﴾<sup>(٥)</sup>

---

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٥٦؛ المعالم: ص ١٤٦؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٥٩.

(٢) الفقيه: ج ٤، ص ٢٤٧، ح ٥٧١٨.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٥٤؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢٣٢؛ القوانين:

ج ١، ص ٢٢٣؛ كفاية الأصول: ص ٢١٧؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤٢١.

(٤) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢٣٤؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤٢١.

(٥) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٣٥، ح ١٤٤.



و: ﴿لا يقتل مؤمن بكافر﴾<sup>(١)</sup> يشمل كل والد وولد وكل مؤمن وكافر، والإجماع دليل على فهم العموم.

وثانيها: إجماع علماء الإسلام على أن قول المتكلم: (لا إله إلا الله) ينفي عموم ما سوى الله سبحانه من الآلهة؛ إذ لو لم يدل على العموم للزم منه عدم نفي الألوهية عن جميع ما سواه، وهو شرك بالإجماع والضرورة.

وثالثها: إجماع العقلاء على أن نقض السالبة الكلية بالموجبة الجزئية، فلو قال القائل: (ما رأيت أحداً) وكان قد رأى شخصاً مثلاً كذبوه، وقالوا له بل رأيت فلاناً، ولولا فهمهم عموم النفي لم يكن وجه لتكذيبه، وهذا ما تفيدته النكرة المنفية، وبضميمة وحدة الملاك أو عدم القول بالفصل أو أن حكم الأمثال واحد تثبت كبرى كلية تفيدنا الدلالة على العموم، وذهب جمع على أن العموم مستفاد من حكم العقل. صرح بذلك صاحب الهداية<sup>(٢)</sup> والكفاية<sup>(٣)</sup>، ونسب إلى الحنفية من العامة<sup>(٤)</sup>.

واستدلوا له بأن النكرة تدل على الطبيعة كما في (رجل) فإذا تعلق بها النفي كما في قوله (لا رجل) نفى تلك الطبيعة، والنفي لا يتحقق حقيقة إلا بترك جميع أفرادها؛ إذ مع وجود فرد واحد منها ينتفي الصدق؛ لأن الطبيعة توجد بوجود فرد واحد من أفرادها، وهذا خلاف المطلوب من

(١) عوالي اللآلي: ج ١، ص ٢٣٥، ح ١٤٠؛ ج ٣، ص ٥٨٨، ح ٣٩.

(٢) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢٣٥.

(٣) كفاية الأصول: ص ٢١٧؛ وانظر نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥١٠.

(٤) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢٣٥.

انعدامها، ولذا قالوا أن دلالة النكرة الواقعة في حيز النفي على العموم ناشئة من حكم العقل<sup>(١)</sup>.

والاستدلال وإن كان تاماً إلا أنه لا يجدي إذا كان للكلام ظهور في العموم؛ بداهة أن الظهور مقدم على الاستدلال العقلي في الأدلة اللفظية. نعم يصلح ما ذكر وجهاً لصناعة الظهور وليس دليلاً على العموم.

ولا يخفى أن دلالة النكرة على العموم لا تنحصر بوقوعها في حيز النفي، بل يشمل وقوعها في حيز النهي أيضاً كما في قول المتكلم: (لا تظلم أحداً) وفي قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: ﴿لَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ﴾<sup>(٢)</sup> بناء على أن (لا) ناهية في المعنى لعدم صحة تعلق النفي بالإضرار لكونه من أفعال العباد.

كما يشمل الواقعة في حيز الاستفهام كما في قوله تعالى في المنافقين: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةً نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾<sup>(٣)</sup> ومثل ذلك يقال في وقوع النكرة في حيز الشرط كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>(٤)</sup> فإنها أفادت عموم الحكم لجميع مصاديق الفاسق.

والحاصل: أن النكرة في نفسها تدل على الجنس والطبيعة إلا أنها إذا وقعت في حيز النفي أو النهي أو غيرهما فإنها تكون ظاهرة في العموم. هذه

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢١٧.

(٢) الفقيه: ج ٤، ص ٣٣٤، ٥٧١٨.

(٣) سورة التوبة: الآية ١٢٧.

(٤) سورة الحجرات: الآية ٦.

هي القاعدة، وتستثنى منها الموارد التي يستظهر منها غير ذلك تبعاً للفهم العرفي أو القرائن، ولا حاجة بعد ذلك لمزيد البحث.

الرابعة: المبهمات نظير (من) و(ما) سواء الشرطية منها أو الموصولة أو الاستفهامية، فإنها تفيد العموم للتبادر العرفي أو الشرعي، وشواهدا كثيرة: منها: قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾<sup>(١)</sup> ويشمل عموم المحسنين، وقوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾<sup>(٢)</sup> فإنه بعد أن حرم على الرجال طائفة من النساء المحارم أحل لهم الباقيات.

وقوله تعالى: ﴿لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾<sup>(٣)</sup> أفاد حلية عموم الأشياء إلا ما استثني، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾<sup>(٤)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(٥)</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾<sup>(٦)</sup> ومثل ذلك في الاخبار الشريفة كالنبوي الشريف: ﴿من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية﴾<sup>(٧)</sup> فإنه يفيد عموم الحكم لكل جاهل بالإمام عليّاً.

(١) سورة الأنعام: الآية ١٦٠.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٥٨.

(٥) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٦) سورة النساء: الآية ١٣.

(٧) الكافي: ج ٢، ص ٢١، ح ٩٠.

وفي رواية الصادق عليه السلام: ﴿ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم﴾<sup>(١)</sup> يشمل كل شيء مجهول، والشواهد في مجموعها دالة على العموم، ومنشأ الدلالة أحد أمرين:

**الأول:** الوضع التعييني بدعوى أنها موضوعة في اللغة لإفادة العموم.  
**والثاني:** الوضع التعييني بدعوى أنها مستعملة شرعاً في العموم بما أوجد وضعاً شرعياً خاصاً، والأمر لا يخلو من هذين الاحتمالين، وهي على كلا التقديرين تكون ظاهرة في العموم فتكون حجة، وبعد ذلك لا داعي لمزيد النقض والابرام في الاستدلال ورده<sup>(٢)</sup>.

**الخامسة:** المفرد المحلّ باللام نظير (الماء طهور)<sup>(٣)</sup> و: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٤)</sup> وظاهر بعض الأصحاب دعوى الاجماع على إفادته العموم<sup>(٥)</sup>، والصواب هو عدم الاتفاق عليه، ولذا قال في المعالم: ذهب جمع من الناس إلى أنه يفيد العموم، وعزاه المحقق إلى الشيخ قدهما، وقال قوم بعدم إفادته، واختاره المحقق والعلامة قدهما وهو الأقرب<sup>(٦)</sup>، وقد استدلل القائلون بإفادته للعموم بوجوه:

- 
- (١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٦٣، ح ٣٣٤٩٦.  
(٢) انظر تفاصيل ذلك في نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٤٩؛ القوانين: ج ١، ص ١٩٧؛ الأحكام: ج ٢، ص ٤٢٠.  
(٣) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق: ص ١٣٥، ح ٣٣١.  
(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.  
(٥) القوانين: ج ١، ص ١٩٨؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢٠٥.  
(٦) المعالم: ص ١٤٦.

أحدها: صحة اتصافه بالجمع كما في قول القائل: (أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر)<sup>(١)</sup> ولولا إفادته العموم لما صح الاتصاف.

وثانيها: صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ\* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>(٢)</sup>.

وثالثها: بأن المفرد المعرف يفيد الاستغراق إما من اللام أو من الجملة التركيبية.

وتوضيح ذلك: أن المفرد المجرد نكرة وهي تفيد الجنس والطبيعة، فإذا دخلت عليها اللام ينبغي أن تكون قد أفادته فائدة زائدة على دلالة أصل الطبيعة، وهي لا تخلو من احتمالات:

الأول: أن تفيد الهيئة التركيبية من اللام والمفرد العموم؛ لأن المفرد المنكر يفيد الإطلاق، وبذلك يختلف العام عن المطلق.

الثاني: أن تكون اللام الداخلة بمنزلة (كل) فيكون مفاد قوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٣)</sup> أحل الله كل بيع وهي من أدوات العموم.

الثالث: أن يفيد اللام سريان الطبيعة في أفرادها؛ لأن النكرة قبل دخول اللام عليها مهملة، فإذا دخلت عليها اللام جعلتها مرآة للأفراد المدرجة تحتها فتفيد العموم، ولا يوجد احتمال آخر في المقام يمكن أن يذكر لفائدة

(١) المعالم: ص ١٤٧.

(٢) سورة العصر: الآيتان ٢-٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

اللام، وإلا كان دخولها على المفرد لغوياً. هذا على المشهور القائلين بأن المفرد المعرف يدل على العموم بالوضع<sup>(١)</sup>.

وذهب جمع منهم إلى دلالة عليه بحكم العقل. صرح به صاحب الهداية<sup>(٢)</sup> والكفاية<sup>(٣)</sup> والمحقق الاصفهاني قدست أسرارهم<sup>(٤)</sup>، ويظهر من السيد الحكيم<sup>(٥)</sup> الميل إليه<sup>(٥)</sup>، واستدلوا له بوجهين:

الوجه الأول: لصاحب الهداية<sup>(٦)</sup> وخلاصته: أن متعلق الاحكام الشرعية إنما هي الطبائع من حيث سرايتها في أفرادها واتحادها معها، ومعنى ذلك أن الحكم يتعلق بذات الطبيعة لا الأفراد، إلا أنه بسبب اتحاد الأفراد بالطبيعة يسري الحكم منها إلى الأفراد، وهذا مما اتفقت عليه كلمة الأصوليين على ما مر بحثه في الأوامر، فإن تعلق الحكم بالطبيعة لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون قد تعلق بها من حيث اتحادها بفرد مخصوص، كاتحاد معنى لفظ الرسول برسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾<sup>(٦)</sup> مع أن طبيعة الرسول تشمل كل الرسل والأنبياء ﷺ، ولازم ذلك هو حمل اللام على العهد لا الجنس.

(١) الأصول: ج ٥، ص ٢٢؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٢٤.

(٢) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢١٩؛ وانظر الفصول: ص ٢٠٢

(٣) كفاية الأصول: ص ٢١٧

(٤) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٤٨.

(٥) حقائق الأصول: ج ١، ص ٤٨٩؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٣٩٣.

(٦) سورة النساء: الآية ٥٩.

الثاني: أن يكون قد تعلق بها من حيث اتحادها بفرد غير معيّن.

الثالث: أن يكون قد تعلق بها من حيث اتحادها بجميع الأفراد، كاتحاد طبيعة الماء بجميع أفرادها في قوله: (الماء طهور)<sup>(١)</sup> ولا سبيل للاحتمال الأول؛ لعدم وجود دليل يوجب حمل اللام على العهد، لأن الأصل في اللام هو الإشارة إلى الجنس على ما قرره علماء اللغة. كما لا سبيل إلى الثاني؛ لعدم وجود فائدة منه؛ إذ الفرد غير المعين في الخارج غير متحقق؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد، ولو تحقق - جـدلاً - فإنه لا يجدي حمل الحكم عليه؛ لأن الاحكام لا تحمل على المبهمات، فيتعين الاحتمال الثالث وهو يفيد العموم<sup>(٢)</sup>.

والوجه الثاني: لصاحب الكفاية<sup>عليه السلام</sup>، وتقريره: أن العقل يأبى أن يكون المفرد المحلّ موضوعاً للعموم؛ لأنه لو قيل بوضعه لذلك فلا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الأول: أن نقول إن (اللام) موضوعة للعموم.

والثاني: أن نقول بأن مدخول اللام وهو المفرد النكرة موضوع له.

والثالث: أن نقول بأن المجموع المركب من اللام ومدخولها موضوع لذلك. ولا يمكن الالتزام بالأول؛ لأن اللام موضوعة للإشارة وليست للعموم على ما قرره علماء اللغة، ولا يمكن الالتزام بالثاني؛ لأن المفرد

(١) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٥، ح ٣٣١.

(٢) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢١٩-٢٢٠.

المنكر موضوع للطبيعة المهملة بإجماع أهل اللغة والأصول، كما لا يمكن الالتزام بالثالث؛ لعدم وجود دليل يثبته، فيتعين القول بأن دلالة على العموم ليست مستندة إلى الوضع بل إلى حكم العقل<sup>(١)</sup>، فإن العقل يتوصل إلى العموم بإحدى ضميمتين:

الأولى: مقدمات الحكمة، كما إذا لاحظ إطلاق كلام المولى في قوله (الماء طهور) حينما يكون في مقام البيان ولا يوجد قدر متيقن يوجب انصراف اللفظ إليه فإنه يتوصل منه إلى إرادة العموم.

والثانية: القرائن العقلية، كما إذا لاحظ صحة الاستثناء من المفرد المعرف نظير صحة الاستثناء من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾<sup>(٢)</sup> فيتوصل منه إلى أن المستثنى منه كان عاماً، وإلا بطل الاستثناء.

ونلاحظ من اختلاف القولين - أي القول بالدلالة الوضعية والقول بالدلالة العقلية - أن الاثنین متفقان على ظهور المفرد المعرف باللام في العموم، سوى أن الأول يسند الظهور إلى الوضع بينما الثاني يسنده إلى العقل، ويفترقان في أن الأول يستند إلى الوضع التعييني بينما الثاني يستند إلى الوضع التعييني.

هذا ويمكن أن يناقش ما أفاده صاحب الهداية رحمته بأنه لو تم ما ذكر لم يبق وجه للفرق بين العام والمطلق؛ لأنهم ذكروا للمطلق ميزتين:

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢١٧.

(٢) سورة العصر: الآية ٢.



**الأولى:** أنه موضوع للطبيعة السارية في أفرادها.

**والثانية:** أن دلالاته على الشمول مستفادة من مقدمات الحكمة.

وكلا الميزتين انطبقتا على المفرد المعرف باللام الذي قيل إنه يفيد العموم، فلم يبق وجه للفرق بينهما، وعليه فإما أن يلتزم بأنه من أدوات العموم فينبغي حينئذ الالتزام بدخول المطلق في العموم، أو يلتزم بعدم دخوله فيه فتبطل الدلالة على العموم، وحيث إن الأول باطل باتفاق الكلمة يتعين الثاني.

وأما ما أفاده صاحب الكفاية رحمته فيمكن مناقشته من جهة إمكان الالتزام بأن الموضوع للعموم في المفرد المعرف باللام هو المجموع المركب من اللام ومدخولها، باعتبار أن المفرد يدل على الطبيعة واللام يدل على الإشارة إليها في الخارج أو في الذهن، فيدل المجموع المركب على سريان الطبيعة في أفرادها فتفيد العموم بالوضع التركيبي أو الاستعمالي، ومعه تبطل الحاجة إلى حكم العقل، فالفرق بين قول المتكلم (ماء) و(الماء) ظاهر في أن الأول يفيد الطبيعة المهملة والثاني يفيد الطبيعة السارية.

وأما ما استدل به القائلون بالوضع فالشاهد الذي ذكره من كلام العرب لا يثبت سوى الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة. هذا أولاً.

وثانياً: أنه قبيح وجداناً، والقباحة كاشفة عن عدم الصحة لا سيما في كلام الشارع الحكيم الذي هو المقصود بالبحث الأصولي.

ومثله يقال في الوجه الثاني أيضاً؛ لأنه يثبت الاستعمال لا الوضع. هذا فضلاً عن أن الاستناد إلى صحة الاستثناء هو استناد إلى حكم العقل لا

الوضع، وهو خلاف الفرض؛ لأنهم أرادوا إثبات ظهور المفرد المحلّ في العموم بالوضع لكنهم أثبتوه بحكم العقل.

وأما الوجه الثالث فهو ينتهي إلى وحدة المضمون بين المفرد المعرف باللام والمطلق، وما قيل في مناقشة كلام صاحب الهداية رحمته يقال فيما ذكره.

وأما القائلون بعدم إفادته للعموم فهم جمع من المتأخرين منهم المحقق والعلامة وصاحب المعالم قدست أسرارهم <sup>(١)</sup>، فاحتجوا بوجوه أهمها اثنان:

أحدهما: عدم تبادل العموم منه عند الاستعمال، بل المتبادر هو تعريف الطبيعة المهملة، وهو دليل على كونه حقيقة فيها مجازاً في غيرها.

وثانيهما: عدم صحة الاستثناء منه دائماً، فلا يفيد كبرى كلية؛ لذا لا يصح الاستثناء من قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ <sup>(٢)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ <sup>(٣)</sup>. وقول المتكلم: (جاءني الرجل إلا البصري) و: (أكرم الرجل إلا الفاسق) وصحة الاستثناء تارة وعدم صحته أخرى يدلنا على أنه لم يوضع للعموم؛ لأن الوضع يستدعي الاطراد الكاشف عن وجود قاعدة كلية تنطبق في كل

---

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٦٤؛ المعالم: ص ١٤٦؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥١٠-٥١١؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٩٦؛ أنوار الأصول: ج ٢، ص ٩٧.

(٢) سورة النور: الآية ٢.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣٨.

الموارد، والناتج منه أن العموم مستفاد من الاستعمال لا من الوضع، ودلالة الاستعمال تعود إلى القرائن لا الأدوات. هذا ما قالوه.

ويمكن حل النزاع بين القولين بما أفاده صاحب المعالم رحمته، فإنه في الوقت الذي أنكر الدلالة الوضعية أثبتها في الاستعمال الشرعي، ونسبه إلى المحقق رحمته أيضاً<sup>(١)</sup>.

وخلاصة ما أفاده رحمته (بتوضيح وإضافة): أن المفرد المعرف ليس من صيغ العموم بالوضع اللغوي، إلا أنه إذا وقع في الاستعمال الشرعي يفيد العموم؛ لوجود قرينتين توجبان حمله على العموم إذا ورد في الآيات والروايات:

الأولى: قرينة حالية، فإن الملحوظ أن ما وقع من المفرد المعرف في الآيات والروايات يفيد العموم حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(٢)</sup> فإنه أراد حلية كل بيع وحرمة كل ربا، ومثله في قوله عليه السلام: ﴿إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كَرْمٍ لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ﴾<sup>(٣)</sup> فإنه أراد كل ماء يبلغ الكر لا ينجس بالملاقاة، والاستقراء الخارجي لموارد الاستعمال الشرعي تفيدنا أن الشارع جعل المفرد المعرف من أدوات التعبير عن العموم عنده، فيكشف عن الوضع الشرعي له ولو تعيناً.

(١) المعالم: ص ١٠٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) الكافي: ج ٣، ص ٢، ح ١؛ الاستبصار: ج ١، ص ٦، ح ٢، ح ٣؛ التهذيب: ج ١،

ص ٤٠، ح ١٠٧، ح ١٠٨، ح ١٠٩.

الثانية: القرينة العقلية، فإن الاحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، وهذا يستدعي أن تكون قضايا عامة لا تتقيد بالزمان والمكان والمكلفين، فإذا لوحظ أن الشارع استعمل المفرد المعرف لبيان حكم من أحكامه كما في: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> فإنه يحمل على عموم البيع؛ لأن المسألة تدور بين احتمالات ثلاث:

الأول: أن نحمل حلية البيع على جميع أفراد البيوع التي هي مصاديق لطبيعة واحدة.

الثاني: أن نحملها على إرادة البعض المعين من أفراد البيوع.

الثالث: أن نحملها على إرادة بعض الأفراد غير المعينة.

ولا سبيل إلى الثالث؛ لتعذر تعلق الحكم بالأفراد غير المعينة من الطبيعة، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنه خلاف الحكمة؛ إذ لا معنى لتحليل بعض البيوع وتحريم البعض الآخر، بل هو ترجيح بلا مرجح.

فيتعين الأول، وهو يستدعي إرادة الجميع، وهو معنى العموم، ومثل ذلك يقال في الأمثلة والشواهد الأخرى، ولذا صرح أكثرهم بأن المفرد المعرف في نفسه لا يفيد العموم إلا أنه مع القرينة يفيد<sup>(٢)</sup>.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) انظر المعالم: ص ١٤٨؛ أنوار الأصول: ج ٢، ص ٩٧؛ دروس في مسائل علم

الأصول: ج ٢، ص ٣٩٣.

فيتحصل: أن المنكرين لدلالة المفرد المعرف أنكروها وضعاً إلا أنهم لم ينكروها استعمالاً، ومعنى هذا أنهم أثبتوا دلالتها على العموم بالوضع التعيني لا الوضع التعيني.

وهذا القول لا يتنافى مع قول المثبتين؛ لأن هؤلاء أيضاً اختلفوا بين قائل بالدلالة الوضعية التعينية والدلالة العقلية التعينية.

وهذا خلاف لا يضر الأصولي والفقهاء في مقام الاستنباط؛ لأن الغرض المهم عنده هو معرفة الظهور، فإذا أحرزه كان حجة في مقام التنجيز والإعذار، ولا يهم الخلاف بعد ذلك في أن منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أم الاستعمال؟

والظاهر إمكان اختيار قول ثالث في المقام، وهو مبتن على ادعاء دلالة المفرد المعرف على العموم الأفرادي والأحوالي معاً.

وبيان ذلك: أن ظاهر المفرد المعرف يفيد معنيين:

أحدهما: العموم الأفرادي.

وثانيهما: العموم الأحوالي.

فإن الاستفادة من قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> و: ﴿الماء طهور﴾<sup>(٢)</sup> هو حلية كل بيع بيع من حيث الأفراد، وفي كل حال حال من حيث الأحوال، ولذا تنطبق عليه الضابطة التي ذكرناها في العموم الاستغراقي وهي شموله

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٥، ح ٣٣١.

لأفراده وأحواله بالعطف بالواو، فلذا يصح أن نستفيد من الآية حلية هذا البيع وهذا البيع وهذا البيع، كما يصح أن نستفيد حلية البيع في هذا الحال وفي هذا الحال وفي هذا الحال.

والحجة في هذا الاستظهار تعود لوجهين:

الأول: التبادر؛ لتبادر كلا العمومين منه.

والثاني: الاستقراء الخارجي لموارد استعمال الشرع في الآيات والروايات، فإن أكثر الاحكام التي وردت في لسان الأدلة بنحو المفرد المعرف اريد منها العمومان معاً، فمثلاً في قوله سبحانه: ﴿اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ﴾<sup>(٢)</sup> و: ﴿فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(٣)</sup> و: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>(٤)</sup> يفيد الوجوب في كل الأفراد وفي كل الأحوال، وفي قولهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: ﴿الغيبية حرام﴾<sup>(٥)</sup> و: ﴿ثمن العذرة من السحت﴾<sup>(٦)</sup> و: ﴿الدم نجس﴾<sup>(٧)</sup> ونحوها يفيد حرمة كل غيبة ونجاسة كل دم، وحرمة ثمن كل عذرة من حيث الأفراد والأحوال، وهذا يدل على

(١) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٣) سورة المجادلة: الآية ١٣.

(٤) سورة لقمان: الآية ١٧.

(٥) مستدرک الوسائل: ج ٩، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، ص ١١٧،

ح ١٠٤٠٧؛ مصباح الشريعة: ص ٢٠٤؛ البحار: ج ٧٢، ص ٢٥٧، ح ٤٨.

(٦) الاستبصار: ج ٣، ص ٥٦، ح ١٨٢؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٧٢، ح ١٠٨٠.

(٧) العروة الوثقى: ج ١، ص ١٤٢، مسألة (١٤).

أنه وضع بالوضع التعيني للدلالة على الاثنين معاً إن فرض أنه لم يكن موضوعاً لذلك بالوضع التعيني.

وعليه فإن المقتضي لدلالة المفرد المعرف على العمومين معاً موجود، ولا يتصور وجود المانع منه سوى ما ربما يقال من أنه يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وقد قال جمع باستحالته، إلا أن الصواب الذي حققناه في محله هو جوازه عقلاً، بل ووقوعه عرفاً وشرعاً. هذا فضلاً عن أن استفادة العمومين معاً من اللفظ لم ينشأ من الوضع حتى يستلزم المحذور المذكور، وإنما من الإطلاق الاستعمالي، ولا مانع من استفادة أكثر من معنى من إطلاق واحد، بل هذا هو الواقع في كل عام ومطلق؛ بداهة أن قول المتكلم: (أكرم كل العلماء) يدل على عموم الأفراد وعموم الأحوال أيضاً، كما أن قوله: ((الماء طاهر)) يفيد كل ماء وفي جميع الأحوال ما لم يقيم دليل على الاستثناء.

ولو ورد هذا المحذور هنا لورد على كل عام ومطلق، ولما بقي عام أو مطلق في الفقه والأصول، وهو خلاف الضرورة والإجماع، ومن ذلك نستنتج نتيجتين:

الأولى: إمكان الجمع بين القولين المتقدمين، أي القول بدلالة المفرد المعرف على العموم وبين القول بنفي دلالة؛ إذ لعل القائل بالدلالة ناظر إلى العموم الأفرادي، والقائل بعدم دلالة هنا قال بدلالته في العموم

الأحوالي، ولذا ذكره في بحث المطلق والمقيد<sup>(١)</sup> مع أنه يدل على الاثنين معاً. فلذا ينبغي أن يذكر هنا بلحاظ الأفراد وهناك بلحاظ الأحوال بلا مانع عقلي أو شرعي.

الثانية: أن كلمة الاعلام متفقة على دلالة المفرد المعرف على العموم، والاختلاف الواقع بينهم في أن هذه الدلالة مستفادة من الوضع التعيني اللغوي أو من الوضع التعيني العقلي أو الشرعي، ولكل وجه، والذي يهم الفقيه والأصولي هو إثبات الظهور، فإذا ثبت كفاً في مقام التنجيز والإعذار.

السادسة: الجمع المضاف والمفرد المضاف.

عد الجمع المضاف كقول القائل: ((أكرم علماء البلد)) و: ((أطعم فقراء المدينة)) من الصيغ الظاهرة في العموم، بل نسب الميرزا القمي رحمته الله القول به إلى جمهور الأصوليين<sup>(٢)</sup>، وظاهر العلامة وصاحب الفصول رحمتهما الله الاتفاق عليه<sup>(٣)</sup>، ويشهد له التبادر، ولذا احتجت السيدة الصديقة فاطمة عليها السلام على أبي بكر حينما منعها فدك والعوالي بعموم قوله تعالى: ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾<sup>(٤)</sup> مع أنه وارد في صيغة الجمع المضاف، ولم ينكر هذا الاستدلال أحد من الصحابة حتى هو، ولذا عدل عنه إلى رواية

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢٤٤.

(٢) القوانين: ج ١، ص ٢١٦.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٦٢؛ الفصول: ص ٢٠٤؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٤٦.

(٤) سورة النساء: الآية ١١.



نسبها إلى النبي تقوُّلاً<sup>(١)</sup>، وفهم إبراهيم عليهما السلام من قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ﴾<sup>(٢)</sup> عموم أهل القرية، ولذا خاطب ربه تبارك وتعالى فقال: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾<sup>(٣)</sup> ولو لا ظهور ذلك في العموم لم يكن وجه للاستدلال والسؤال في الآيتين.

نعم اختلفوا في منشأ الظهور، وأنه بالوضع أم بالعقل أم بغيرهما<sup>(٤)</sup>، لكنك عرفت عدم ترتب أثر ظاهر على هذا الاختلاف في الحجية والتنجيز والإعذار.

نعم ربما يقال بوجود الأثر؛ لأن البعض ذهب إلى أن الظهور المستند إلى الوضع أقوى من المستند إلى غيره، ويقدم عليه عند التعارض، ولذا قدموا العام على المطلق عند تعارضهما كما في قوله تعالى: ﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾<sup>(٥)</sup> فإنه دل على عموم القيمومية على المرأة فيقدم على إطلاق قوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(٦)</sup> الدال بظاهره على المساواة فيها، والإنصاف أنها دعوى بلا شاهد عرفي أو شرعي؛ لأن مجرد استناد

---

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٦٢؛ القوانين: ج ١، ص ٢١٦؛ ووجه التقول هو مخالفته لنص القرآن في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ سورة النمل: الآية ١٦؛ وقوله تعالى: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ سورة مريم: الآية ٦.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٣١.

(٣) سورة العنكبوت: الآية ٣٢.

(٤) انظر الفصول: ص ٢٠٤.

(٥) سورة النساء: الآية ٣٤.

(٦) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

الظهور إلى الوضع لا يفيد قوة حجيته، وإنما الذي يفيد ذلك هو قوة ظهوره؛ بدهاه أن الأظهر يقدم على الظاهر عند العقلاء وفي لسان أهل المحاورة، فما لم يصل الظهور إلى الأقوائية لا يمكن ترجيحه على غيره، ولذا لا توجد ضابطة للترجيح هنا، فربما يكون الظهور الإطلاقي أقوى من الوضعي، وربما العكس، وربما يتساويان فيكون الدليل مجملاً، ويتمسك فيه بقواعد الجمع الدلالي أو الترجيح، وعلى هذا أفتى بعض الفقهاء بوجوب وطى الزوجة متى ما احتاجت إليه تمسكاً بإطلاق قوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(١)</sup> وقدموه على العمومات الدالة على وجوبه في الاربعة أشهر مرة<sup>(٢)</sup>.

ومثل ذلك يقال في المفرد المضاف فإنه يفيد العموم كما في قول القائل: ((أكرم زائر الحسين عليه السلام)) و: ((أطعم فقير البلد)) بل قد يقال إنه يفيد فائدة المفرد المعرف، أي يدل على العموم الأفرادي والأحوالي معاً، كما يستفاد من التبادر ووقوع الاستعمال الشرعي فيه، كما في قوله: ﴿حرم وطى الحائض﴾<sup>(٣)</sup> و: ﴿نهى عن صوم الوصال﴾<sup>(٤)</sup> و: ﴿نهى النبي عن

(١) سورة النساء: الآية ١٩.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ٢، ص ٦١١، مسألة (٧)، هامش ١؛ مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٧٦؛ الفقه (النكاح): ج ٦٢، ص ٣٤٢؛ فقه الاسرة: ص ٢٦٤.

(٣) عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٤٦.

(٤) مستدرك الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الصوم المحرم والمكروه، ص ٥٥١، ح ٨٨٦٦؛ عوالي اللآلئ: ج ٤، ص ١١٨، ح ١٨٩.

بيع الغرر<sup>(١)</sup> فإن المتبادر منه شمول الحكم لجميع الأفراد والأحوال بنحو العطف بالواو.

وعلى هذا فقول بعض الاعلام بأنه لا يفيد العموم كما في النهاية والفصول<sup>(٢)</sup> لا يستند إلى وجه صحيح.

هذا وهناك أدوات لفظية أخرى ذكروها في مظانها من كتب الفريقين<sup>(٣)</sup> ربما يمكن الاستغناء عنها لقلة وقوعها في محل الابتلاء، وعلى فرض وقوعها فهي لا تفيد فائدة أكثر مما ذكرنا في غيرها من أن الضابطة هو تحصيل الظهور بالعموم؛ لأنه هو الحجة من أي طريق حصل<sup>(٤)</sup>.

السابعة: القرائن الحالية، ونعني بها القرائن العقلية التي إذا انضمت إلى الكلام أفادت ظهوره في العموم، والظهور وإن استند إلى القرينة لا إلى الوضع إلا أننا رجحنا ذكره ضمن الأدوات هنا لأمر ثلاثة:

الأول: للإشارة إلى وجود أدوات غير لفظية يمكن أن تفيد العموم، سواء كانت هذه الأدوات مستفادة من قرينة المقام أو الحال أو غيرهما، وحيث إننا في مقام التعليم والتعلم ينبغي التعرض لها.

(١) الدعائم: ج ٢، ص ٢١، ح ٣٤؛ عيون أخبار الرضا<sup>(عليه السلام)</sup>: ج ١، ص ٥٠، ح ١٦٨؛ الوسائل: ج ١٧، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، ص ٤٤٨، ح ٢٢٩٦٥.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٠١؛ الفصول: ص ٢٠٥.

(٣) لمعرفة المزيد عن هذه الأدوات انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٢١-٢٠٢؛ القوانين: ج ١، ص ١٩٧-٢٤٧؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤١٧-٤٣٤؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٣٩٤-٤٠٨.

(٤) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٠١؛ الفصول: ص ٢٠٥؛ وانظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٤٦.

الثاني: لما عرفت من أن المعيار عند الفقيه والأصولي هو تحصيل الظهور من أي طريق حصل.

الثالث: لأن هذه القرائن عامة يمكن أن تفيدنا قاعدة كلية نستند إليها في مقام الاستنباط، وكيف كان فالذي وقع الاستعمال فيه من القرائن وأفادت العموم عديدة:

منها: ترك التفصيل في إجابة السؤال، كما في سؤال المرأة منه عَلَيْهِ السَّلَامُ عن جواز الحج عن أمها بعد موتها، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((نعم))<sup>(١)</sup>.

إذ ترك عَلَيْهِ السَّلَامُ التفصيل في الإجابة ولم يسأل أنها أوصت بذلك أم لم توص، وكانت مستطبعة فلم تحج أم لا، مع أن الحكم الشرعي يختلف بلحاظ هذه الحالات، ففي الوصية تخرج نفقات الحج من الثلث بناء على قول لا من أصل المال، ويتعين فعل ذلك على الوصي لا الولد الأكبر، كما أنها لو كانت مستطبعة ولم تحج عصياناً لا يجب على الولد الأكبر في صورة عدم الوصية القضاء عنها، إلى غير ذلك من الفروع التفصيلية، فترك التفصيل في الجواب والاكتفاء بالإجابة العامة يفيد عموم الإجابة الشاملة لكل الفروع.

ومثله كثير الاستعمال في العرف في الإجابة عن أسئلة السائلين، فإن الظهور العرفي في مثلها هو عموم الجواب لكل الفروع المتفرعة عنه. وكيف كان فقد حكي القول بإفادته للعموم عن جماعة من المحققين من أصحابنا

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ٢٢٦.

والشافعي من العامة<sup>(١)</sup>، ولعل حجتهم فيه هو الظهور المستند إلى القرينة الحالية؛ بدهاة أن الأصل في إجابة السؤال هو أن يكون المجيب في مقام البيان، فإذا كان الجواب يختلف بحسب الفروع والحالات لاقتضى ذلك عقلاً بيانها تفصيلاً، فالسكوت عنها يكشف عن عموم الجواب الشامل لجميع الفروع والحالات.

ونسب إلى بعضهم القول بالإجمال، باعتبار انكار مثل هذا الظهور، وعلى فرض وجوده فهو ظهور بدوي لا يمكن الركون إليه؛ لأنه لا ينفي وجود احتمالات أخرى للسكوت عن التفصيل بما يشك معه بالظهور، ولازمه عدم صحة الاستدلال؛ لأن الظهور يكون حجة عبد إحرازه، ومع تعدد الاحتمالات لا إحرار له<sup>(٢)</sup>، والصواب هو الأول بدليل التبادر المعتضد بالسيرة العقلائية، فإن الملحوظ من طريقة العقلاء في المحاورات المختلفة أن المجيب إن كان في معرض التفصيل وسكت عنه كشف عندهم عن العموم، وإلا كان مغللاً بغرضه وبيانه، ويعضده شاهدان:

الأول: تمسكهم بأصالة العموم عند الشك في العموم.

والثاني: تمسكهم بأصالة الإطلاق عند الشك في الإطلاق.

مع أن احتمال ترك التفصيل للدواعي والأسباب العديدة قائم معها، وبه يظهر أن الإشكال عليه باحتمال أن يكون المتكلم في مقام الإجمال أو

(١) انظر القوانين: ج ١، ص ٢٢٥؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٩٢.

(٢) انظر القوانين: ج ١، ص ٢٢٤.

الإهمال لكونه في مقام بيان أصل الحكم لا تفاصيله غير تام؛ لأن هذا الاحتمال وإن كان قائماً عقلاً إلا أنه غير معتنى به عقلاً؛ بداهة أن العقلاء يعتمدون على الظهور في مقام التنجيز والإعذار لا الاحتمالات العقلية.

وكلام الشارع ينزل على الفهم العرفي فيفيدنا ذات الفائدة.

نعم ينبغي أن نحزر أن المجيب في مقام البيان لا في غيره، وإلا أفاد الإجمال للقريظة الموجبة لحملة على ذلك.

ومنها: إقرار العمل الذي فيه فروع كثيرة بلا تفصيل، كما في حديث أبي بكرة لما ركع ومشى إلى الصف حتى دخل فيه لحوقاً بالجماعة فقال له النبي ﷺ زادك الله حرصاً فلا تعد<sup>(١)</sup>، وهو ظاهر في تصحيح عمل أبي بكرة وتصحيح صلاته مع أن المشي قد يخل بالصلاة كما لو كان كثيراً بحيث يخرج عن هيئة الصلاة، وتارة لا كما لو كان قليلاً، كما أنه قد يكون سريعاً فيخل وتارة لا، وهكذا.

ومنها: حذف المتعلق، فقد اتفقت كلمة الأصوليين على أنه يفيد العموم، وعليه استندت الفتوى في الموارد العديدة من الفقه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾<sup>(٢)</sup> و: ﴿الصلح جائز بين المسلمين﴾<sup>(٣)</sup> و: ﴿لَا

---

(١) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٢٠٨؛ ج ٢، ص ٣٧٩؛ نضد القواعد: ص ١٥٤؛ مسند أحمد: ج ٥، ص ٣٩؛ وفي النضد والمسنود: (ولا تعد).

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣) الفقيه: ج ٣، ص ٣٢، ح ٣٢٧٦؛ الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب كتاب الصلح، ص ٤٤٣، ح ٢٤٠١١.

إِكْرَاهٍ فِي الدِّينِ<sup>(١)</sup> فإن عدم تقييد الأحكام بمعلق معين يوجب حملها على عموم الحكم الشامل لجميع الأفراد والمصاديق، ووجوب الشورى لا ينحصر بالأمر الشخصية ولا العامة، كما لا يختص بالأبعاد الاجتماعية بل يشمل كل جوانب الحياة السياسية والإدارية وغيرها، ومثل ذلك يقال في الصلح وحرية الفكر والعقيدة ضمن الموازين المقررة في محلها.

والحاصل: أن القرائن الحالية أو العقلية إذا احتفت بالكلام فلا خلاف في وجوب اتباعها؛ لأن القرينة أمانة على إرادة المتكلم وتعيين المعنى الجدي المقصود، إلا أن الكلام في أن مثل هذه القرائن هل هي عامة يمكن أن تفيدها حكماً كلياً وقاعدة كلية تنطبق في مختلف الموارد أم لا؟

والصواب هو الأول، والذي يتبع طريقة الفقهاء في الأبواب المختلفة من الفقه يجد أنهم يستندون إلى مثل هذه القرائن في الموارد المتعددة واستنباط الأحكام العامة منها، ومن هنا كان ينبغي ذكرها لإلفات نظر الطالب والمحصل إلى أن العموم لا يستفاد من ظهور اللفظ فقط، بل قد يستفاد من ظهور الحال أيضاً، وهذه مسألة هامة في مقام الاستنباط لا ينبغي الإغفال عنها.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

## المطلب الثالث: في ظهور العام وشروط العمل به

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في ظهور العام

إذا ورد العام في كلام الشارع فلا يجوز حمله على العموم إلاّ بشروط:  
الأول: إحراز ظهوره في العموم بواسطة أدوات العموم اللفظية أو العقلية.  
الثاني: أن لا يلتحق بالكلام قرينة لفظية أو عقلية توجب حمله على الخصوص.

الثالث: أن لا يلتحق به دليل مخصص؛ لذا يجب أن يفحص عن الدليل المخصص فإن لم يعثر عليه جاز العمل.  
وإلاّ وجب مراعاة القرينة أو الدليل المخصص على ما ستعرفه في مباحث التخصيص.

### الأمر الثاني: في حقيقة دلالة العام

الكلام في أن دلالة العام على شمول حكمه لأفراده هل هي دلالة ظنية أم قطعية؟

وتظهر الثمرة في موارد التعارض، فإنه إذا قيل بأن دلالاته قطعية أمكن تقدمه حتى على القرينة؛ لأنها ظنية والعام قطعي، كما في دليل البراءة الشرعية بالقياس إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن العقل يقضي في الموارد المشكوكة بالاحتياط؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل، إلاّ أن دليل



البراءة القاضي برفع ما لا يعلمون ينفي هذا الاحتمال؛ لان قوله: ﴿رفع ما لا يعلمون﴾<sup>(١)</sup> نص في عموم الرفع، بينما حكم العقل ظن بالعقوبة، فلذا يتقدم العام القطعي على القرينة الظنية.

ومثله يقال في حديث الرفع بالقياس إلى مثل رواية عمر بن حنظلة الدالة على وجوب الاحتياط في الشبهات؛ إذ ورد فيها عن الصادق عليه السلام: ﴿إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وآله﴾ ثم ورد: ﴿فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم﴾<sup>(٢)</sup>.

فإن هذا الحديث ظاهر في وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية إلا أنه لا ينهض في مقابل حديث الرفع الدال على البراءة، مع أنه عام بينما هذا الحديث خاص باختصاصه بالشبهات التحريمية، والسر في ذلك هو أن حديث الرفع نص في العموم، وهذا الحديث ظاهر في الخصوص هذا إذا قيل بأن دلالة قطعية، بخلاف ما إذا قيل بأن دلالة ظنية فإنه يمكن القول بتقديم القرينة عليه وتخصيصه بها كما في غالب موارد التخصيص.

---

(١) انظر الخصال: ج ٢، ص ٤١٧، ح ٩؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٩، ح ٢٠٧٦٩.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٦٧، ح ١٠؛ الفقيه: ج ٣، ص ١٠، ح ٣٢٣٣؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٠٢، ح ٨٤٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٧، ح ٩.

والكلام في نوعية دلالة العام على العموم يستدعي تقديم مقدمات:  
 الأولى: لا خلاف بينهم في قطعية دلالة العام المعتضد بالقرائن الدالة  
 عليه كما في قوله تعالى: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ  
 بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾<sup>(١)</sup>.

فإن دلالة العموم هنا قطعية لأنها معتضدة بحكم العقل القاضي  
 بإحاطة قدرة الله وعلمه بكل الأشياء من دون استثناء، وإلا لزم نسبة  
 العجز والجهل إليه وهو تبارك وتعالى منزّه عنها، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا  
 تَرَكُنَّوْا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾<sup>(٢)</sup> فإن دلالته على عموم حرمة الركون  
 قطعية بحيث لا تقبل التخصيص بأي وجه من الوجوه.

الثانية: لا خلاف في شمول العام لأقل مراتب العموم وهو الاثنان على  
 قول جمع منهم مالك والشافعية من العامة؛ لأنه أقل مراتب الجمع المنطقي،  
 والثلاثة على قول آخرين؛ لأنه أقل مراتب الجمع العرفي والرياضي إلى  
 العشرة، وهو المشهور بين النحاة<sup>(٣)</sup>، وهو الحق في الفقه والأصول، ومن  
 الأمثلة عليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّه السُّدُسُ﴾<sup>(٤)</sup>.

فإنه دل على أن الإخوة يجربون الأم من الثلث إلى السدس، وقد  
 اختلفوا في عدد الإخوة الذين يجربون، وقد ذهب الأكثر إلى أن الاثنان

(١) سورة الطلاق: الآية ١٢.

(٢) سورة هود: الآية ١١٣.

(٣) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٦٨؛ الفصول: ص ٢١٠.

(٤) سورة النساء: الآية ١١.

يحببان<sup>(١)</sup>، وذهب البعض إلى الثلاثة، وهو المروي عن ابن عباس أيضاً؛ أذ قال لعثمان لما ردّ الأم من الثلث إلى السدس بأخوين: وليس الأخوان إخوة في لسان قومك<sup>(٢)</sup> والمروي من طرفنا المعتبرة هو الأول<sup>(٣)</sup>، ولكن ليس من جهة صدق الإخوة على الاثنين وإنما من جهة أن الميت أيضاً يحسب مع أخويه فيكون المجموع ثلاثة، ونلاحظ هنا أن العام حمل على أقل مراتب الجمع على القولين، ودلالته فيه قطعية؛ لأن القدر المتيقن المشمول بحكمه؛ إذ لولا ذلك لأصبح دليل العام لغوياً وبلا فائدة، بل لو خرج منه ذلك أيضاً لزم تخصيص الأكثر في كثير من الأحيان فيتنافى مع حكمة الحكيم.

كما قاله البعض في دليل (لا ضرر) بالقياس إلى سائر الاحكام الضرورية، ولذا قيدوا عموم النفي بعمل الأصحاب لا بغيره، وقد اقتصر عملهم على بعض الموارد الخاصة مع أن لسانه عام في نفي جنس الضرر، فإن أكثر الاحكام الركنية في الإسلام كالصلاة والصيام والحج والخمس والزكاة والجهاد ضرورية، فلو قيل بعموم لا ضرر الشامل لجميعها لزم تخصيص الأكثر، فلذا قيدوا عموم النفي بعمل الأصحاب ليقصر على بعض المراتب الضرورية.

(١) تفسير مجمع البيان: ج ٣، ص ٣١، تفسير الآية المزبورة.

(٢) جامع البيان: ج ٤، ص ٣٧٠؛ تفسير الثعلبي: ج ٣، ص ٢٦٨؛ تفسير الرازي: ج ٩، ص ٢١٥.

(٣) الوسائل: ج ٢٦، الباب ١١ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ص ١٢٠ - ١٢١، ح ٣٢٦٢٥، ح ٣٢٦٢٨.

الثالثة: لا خلاف في أن العام بعد التخصيص يدل على شمول أفراده دلالة ظنية لاختلال ظهوره في العموم بعد التخصيص؛ بدهة أن استعمال العام بعد التخصيص يكون استعمالاً مجازياً؛ من استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له؛ لأن العام موضوع لشمول جميع أفراده ومصاديقه، فإذا استعمل في بعضها كان مجازياً، ودلالة اللفظ في المعنى المجازي ظنية، ومن هنا يقال إن الخلاف الواقع بينهم في دلالة على العموم في غير هذه الحالات الثلاث.

فذهب قوم إلى أن دلالة ظنية؛ لوجود قرينة خارجية تفيد أن العام لا يسلم من التخصيص حتى ذاع واشتهر بينهم القول: ((ما من عام إلا وقد خص)) وهذه القرينة توجب الظن بالعموم، وذهب قوم إلى أن دلالة قطعية؛ لأن العام موضوع للعموم، والوضع يدل على معانيه بالدلالة القطعية، فما لم يثبت التخصيص يحمل العام على الدلالة القطعية؛ لأنها الأصل فيه، والمشهور بين الأصوليين هو الأول، إلا أنه حجة استناداً إلى كبرى حجية الظهور، وللكلام مزيد تفصيل ستتعرف عليه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

### الأمر الثالث: شروط العمل بالعام

يتوقف العمل بالدليل العام على مجموعة من الشروط لا يصح بدونها:  
 الشرط الأول: معرفة العام وحدوده؛ إذ لولا معرفة مفهوم العام يصبح الدليل مجملاً من حيث المعنى، ويسقط عن الحجية، فمثلاً قوله تعالى:

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup> دليل عام يشمل كل العقود ولكننا تارة نجهل أصل معناه فيكون مجملاً في أصله، وتارة نعرف مفهومه ونجهل سعة هذا المفهوم فيكون معناه مجملاً من حيث العموم لا من حيث الأصل، وتارة نجهل معنى العقد أو نجهل معنى الوفاء فيكون مجملاً في أصله، ولهذا يتعين علينا رفع هذا الإجمال بواسطة الرجوع إلى اللغة والعرف، وتارة نعرف معناهما إلا أننا نجهل حدود هذا المعنى، وهنا علينا أن نتمسك بالقدر المتيقن من الدلالة فيه، وأما غيره فلا يصح أن نشمله بحكم العام؛ لأننا لا نعلم أنه مشمول به أم لا.

فمثلاً: إذا حددنا مفهوم العقد بالإيجاب والقبول اللفظيين المقترن بقصد الإنشاء فإنه لا يمكن أن نتمسك بعمومه لإثبات وجوب الوفاء بالمعاطاة، أو عقد الأخرس، لخلوهما من الالفاظ، بخلاف ما إذا ترددنا في أن مفهومه مطلق الإيجاب والقبول أو يختص باللفظيين منها فقط؛ لأننا حينئذ نتردد في إمكان انطباقه على المعاطاة وعقد الأخرس؛ فإنه على المعنى الأول يشملها قطعاً، بخلافه على الثاني، وعليه فإن العمل بالعام يتوقف على معرفة معنى العام أولاً ثم على حدود معناه ثانياً.

الشرط الثاني: إحراز المصاديق؛ إذ لا يصح العمل بالعام ما لم نعرف مصاديقه؛ إذ لا يجوز العمل بالعام في المصداق المشكوك، لاستلزامه تقدم الحكم على موضوعه، وهو من قبيل تقدم المعلول على العلة.

(١) سورة المائدة: الآية ١.

وتوضيح ذلك: أن الحكم يتبع الموضوع تبعية المعلول للعللة؛ إذ لا يعقل أن يكون حكم من دون موضوع يتعلق به، فمثلاً: (الماء طاهر) جملة خبرية أفادت ثبوت الطهارة للماء، فثبوت الطهارة يتوقف على وجود الماء أولاً حتى يصح أن يحكم بطهارته، وما لم يوجد الماء أولاً لا يعقل ثبوت الطهارة له؛ لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع.

ومن هنا قالوا: إن الموضوع متقدم على الحكم وجوداً ورتبة، ومثل ذلك يقال في تطبيق العنوان العام على مصاديقه، فإنه ما لم نحرز المصداق الذي ينطبق عليه العنوان العام لا يمكننا أن نشمله بحكمه؛ لاستلزامه تقدم العنوان على المعنون والحكم على الموضوع.

فمثلاً: دلت الاخبار المعتبرة على تحريم التزيين بالذهب على الرجال ففي رواية النميري عن الصادق عليه السلام: ﴿جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه﴾<sup>(١)</sup> والذهب هو المعدن الأصفر الذي تلبسه النساء للزينة.

وأما الذهب الأبيض أو البلاتين نشك في أنها مصداقان للذهب أم لا؟ ولذا لا يمكن أن نتمسك بعموم تحريم لبس الذهب للحكم بحرمة لبسها أيضاً، وإلا ثبت الحكم قبل الموضوع.

---

(١) التهذيب: ج ٢، ص ٢٢٧، ح ٨٩٤؛ الوسائل: ج ٤، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، ص ٤١٤، ح ٥٥٦٩.

### الشرط الثالث: عدم وجود الدليل المخصص

إذ لا يجوز العمل بالعام وحمله على عمومه ما لم نظمئن بعدم وجود دليل مخصص قد استثنى منه بعض الأفراد والمصاديق، وهذا الاطمئنان لا يحصل عند الفقيه إلاّ بعد الفحص عن المخصص، وعليه فإذا فحصنا عن الدليل المخصص وعثرنا عليه وجب تخصيص العام، ثم بعد ذلك نتمسك بعمومه في الأفراد غير المخصصة، وإن لم نعثر عليه وجب العمل بالعام، ومن هنا اشتهر القول بعدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص، بل حكي الاجماع عليه<sup>(١)</sup>.

والوجه فيه: أن جواز العمل بالعام يتوقف على حججته، ولا يكون حجة إلاّ إذا علمنا بأن المولى يريد بعمومه، وهذا العلم لا يحصل إلاّ بالفحص.

والحاصل: أن العمل بالعام يتوقف على توافر الشروط الثلاثة، وهي تحقق العلم بالمعنى والعلم بالمصداق والعلم بالمعنى المراد من قبل المولى لدى الفقيه، فإذا توفرت جميعاً كانت شرائط الحجية تامة فيجب العمل بالعام لوجود المقتضي وانعدام المانع، ولو اختل بعضها تعذر العمل به إما لعدم وجود المقتضي أو لوجود المانع.

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٥٧؛ المستصفي: ج ٢، ص ١٥٧.

## المطلب الرابع: في حجية العام بعد التخصيص

إذا تحقق الظهور في العام ولم يكن هناك مخصص كان حجة بلا خلاف، وإذا كان مخصص كان هو الحجة في مورد التخصيص بشرط أن يكون الخاص معلوماً في مفهومه وحدوده ومصادقه كعقد البيع الحاصل بالإيجاب والقبول بالقياس إلى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>(١)</sup> وهذا أيضاً مما لا خلاف فيه على ما ستعرفه، وإنما الخلاف في أن العام بعد التخصيص هل يكون حجة في الأفراد غير المخصصة أم لا؟

وهذه من المسائل عامة البلوى التي يقع فيها الفقيه كثيراً في مقام الاستنباط، بل عن الشيخ عليه السلام أنه لولاه لانسد باب الاجتهاد؛ لأن رحي الاجتهاد تدور على العمل بالعمومات<sup>(٢)</sup>، وقد اختلفوا فيها إلى أقوال:

**القول الأول:** ذهب إلى حجيته فيها، وهو اختيار مشهور الأصوليين من الخاصة والعامة، وفي مطارح الأنظار نسبه إلى عدم الخلاف بين أصحابنا<sup>(٣)</sup>.

**القول الثاني:** ذهب إلى عدم الحجية مطلقاً، ونسب هذا القول إلى بعض العامة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣١.

(٣) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣١؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٢٤؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤٤٣.

(٤) الإحكام: ج ٢، ص ٤٤٣؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٤٢٣.



**القول الثالث:** ذهب إلى التفصيل بين المخصص المتصل كالوصف والغاية والاستثناء ونحوها فيكون حجة، وبين المخصص المنفصل فلا. نسب إلى بعض العامة كالبلخي<sup>(١)</sup>، والصواب هو الأول، وقد احتجوا له بوجوه:

**الأول:** الظهور، فإن ظهور العام بعد التخصيص يبقى في العموم، وما لم يرد بيان بعدم إرادة هذا الظهور يكون حجة لوجود المقتضي وانعدام المانع.

**الثاني:** بناء العقلاء وسيرتهم، فإنهم يحكمون على العبد المأمور بإكرام العلماء مثلاً إلا الفساق منهم باستحقاقه الذم والعقاب إذا تخلف عن إكرام العدول بحجة عدم حجية العام في الباقي، ولولا أنهم يجدون الحجية في ذلك لما حكموا باستحقاق الذم والعقوبة.

**الثالث:** سيرة المشرعة من العلماء والفقهاء، وأهل اللسان والمحاورة لازالوا يعتمدون على العمومات بعد التخصيص حتى اشتهر القول بينهم: (ما من عام إلا وقد خص)<sup>(٢)</sup> وبرغم ذلك قيل: إن العام المخصص أقوى ظهوراً من غيره؛ لكونه مظنة له<sup>(٣)</sup> من باب أنه القدر المتيقن بعد التخصيص،

---

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣١؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤٤٤؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٤٢٤.

(٢) المعالم: ص ١٤٥؛ القوانين: ج ١، ص ١٩٤؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣١.

(٣) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣١.

أو من باب انحصار دلالته في الأفراد غير المخصصة بعد أن بين المولى التخصيص؛ لكونه في مقام البيان.

والظاهر أن هذه السيرة ممضاة شرعاً، بل أخذت من سيرة أهل العصمة والطهارة عليهم السلام في الاحتجاجات المختلفة وبيان الاحكام. يشهد لهذا احتجاج الصديقة فاطمة عليها السلام على أبي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾<sup>(١)</sup> مع أنه مخصص بالكافر والقاتل، ولم ينكر أحد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره واشتهاره بينهم<sup>(٢)</sup>، ولولا أن يكون العام حجة في الباقي لما صح الاحتجاج.

الرابع: الأصل العقلاني، فإن العام قبل التخصيص ظاهر في الشمول، وبالتخصيص خرجت بعض الأفراد منه، ويبقى الباقي على ظهوره؛ لأن الأصل يقضي ببقاء ما كان على ما كان ما لم يثبت العكس.

وأما القائلون بعدم الحجية فاستدلوا بحكم العقل.

وتقريره: أن العام موضوع للشمول والاستيعاب، والتخصيص أفاد استعماله في غير ما وضع له، فيكون استعماله في الأفراد الباقية مجازياً، وحيث إن مراتب المجاز متعددة وهي متساوية بالقياس إلى العام لا يمكن حمله على أحدها؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، ولازم ذلك هو الإجمال وعدم الدلالة على شيء منها<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) انظر الأحكام: ج ٢، ص ٤٤٥؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٢٧.

(٣) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ١٣٢؛ الأحكام: ج ٢، ص ٤٤٦.

وأجيب عنه بأجوبة:

**الأول:** دعوى وجود المرجح؛ لأن استعمال العام في الباقي يكون من جهة أنه أقرب المجازات إلى الحقيقة على ما قرره الأدباء من وجوب حمل اللفظ على أقرب المجازات إذا تعذر استعماله في معناه الحقيقي، نظير استعمال لفظ أسد في البطل مجازاً، إلا أنه يحمل عليه من جهة الشجاعة؛ لأنها أقرب أوصاف الأسد كالبحر والقوة والقسوة ونحوها، والأقربية توجب الظهور، وهذا ما ينطبق هنا أيضاً؛ لأن استعمال العام في عموم الباقي أقرب إليه من استعماله في الأفراد الأقل، فيكون أقوى ظهوراً منها؛ لذا يحمل عليه.

**الثاني:** عدم تسليم أن استعمال العام في الأفراد المتبقية مجازي، فإن لقائل أن يدعي أنه استعمال حقيقي أيضاً.

**وتوضيح ذلك:** أن العموم معناه السريان والشمول على ما عرفت من تعريفه، والشمول لا ينحصر بفرد دون آخر، ولا بمجموعة من الأفراد دون غيرها، بل ينطبق على جميع أفراد انطباقاً انحلالياً على نحو الاستغراق، وعليه فإن استعماله في جميع الأفراد والمراتب يكون فيما وضع له؛ إذ لا يوجد حد معين للشمول لا من جهة الزيادة ولا من جهة القلة، وهذا ما يشهد له الفهم العرفي، فإن (أكرم العلماء إلا الفساق) لا يعني أن استعماله في العدول استعمال مجازي، بل هو حقيقي؛ لأن العدول هم أيضاً ممن وضع لهم لفظ العام واستعمل فيهم، فيخرج موضوعاً عن المجاز.

والثالث: إذا سلّمنا المجازية كما ذهب إليه المشهور فإنه لا يضر في الحجية؛ لأن المعيار هو إحراز الظهور بعد التخصيص، ولا كلام في أن العام بعد التخصيص ظاهر في شموله لسائر الأفراد المتبقية، وما دام لم يثبت دليل يمنع من العمل به وجب الأخذ به لوجود المقتضي وانعدام المانع. فحجية العام في الباقي تستند إلى الظهور، ولا يضر بعد ذلك إثبات أن الظهور ناشئ من الاستعمال الحقيقي أو من المجازي.

وأما القول الثالث فاستدلوا له بالظهور، بدعوى أن المخصص المتصل لا يمنع من ظهور العام في الباقي ولو ظهوراً ثانوياً، بخلاف المخصص المنفصل، ولعل من هنا قال بعضهم بجواز تخصيص الأكثر إذا كان المخصص متصلاً<sup>(١)</sup>؛ لأن المخصص المتصل ليس مخصصاً للعام، بل مضيقاً من ظهوره في بادئ الأمر، فهو من قبيل قولهم: (ضيق فم البئر) أي أوجدها ضيقة، ويمكن تقريبه بالتخصيص بالاستثناء كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجُهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾<sup>(٢)</sup> فإن صدر الآية عام يفيد شمول الحكم لكل قول بالسوء، إلا أن الاستثناء فيه قيد ظهوره في بادئ الأمر بغير المظلومين، ففي الآية لا يوجد عموم دخل عليه التخصيص، وإنما وجدت الدلالة من أول الأمر ضيقة.

(١) نسب هذا القول إلى ابن الحاجب، انظر المختصر وشرحه: ص ٢٤٩؛ مطروح

الأنظار: ج ٢، ص ١٣٣.

(٢) سورة النساء: الآية ١٤٨.

وأما إذا كان المخصص منفصلاً فإنه يوجب إجمال العام لاختلال ظهوره بالتخصيص، ووجه المناقشة فيه ظاهرة؛ لأن هذا التفصيل لا يبتني على فهم عرفي أو طريقة شرعية، فإن العرف لا يفرق في ظهور العام بعد التخصيص بين المخصص المتصل والمنفصل. نعم انعقاد الظهور في المخصص المتصل اسرع من انعقاده في المخصص المنفصل، إلا أنه لا يوجب إجمال العام في المخصص المنفصل، كما أن الشارع كثيراً ما استند في أحكامه على عموم العام بعد التخصيص المنفصل، وعامله معاملة المخصص المتصل، فدعوى الظهور في الأول دون الثاني مخالفة لطريقته، ويمكن التمثيل له بعموم وجوب الوفاء بالعقود المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup> وقد تعرض إلى أكثر من تخصيص منفصل، كالربا والغرر ونحوهما؛ إذ نصت النصوص الخاصة على حرمة العقد الربوي والغري، وقد خصصت عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وبعد ذلك أوجب الشارع الوفاء بكل عقد لا يتضمن هذه المحظورات، ولولا ظهور العام في عمومه بعد التخصيص لم يكن وجه لهذا الحكم.

والحاصل: أن الصواب الذي يتوافق مع الظهور وطريقة الشارع وسيرة العقلاء هو أن العام بعد التخصيص يكون حجة في الأفراد الباقية لوجود مقتضي وانعدام المانع.

---

(١) سورة المائدة: الآية ١.

وبعد هذا لا يضر الخلاف الطويل الواقع بين الأصوليين في أن اطلاق لفظ العام بعد التخصيص على الأفراد المتبقية إطلاقاً حقيقي أو مجازي؛ إذ اختلفوا فيه إلى أقوال ربما بلغت العشرة<sup>(١)</sup>، إلا أنها حيث لا تضر في الظهور وأن الغرض المهم للفقهاء هو إحراز الظهور نستغني عنه وإن كنا من حيث النتيجة نميل إلى أن إطلاقه على المتبقي إطلاقاً حقيقي. نعم لو كان معنى العموم هو الشمول بقيد الشمولية التامة التي لا تستثني أحداً صح مسلك المشهور؛ لأنه سيكون مجازاً بعد التخصيص.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢١٦-٢١٧؛ الإحكام: ج ٢، ص ٤٣٩-٤٤٠.



## المبحث الثاني في مفهوم الخاص والتخصيص وشروطها وأحكامها

- ويشتمل على مطالب:
- المطلب الأول: في الخاص والتخصيص وأصنافه
- المطلب الثاني: في شروط التخصيص
- المطلب الثالث: في وجوب الفحص عن المخصص وفروعه
- المطلب الرابع: في صور التخصيص وأحكامه





## المطلب الأول: في الخاص والتخصيص وأصنافه

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في مفهوم الخاص

الخاص لغة وعرفاً نقيض العام، والخصوص نقيض العموم. يقال خص الشيء خصوصاً أي أثره وقدمه على غيره، وتخصص أي انفرد، ومنه قولهم الخواص في مقابل العوام، وهم الذين يستخلصهم الشخص لنفسه، والتخصص في العلم أي الانفرد به بحثاً ومعرفة<sup>(١)</sup>، وفي الاصطلاح يطلق الخاص على الدليل الذي يدخل على العام ويستثني منه بعض أفراده حكماً، وسمي خاصاً؛ لأنه يؤثر بعض أفراد العام بحكم يميزه عن أحكام سائر أفراده. نظير استثناء العالم الفاسق عن وجوب إكرام العلماء، ويسمى هذا الاستثناء الحكمي بالتخصيص في مقابل التخصص الذي هو استثناء موضوعي للأفراد عن حكم العام، نظير استثناء الجاهل عن وجوب إكرام العلماء لعدم دخوله موضوعاً فيهم، ولا كلام في أن رحي الاجتهاد تدور في الكثير من المسائل على العمومات وتخصيصاتها؛ إذ إن الكثير من أدلة الاحكام وردت بلسان العموم ثم خصصت حتى ذاع واشتهر القول بينهم: (ما من عام إلا وقد خص) لا سيما أدلة الكتاب العزيز، فإن أكثر آيات الاحكام فيه عامة، وقد خصص العديد منها بالمخصص القرآني،

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ٢٨٥، (خص)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ١٦٨، (خصص)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ٢٣٨، (خص).

والأكثر خصص بالروايات الشريفة، ومن هنا تنشأ أهمية البحث في تخصيص العام وكيفية تخصيصه؛ إذ لا يمكن للفقهاء أن يكون فقيهاً من دون أن يعرف العام ومخصصاته وأنحاء التخصيص.

## الأمر الثاني: في تخصيص العام

يتخصص العام بمخصصين:

أحدهما: المخصص المتصل، والمراد به أن يتصل بذكر الدليل العام قرينة توجب انصراف الكلام إليها، سواء كانت هذه القرينة لفظية كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾<sup>(١)</sup> فإن صدر الآية يدل على حرمة أكل أموال الناس بنحو مطلق، إلا أن الاستثناء بعده قيّد الحرمة بصورة عدم الرضا، فأفاد جواز الأكل إن وقع برضا الطرفين.

أو قرينة لبية كحكم العقل بأن تحريم الأمهات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> خاص بالجماع لا عموم المعاشرة وإن كانت الآية عامة من حيث دلالتها، فحكم العقل هنا قرينة لبية بحكم القرينة اللفظية المتصلة توجب انصراف الكلام إلى التحريم الخاص لا غير.

وثانيهما: المخصص المنفصل، والمراد به أن يلحق العام دليل أو قرينة منفصلة عن العام تخصص دلالاته العامة، سواء كانت القرينة لفظية كما في

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٣.

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْهُمَا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا﴾<sup>(١)</sup> فإن عمومه يشمل كل ما تطيب نفس الرجل به من النساء، إلا أن قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾<sup>(٢)</sup> الوارد في سياق تحريم جملة من النساء خصص العموم، واستثنى منه الجمع بين الاختين وإن طاب.

أو كانت القرينة لبية كالإجماع القائم على اختصاص خيار الحيوان بالمشتري دون البائع، مع أن ظاهر بعض الأدلة كصححة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أن الخيار يثبت لصاحب الحيوان، الظاهر في أنه يثبت لمن يملك الحيوان بائعاً كان أو مشترياً؛ إذ ورد فيها: ﴿البيعان بالخيار حتى يتفرقا، وصاحب الحيوان ثلاث﴾<sup>(٣)</sup> ومثل ذلك يستفاد من صححة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿المتبايعان بالخيار ثلاثة أيام في الحيوان﴾<sup>(٤)</sup> وظاهره ثبوت الخيار للثنتين معاً، إلا أن الإجماع المحكي عن جمع من المتقدمين والمتأخرين خصصه بالمشتري دون البائع<sup>(٥)</sup>.

(١) سورة النساء: الآية ٣.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٣) انظر الكافي: ج ٥، ص ١٧٠، ح ٤، ح ٥، وفيه: ﴿البيعان بالخيار حتى يفرقا، وصاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيام﴾؛ الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب الخيار، ص ١١، ح ٢٨٠٢٣.

(٤) التهذيب: ج ٧، ص ٢٤، ح ٩٩؛ الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب الخيار، ص ١٠، ح ٢٥٠٢٣.

(٥) انظر مسالك الأفهام: ج ٣، ص ٢٠٠؛ رياض المسائل: ج ٨، ص ٢٩٣-٢٩٤؛ جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٢٤.

ونستنتج مما تقدم نتائج ثلاث:

**النتيجة الأولى:** أن الدليل الخاص يتقدم على الدليل العام ويخصه، سواء كان متصلاً أو منفصلاً، وسواء كان المخصص لفظياً أو لبيئاً، فيفيدنا قاعدة كلية توجب حمل العام على الخاص في كل مورد تعارضاً فيه.

**النتيجة الثانية:** أن الدليل العام يكون حجة في الأفراد المتبقية بعد التخصيص؛ لاقتضاء ضرورة الحكمة؛ إذ لو أراد الشارع الحكم الخاص من أول الأمر ولم يرد العام في الأفراد المتبقية لكان الجعل بصيغة العموم لغواً، ولا سبيل لموافقة الحكمة إلا بالقول بأن العام بعد التخصيص يكون حجة في الباقي، بل وللظهور؛ لأن العام ظاهر في العموم، واستثناء بعض الأفراد منه لا يخل بظهوره في الباقي.

**النتيجة الثالثة:** أن تقدم الخاص على العام يعود لسببين:

أحدهما: الظهور؛ لأن العام قبل التخصيص كان ظاهراً في العموم والشمول، والخاص له ظهور في الخصوص، إلا أن ظهور الخاص في الخصوص أقوى من ظهور العام في الشمول؛ لأنه نص، والأظهر يتقدم على الظاهر بحكم العرف، ووجه تقدمه هو أن الخاص كاشف عن المراد الجدي للمولى في مدلول العام والخاص.

ثانيهما: حكم العقل، فإن وقوع التعارض بين دلالة العام ودلالة الخاص في بعض الأفراد لا يرتفع عقلاً إلا بأحد خيارات:

**الأول:** أن نلتزم بترك العمل بكلا الدليلين وبطلانه ظاهر.

**الثاني:** أن نلتزم بالعمل بهما كلاً على انفراد وهو تناقض؛ لانها متعارضان.

والثالث: أن نلتزم بالعمل بالعام ونترك الخاص، وهو باطل؛ لاستلزامه لغوية الخاص، والإعراض عن العمل بالحجة بلا وجه. بل يستلزم التشريع.

والرابع: أن نلتزم بالعمل بالخاص ونترك العام، وهو كالسابق.

فلم يبق إلا أن نلتزم بالجمع بين الدليلين، وطريقة الجمع هو التخصيص بأن نعمل بالخاص في مورد دلالاته، ونعمل بالعام في الأفراد غير المخصصة، وهذا هو السبيل الوحيد الذي يحرز به فراغ الذمة وامتنال أوامر المولى.

### الأمر الثالث: أصناف التخصيص

قد عرفت أن التخصيص يقع على نحوين هما التخصيص المتصل والتخصيص المنفصل، ولكل واحد من التخصيصين صيغ وأصناف متعددة، لعل تناولها - ولو موجزاً - يهيم الفقيه في مقام الاستنباط، ويهم الطالب في مقام التعليم والتعلم:

#### أولاً: أصناف التخصيص المتصل

يقع التخصيص بالمخصص المتصل بصيغ متعددة:

منها: الاستثناء، فإن صيغة الاستثناء في الاحكام تمنع من انعقاد الظهور في العموم وتخصصه عرفاً، سواء كان استثناء جملة من جملة كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ

مِّنْكُمْ<sup>(١)</sup> فَإِنِ الْمُسْتَنَى شَيْءٌ وَاحِدٌ وَهُوَ أَكَلَ الْمَالَ بِالْتِرَاضِيِّ، وَالْمُسْتَنَى مِنْهُ عَامٌ يَشْمَلُ أَكْلَ الْمَالَ بِالْتِرَاضِيِّ وَبَعْدَمَهُ.

أو كان الاستثناء لجملة من جمل متعددة كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾<sup>(٢)</sup> إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ<sup>(٣)</sup> ونلاحظ أن جزاء القذف الذي ذكرته الآية عبارة عن ثلاث عقوبات هي: الجلد، ورد الشهادة، والفسق، وقد استثنى من ذلك صورة التوبة؛ إذ قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾<sup>(٤)</sup> فرفعت عنهم العقوبة.

وظاهر الاستثناء أنه يعود على جميع العقوبات الثلاث إلا أن إجماع الفقهاء على أن القاذف يجلد ولا يسقط عنه العقاب بالتوبة؛ لأنه حق تأديبي عام<sup>(٥)</sup> خصص الاستثناء بالشهادة والفسق، فدل على أن شهادة القاذف وفسقه يسقطان بالتوبة دون الجلد. هذا على رأي الامامية، وهو المروي عن أئمة الهدى عليهم السلام<sup>(٦)</sup> خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه فذهبوا إلى أن الاستثناء يعود على الجملة الأخيرة وهو الفسق، وأما شهادته فلا تقبل حتى بعد التوبة<sup>(٧)</sup>.

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٢) سورة النور: الآيتان ٤-٥.

(٣) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٦٩.

(٤) انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٢٢، تفسير الآية المزبورة.

(٥) مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٢٢، تفسير الآية المزبورة؛ وانظر تهذيب الوصول:

ص ١٤٢؛ أصول الفقه (للزلمي): ص ٣٥٥.

ومنشأ هذا الاختلاف هو ظهور التخصيص المتصل في عوده للجملتين الأخيرة وقبل الأخيرة معاً أم للأخيرة فقط.

ومن الواضح أن الظهور العرفي لا تحكمه ضابطة واحدة؛ لرجوعه إلى الوجدان، ففي بعض الموارد يستظهر عود التخصيص على الجميع كما لو قال: أكرم العلماء وقلد الفقهاء وأطعم الفقراء إلا الفاسق، وفي بعضها الآخر قد يستظهر العود على البعض، وسيأتي له مزيد بيان.

ومنها: الشرط، فإن تقييد الجملة العامة بشرط يفيد حصر الحكم به كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾<sup>(١)</sup> ومنطوق الآية دال على توجه الخطاب بوجوب بعث الحكمين إلى المجتمع كالأسرة والأقارب وليس إلى ذات الزوجين.

وهو بحسب الحكم الأولي لا يجوز؛ لاستلزامه التصرف في سلطنة الزوجين على نفسيهما، إلا أنه بحسب الحكم الثانوي التعبدي جاز، بل وجب وتقيّد بصورة خوف الشقاق والعداوة بينهما لا مطلقاً، وهو استثناء من حرمة المبادرة إلى التحكيم بينهما من دون الخوف؛ بداهة أن التحكيم يستلزم التضييق من سلطة كل واحد منهما على نفسه، وهذا بالعنوان الأولي لا يجوز.

ونلاحظ أن ذكر الشرط في الآية خصص دلالة الحكم العام وهو جواز بعث الحكمين بصورة خوف الشقاق، وأما في غير ذلك فإنه لا يجوز بل

(١) سورة النساء: الآية ٣٥.

يترك الأمر إلى الزوجين يتفاهمان فيه؛ لأن التحكيم يستلزم إعطاء الولاية للحكمين على الزوجين، وهذا ما لا يجوز إلا للضرورة.

ومنها: الصفة، فإن توصيف الموضوع يوجب عرفاً تخصيص الحكم بالصفة كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾<sup>(١)</sup>.

فإنه رفع وجوب الجهاد عن العجزة وهم الضعفاء والمرضى والفقراء الذين لا يملكون نفقة أنفسهم أو نفقة الجهاد ووسائله من باب التخصيص للحكم العام الذي أوجب الجهاد على الجميع، وذات الكلام يقال في تخصيص نفي السبيل بالمحسن، فإن ما يتلفه غير المحسن أو ما ينزله من ضرر يضمنه؛ لأن نفي السبيل تعلق بالمحسن لا بغيره.

ومنها: الغاية، فإن تعليق الحكم على غاية معينة يوجب انتهاء أمده بحصول الغاية، كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾<sup>(٢)</sup> فالآية جعلت أمد حرمة الجماع ينتهي بحصول الطهارة بالنقاء من الدم بناء على التخفيف في القراءة، أو الطهارة بالاعتسال بناء على التشديد.

ونلاحظ أن (حتى) قرينة متصلة بالكلام منعت من إطلاق الحرمة في الآية، وخصصته بصورة الحيض لا غير.

(١) سورة التوبة: الآية ٩١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.



منها: كل قرينة متصلة توجب انصراف اللفظ إليها، أو تمنع من انعقاد الإطلاق أو العموم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(١)</sup> فإن كلمة (بمثل) قيدت جواز رد العدوان بمثله، فإذا تجاوزه حرم، ومعنى المثلية أن يكون مثله في المقدار والجنس والصفة<sup>(٢)</sup>؛ لأن الرد لا يخلو إما أن يكون قصاصاً أو عقاباً ردعياً، ولا يصح ذلك إلا أن يكون بالمثل، ولو زاد كانت الزيادة ظلماً.

ومن القرائن المتصلة (الباء) في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾<sup>(٣)</sup> فإنها ظاهرة في السببية، فتدل على أن علة قيمومة الرجل على المرأة تعود لأمرين:

أحدهما: زيادة الفضل في القوة والطاقة البدنية والعقلية، وهو تفضيل إلهي لغرض تدبير أمور العائلة ثم المجتمع ضمن موازين العقل الصحيحة في مقابل التفضيل الإلهي للمرأة في تدبير أمور الأولاد والتربية الصالحة ضمن موازين العاطفة والمحبة الصحيحة، وبهما يتم التوازن النفسي والعقلي للأولاد.

وثانيهما: الإنفاق، فإن الرجل الذي اتسم بالقيمومة كلف بالإنفاق في المهر والمعيشة اليومية للزوجة والأولاد، والسبب الأول حقيقي واقعي ناظر إلى طبيعة الرجال وطبيعة النساء في التكوين، والثاني شرعي تعبدي

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٣، تفسير الآية المزبورة.

(٣) سورة النساء: الآية ٣٤.

ناظر إلى الواجب في مقابل الحق، فحيث ثبت للزوج حق على الزوجة في الطاعة ثبت عليه واجب بالإنفاق، ومن خلال ذلك يظهر أن حق القيمومة الشرعي يثبت للزوج ما دام ملتزماً بواجباته الشرعية في الإنفاق، فإذا تخلف عن واجبه سقط حقه الشرعي في القيمومة كالفراش ونحوه، ونلاحظ أن (الباء) في الآية خصصت عموم القيمومة بصورة التزام الرجل بالنفقة.

والحاصل: أن المخصص المتصل ليس له حالة واحدة، وإنما يرجع في كل جملة إلى القرينة المحتفة بالكلام التي تمنع من انعقاد العموم فتخصصه في بعض الأفراد أو الحالات.

### ثانياً: أصناف التخصيص المنفصل

تخصيص العام بالمخصص المنفصل يتم بنحوين هما: المخصص اللفظي والمخصص اللبي:

أما تخصيص العام بالمخصص اللفظي فله أصناف متعددة، وأهمها أربعة: الأول: تخصيص العموم القرآني بالخاص القرآني.

وهو ممكن عقلاً، بل واقع شرعاً؛ لوجود مقتضي وانعدام المانع، وشواهدة الشرعية عديدة:

منها: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(١)</sup> فإن المطلقات جمع محلى باللام يفيد وجوب العدة على جميع المطلقات بنحو

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

العموم الاستغراقي، ومدتها ثلاث حيضات أو طهارات على الخلاف في تفسير القرء، إلا أن هذا الحكم العام خصصته الآيات الأخرى التي استثنت مجموعة من النساء بإسقاط وجوب العدة عنهن:

مثل غير المدخول بها من النساء؛ إذ خصصها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾<sup>(١)</sup> كما أسقطت عن بعضهن كالحامل العدة بالإقراء، وقيدتها بوضع الحمل؛ إذ قال تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾<sup>(٢)</sup> كما أوجبت العدة على اليائس والصغيرة التي لا تحيض ومثلها تحيض بالشهور لا بالأقراء. قال تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَيْسُنَ مِنَ الْمُحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ﴾<sup>(٣)</sup> والريبة التردد في الدم الخارج من اليائسة، وأنه دم حيض أم استحاضة، أو انقطع عنها الدم ولا تدري أن سببه بلوغ سن اليأس أم لعارض على الخلاف الواقع بينهم<sup>(٤)</sup>.

ونلاحظ من مجموع الآيات أن العام القرآني الذي أوجب العدة بالأقراء على عموم المطلقات ابتلي بالتخصيص في أكثر من مورد، وهذا التخصيص منفصل لا متصل من حيث حقيقته، إلا أنه من حيث النتيجة واحد.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤٩.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٤) انظر مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٤، تفسير الآية المزبورة.

الثاني: تخصيص العام القرآني بالسنة المقطوعة، والمراد بها الخبر المتواتر أو خبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، ولا نزاع بين الأصوليين في إمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً، والوجه فيه أن السنة المقطوعة والقرآن كلاهما مقطوع السند، وكلاهما من حيث الدلالة يخضعان لمعايير الدلالة اللفظية، فتعود دلالتهما إلى النص والظهور والإجمال.

فإذا كانت السنة المقطوعة أقوى دلالة من دلالة العام القرآني كانت مخصصة له، لوجود المقتضي وانعدام المانع، والشواهد عليه كثيرة:

منها: تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ﴾<sup>(١)</sup> بمثل قوله ﷺ: ﴿لا ميراث للقاتل﴾<sup>(٢)</sup> وقوله ﷺ: ﴿لا يتوارث أهل ملتين﴾<sup>(٣)</sup> فإن الخبرين الشريفين إما من الاخبار المتواترة لفظاً أو المتواترة معنى. فلذا يحكم بعدم توريث الأخ القاتل والكافر، وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع في تخصيص القرآن للسنة المقطوعة، فقد اختلفوا فيه إلى قولين، فمنعه قوم وأجازه آخرون<sup>(٤)</sup>.

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) الكافي: ج ٧، ص ١٤١، ح ٥؛ التهذيب: ج ٩، ص ٣٧٨، ح ١٣٥٢؛ الوسائل: ج ٢٦، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، ص ٣٠-٣١، ح ٣٢٤١٧، ح ٣٢٤٢٢.

(٣) الكافي: ج ٧، ص ١٤٢، ح ١؛ الدعائم: ج ٢، ص ٣٨٥، ح ١٣٦٩؛ الاستبصار: ج ٤، ص ١٨٩، ح ٧٠٦؛ التهذيب: ج ٩، ص ٣٦٦، ح ١٣٠٢؛ الوسائل: ج ٢٦،

الباب ١ من أبواب موانع الإرث، ص ١٥، ح ٣٢٣٨٦، ح ٣٢٣٨٧، ح ٣٢٣٨٩.

(٤) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٢؛ الإحكام: ج ٢، ص ٥٢٤.

والظاهر أن القول بجوازه من حيث المانع غير بعيد؛ لعدم وجود مانع عقلي أو شرعي يحول دونه، كما أن القول بجوازه من حيث المقتضي غير بعيد على ما يستفاد من الأدلة الخاصة التي جعلت الرجوع إلى القرآن وعرض الحديث عليه من أمارات وثيقة الخبر واعتباره، فضلاً عن الأدلة التي قرنت القرآن والسنة فضلاً عن الآيات التي ساوت بينهما، وجعلت قول النبي ﷺ من الوحي.

فالقول بجوازه عقلاً غير بعيد، وإنما الكلام في وقوعه شرعاً، والأمر بحاجة إلى تتبع واستقراء، وربما يمكن التمثيل له بتخصيص قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾<sup>(١)</sup> لعموم النبوي الشريف: ﴿لا ضرر ولا إضرار في الإسلام﴾<sup>(٢)</sup>.

بتقريب: أن رد العدوان إضرار من حيث الموضوع، إلا أن الآية حيث أجازته خصص النفي العام، فتأمل.

الثالث: تخصيص العام القرآني بالسنة الظنية.

وقد اختلفوا في جوازه وعدمه إلى قولين، فذهب أكثر الأصوليين من الفريقين إلى الجواز<sup>(٣)</sup>، وهو الصواب؛ لوقوعه كثيراً في الشرع، وقامت عليه سيرة المشرعة من الفقهاء والمفسرين منذ زمان المعصومين ﷺ إلى

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٢) الفقيه: ج ٤، ص ٢٤٧، ح ٥٧١٨.

(٣) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩٨؛ المعالم: ص ١٩٥؛ الإحكام: ج ٢، ص ٥٣٥.

يومنا هذا؛ إذ لا يتأملون في تخصيص العمومات القرآنية إذا عارضها خاص من السنّة الشريفة من دون أن يفرقوا بين السنّة المقطوعة أو الظنية، بل قامت عليه ضرورة الفقه، ومن الشواهد عليه تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> بما روي عنه ﷺ: ﴿ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت﴾<sup>(٢)</sup> إذ خصص عموم حلية البيع فحرم بيع الخمر والكلب.

الرابع: تخصيص السنّة بالسنّة.

والأمر فيه من حيث الجواز والوقوع في أدلة الشريعة مما لا خلاف فيه، والمعروف من طريقة الفقهاء أنهم لم يفرقوا في ذلك بين السنّة المقطوعة والمظنونة، فكلما وجدوا دليلاً عاماً دخل عليه الخاص خصصوه من دون فرق بين أن يكون الخاص من السنّة المقطوعة أو المظنونة، ولعل الوجه في ذلك يعود لسببين:

أحدهما: أنهم لاحظوا قوة ظهور الخاص مطلقاً، بل صرح بعضهم بأن الخاص نص والعام ظهور<sup>(٣)</sup>.

وثانيهما: أنهم التزموا بالقاعدة العقلية فيه؛ إذ لو لم يحملوا المسألة على التخصيص لوجب إلغاء أحد الدليلين وهو باطل.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) التهذيب: ج٧، ص١٣٥، ح٥٩٩؛ الوسائل: ج١٧، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ص٢٢٥، ح٢٢٣٨٨.

(٣) الأصول العامة: ص٨٩؛ منتقى الأصول: ج٧، ص٣٥٠.

وبذلك نعرف أن قوة السند في الحديث المتواتر لا توجب تقدمه على الخبر الواحد ظني السند؛ لأن المعيار في التخصيص والجمع الدلالي هو قوة ظهور الدلالة لا قوة السند على ما ستعرفه مفصلاً فيما يأتي من مباحث.

وأما تخصيص العام بالمخصص اللبي فلا نزاع بين الأصوليين في أن المخصص اللبي يخص القرآن والسنة، ونعني بالمخصص اللبي كل ما ليس بلفظ من الأدلة المخصصة، فيشمل مثل الاجماع والعقل والسيره العقلائية والمشرعية ومرتكزات المشرعة والفطرة ونحوها؛ لرجوعها إلى لب الإنسان، وهو عقله وجوهره على ما يفيد معنى اللب لغة وعرفاً<sup>(١)</sup>.

وقد كثر تخصيص الأدلة الشرعية العامة بالمخصصات اللبية في أبواب الفقه المختلفة، ويمكن أن نستشهد له بشواهد عديدة:

منها: تخصيص العقل لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(٢)</sup> فإنه شامل لجميع المكلفين، والعقل استثنى منه ثلاث طوائف وهم: الصبيان والمجانين والعاجزون؛ لأن القرينة العقلية توجب حمل التكليف الشرعي على العقلاء البالغين القادرين لا غير؛ لأن تكليف غيرهم لغو، فإن المجنون لا يدرك التكليف، وغير البالغ مثله، والعاجز لا يقدر على الامتثال، ولذا لا مناص من التخصيص؛ لأن حمل الدليل على عمومه ينافي الحكمة. هذا بناء على عدم وجود أدلة لفظية خاصة تخصص

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٩٠٠، (لب)؛ مفردات الراغب: ص ٧٣٣، (لب)؛

مجمع البحرين: ج ٢، ص ١٦٤-١٦٥، (لب).

(٢) سورة البقرة: الآية ٤٣.

الاحكام بالبالغين العقلاء، أو قلنا بأن مثل دليل: ﴿رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم﴾<sup>(١)</sup> ونحوه منصرف إلى الجنائيات فلا يشمل العبادات.

ومنها: تخصيص السيرة لعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾<sup>(٢)</sup> فإن الجلابيب جمع مضاف يفيد العموم، فتشمل كل ملاءة تستر المرأة بها رأسها وصدرها وسائر جسدها على ما يفيد معنى الجلابيب لغة<sup>(٣)</sup>، فالمعيار بحسب إطلاق الآية وعمومها هو صدق الجلابيب بغض النظر عن ضيقه وسعته، وبغض النظر عن كونه شفافاً يحكي ما تحته أو سميكاً، إلا أن سيرة المشرعة خصصت هذا العموم بما كان فضفاضاً سميكاً لا يلتصق على جسد المرأة، ولا يكشف البشرة.

ومثل ذلك يقال في تخصيص السيرة للسنة الشريفة، ولعل من الشواهد عليه قاعدة (الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم وحقوقهم)<sup>(٤)</sup> فإنها بعمومها أو إطلاقها تفيد سلطنة كل إنسان على نفسه، فله أن يتصرف كما

(١) الخصال: ص ١٧٥، ح ٢٣٣؛ وانظر الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٥، ح ١٨؛ عوالي اللآلي: ج ٣، ص ٥٢٨، ح ٣، وفيه: ﴿رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ﴾.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٥٩.

(٣) انظر لسان العرب: ج ١، ص ٢٧٣، (جلب)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٣، (جلب)؛ وانظر مفردات الراغب: ص ١٩٩، (جلب).

(٤) انظر عوالي اللآلي: ج ٢، ص ١٣٨، ح ٣٨٣؛ ج ٣، ص ٢٠٨، ح ٤٩؛ الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٣٥.



يشاء من حيث اللباس ولونه، ومن حيث حلق اللحية أو إطلاقها، وهكذا باقي الشؤون الخاصة، إلا أن سيرة المشرعة قامت على تحريم حلق اللحية على الرجال - بناء على انحصار دليل الحرمة بالسيرة - فلولا السيرة لأمكن التمسك بعموم السلطنة من جهة إطلاق اللحية أو حلقها.

ومنها: تخصيص الاجماع لعمومات قوله تعالى: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup> الدال على جواز الرجوع في أخذ الاحكام والفتاوى إلى أهل الذكر مسلمين كانوا أم غيرهم، ومؤمنين أم لا، وصيباناً كانوا أم بالغين، إلا أن الاجماع خصص هذا العموم، وحصر جواز الرجوع بالمسلمين المؤمنين بالغين على ما ذهب إليه جمع من الأعاظم<sup>(٢)</sup>، وقد مرت بعض الشواهد الأخرى عن ذلك.

والحاصل: أن المخصص المنفصل بنحوه اللفظي واللبّي إذا دخل على العام خصصه، ومنع من عمومه، إما لجهة قوة ظهوره كما في المخصص اللفظي، أو لجهة المنع من ظهور العام بحيث يوجب انصرافه عن غير معقد الاجماع، أو قيام السيرة أو حكم العقل، وفي كل الأحوال يكون المخصص حاكماً على العام ومتقدماً عليه.

وهذه هي النتيجة التي تكون في المخصص المتصل أيضاً، سوى أن المخصص المتصل يضيق من دائرة ظهور العام من أول الأمر، بخلاف المخصص المنفصل.

(١) سورة النحل: الآية ٤٣.

(٢) انظر مستمسك العروة: ج ١، ص ٤١؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨؛ بيان الفقه:

ج ٣، ص ٨.

## المطلب الثاني: في شروط التخصيص

لا يتخصص العام بأي من التخصيصين المتصل والمنفصل إلا بشروط:  
الشرط الأول: أن يكون للدليل العام ظهور في العموم بحيث يشمل جميع الأفراد المنصوية تحته، كما في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾<sup>(١)</sup> و: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup>.

الشرط الثاني: أن يكون للدليل الخاص ظهور في التخصيص وإلا امتنع.  
الشرط الثالث: أن يكون العام قابلاً للتخصيص، وإلا امتنع التخصيص، وحيثئذ ينبغي أن يؤول الخاص، أو يعرض عنه لغلبة العام عليه.  
وامتناع تخصيص العام يعود لأسباب أهمها ثلاثة:

السبب الأول: الامتناع العرفي المستند إلى قوة الظهور في العموم، فإنه إذا كان العام نصاً في العموم أو أقوى ظهوراً من الخاص أبي عن التخصيص عرفاً، وعلى هذا الأساس تمسك الاصوليون بالبراءة في الشبهات البدوية على الرغم من وجود أدلة معتبرة على لزوم مراعاة الاحتياط في الشبهات الحكمية.

---

(١) سورة النساء: الآية ٣٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

والسبب يعود إلى أن دليل البراءة مستند إلى عموم الرفع في قوله ﷺ: ﴿رفع عن أمتي تسع﴾ و«عد منها﴾ ما لا يعلمون<sup>(١)</sup> وهو يشمل الشبهات الوجوبية والتحريمية، كما يشمل الاحكام الوضعية والشبهات الموضوعية؛ لمكان (ما) الموصولة الدالة على العموم.

بينما دليل الاحتياط مستند إلى مثل رواية عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله ﷺ إذ قال: ﴿إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم﴾<sup>(٢)</sup> ونلاحظ أن الحديث يوجب الاحتياط في الشبهات الحكمية أو في الشبهات التحريمية منها، بينما حديث الرفع يشمل كل الشبهات التكليفية والوضعية، فيكون حديث الاحتياط أخص، والقاعدة تقتضي التخصيص إلا أنهم قالوا بتقديم حديث الرفع المثبت للبراءة على حديث الاحتياط المثبت لعدمها، وذلك يعود لأمرين:

---

(١) الخصال: ج ٢، ص ٤١٧، ح ٩؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٩، ح ٢٠٧٦٩.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٦٨، ح ١٠؛ الفقيه: ج ٣، ص ١٠، ح ٣٢٣٣؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٠٢، ح ٨٤٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٧، ح ٣٣٤٧٢.

أحدهما: قوة ظهور حديث الرفع في الحلية، بل هو كالنص في حلية الأحكام غير المعلومة، بينما حديث الاحتياط ظاهر في لزوم مراعاة الاحتياط في الشبهات، والأقوى ظهوراً يتقدم على الأضعف.

وثانيهما: حكم العقل؛ لأن حديث الرفع امتناني ورد لأجل التسهيل على العباد في الشبهات، والاحتياط مخالف للامتنان لما فيه من مشقة وإلزامات قد يصعب على العباد التزامها، ولا مناص من حل تعارض الحديثين بأحد حلين:

الأول: أن نحمل دليل الاحتياط على الاستحباب في الشبهات الحكمية، ويتأكد في التحريمية منها.

والثاني: أن نحمل دليل الاحتياط على الشبهات المحصورة بالعلم الإجمالي. كل ذلك رعاية للجمع الدلالي وحل التعارض.

ونلاحظ في ذلك كله أن إباء حديث الرفع عن التخصيص اضطرنا إلى تأويل الدليل الخاص الظاهر في الوجوب بالاستحباب، أو تضيق دائرته في الشبهات التي لا مجال للعمل فيها بدليل البراءة؛ لاستلزامه العلم بالمخالفة على ما قرره في باب الشبهات المحصورة.

والسبب الثاني: أن يمتنع عن التخصيص عقلاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(١)</sup> فإن تخصيص مثل هذا العام يستلزم التناقض والخلف، ومثله يقال في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ

(١) سورة النور: الآية ٤٥.

النَّارِ<sup>(١)</sup> فإن تخصيصه بوجه من وجوه التخصيص يستلزم التناقض في الآية؛ لأن ما كان ظلماً كان قبيحاً عقلاً وحرماً شرعاً، ولا يعقل أن يخصص حكم الركون إلى الظلم؛ لأنه يستلزم الانقلاب بتبدل القبيح إلى الحسن والحرام إلى الحلال.

والسبب الثالث: أن يمتنع عن التخصيص شرعاً؛ لاستلزامه التناقض في الشريعة كما في قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾<sup>(٢)</sup>. فإن ولاية النبي ﷺ على نفوس المؤمنين مما لا تقبل الاستثناء؛ لأنه يستلزم نقض غرض النبوة، كما أن حرمة أزواجه على المؤمنين نشأ من تنزيلهن بالتنزيل التعبدية منزلة الأمهات، وحرمة الأمهات على الأبناء مما لا يقبل الاستثناء شرعاً، ومن ذلك نعرف أن تخصيص العام يتوقف على قابلية العام للتخصيص، وإلا امتنع التخصيص. هذا أولاً.

وثانياً: أن القاعدة المشهورة بين الأصوليين القاضية بلزوم تخصيص العام متى ما تعارض مع الخاص ليست كلية؛ لإمكان تقديم العام على الخاص فيما إذا كان أقوى ظهوراً منه، أو ابتلي التخصيص بالمانع العقلي أو الشرعي.

الشرط الرابع: أن يقع تنافي بين حكمي العام والخاص، ولا يرتفع إلا بالتخصيص، ويحصل ذلك في موارد اجتماع حكم العام وحكم الخاص كالعقد الربوي، فإنه مشمول بعموم الحلية المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا

(١) سورة هود: الآية ١١٣.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٦.

بِالْعُقُودِ»<sup>(١)</sup> ومشمول بالحرمة بواسطة الدليل الخاص الذي حرم الربا في البيع، فيقع التنافي بين الحكمين فيه، ولا مخلص منه إلا باستثناء البيع الربوي من عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» إما لقوة ظهوره، أو لحكم العقل؛ لأن عدم التخصيص يستلزم إلغاء دليل حرمة الربا ولغوئته، وإنما ذكرنا هذا الشرط للإشارة إلى مسألة هامة وهي: أن حكم الخاص إذا اتفق مع حكم العام في الحقيقة يحمل الخاص على الأفضلية لا التخصيص، ومن هنا اشتهر بين الأصوليين أن التخصيص يتوقف على التنافي بين حکمي الخاص والعام، ولا تنافي بين الحكمين المتفقين في الإثبات أو النفي، ويمكن تقريبه بالمثال التالي:

إذا قال المولى: (صل أرحامك) وقال: (صل أبويك وأخويك) فإنه لا تخصيص بينهما بأن نقول بوجوب صلة الأبوين والإخوة فقط دون غيرهم من الأرحام، وإنما يحمل الحديث الثاني على تأكيد الوجوب أو الأفضلية عند تزامم الصلة بينهم وبين غيرهم من الأرحام، فالجمع بين الدليلين يفيدنا وجوب صلة الأرحام بنحو عام، ويتأكد هذا الوجوب في صلة الأبوين والإخوة.

بخلاف ما لو قال: (لا تصل الكافر من أبويك وأخويك) فإنه يخص عموم (صل أرحامك) لا محالة، والمعيار في كل هذا بحيث نحمل الخاص على الأفضلية تارة وعلى التخصيص تارة أخرى هو الظهور العرفي.

(١) سورة المائدة: الآية ١.

الشرط الخامس: أن تكون النسبة بين العام والخاص هي العموم المطلق، وأما نسبة العموم من وجه فتارة تستلزم التخصيص وتارة لا. وتوضيح ذلك: أن تخصيص العام لا يكون قاعدة عامة إلا إذا كانت نسبة العام إلى الخاص نسبة العموم المطلق؛ إذ لا يبقى مجال سوى التخصيص إما بسبب قوة ظهور الخاص، أو بسبب اللازم العقلي؛ لأن عدم التخصيص يستلزم لغوية الدليل الخاص كما في مثل قوله ﷺ: ﴿الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً﴾<sup>(١)</sup> فإن عموم جواز الصلح خصص بالمخصص المتصل بما كان خالياً من التحليل والتحريم.

وكذا في مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر﴾<sup>(٢)</sup> فإنه يخصص قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٣)</sup> بالمخصص المنفصل. ونلاحظ أن التخصيص هنا أمر لا بد منه؛ إذ لا يمكن العمل بكلا الدليلين إلا به؛ لوقوع التنافي بين حكمي العام والخاص واجتماعهما في فرد واحد لطبيعة واحدة، وهو الصلح المحرم والبيع الغرري.

ولولا التخصيص يلزم لغوية المخصص في الحالتين، وإنما ذكرنا هذا الشرط لإخراج نسبة العموم من وجه، فإنه إذا كانت النسبة العموم من

---

(١) الكافي: ج ٧، ص ٤١٣، ح ١؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢٢٦، ح ٥٤١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب آداب القاضي، ص ٢١٢، ح ٣٣٦١٨.  
(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ٥٠، ح ١٦٨؛ الوسائل: ج ١٧، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، ص ٤٤٨، ح ٢٢٩٦٥.  
(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

وجه فليس بالضرورة يقع التخصيص، بل قد يندرجان في دلالة النهي على الفساد، وقد يندرجان في مباحث التعارض ثم التخيير أو التساقت والرجوع إلى الأصول اللفظية إن كانت، وإلاّ فالأصول العملية، وهذه نتيجة هامة ينبغي الالتفات إليها، ويمكن توضيحها بالمثال:

ففي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(١)</sup> نلاحظ أن النسبة بينهما هي العموم من وجه، ولهذا لا تكون النتيجة التخصيص؛ لأن حرمة الربا ليس بخاص بالقياس إلى البيع، بل كلاهما عام لرجوعهما إلى طبيعتين متغايرتين، ولكن يقع التنافي في موضع الاجتماع وهو البيع الربوي، فإن عموم حلية البيع تشمله، وعموم حرمة الربا تشمله أيضاً وحينئذ يدخل في صغريات قاعدة أن النهي عن المعاملة يقتضي فسادها أو لا؟

فمن التزم بالأول يحكم ببطالان البيع وإثم المتبايعين، ومن التزم بالثاني يحكم بالصحة مع إثم المتبايعين.

وربما يحكم بالتعارض إذا اندرجت في صغريات جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه بناء على شمول الأمر لكل حكم حلال، وشمول النهي لكل حكم محظور وحينئذ يرجح أحدهما إن التزمنا بالجواز وكان هناك ترجيح، وإلاّ حكمنا بالتساقت ونرجع إلى الأصول اللفظية كأصالة اللزوم بالعقود إن قلنا بها هنا، وإلاّ تمسكنا بالبراءة للشك في أصل التكليف، فتأمل.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.



وإن التزمنا بعدم الجواز فنعمل بضوابط الحكم بالامتناع التي قررناها في بحث جواز الاجتماع وعدمه، وقد قلنا هناك بلزوم ترجيح جانب الحرمة، ولازم ذلك هو الحكم ببطلان العقد؛ لما عرفت من أن مسألة جواز الاجتماع وعدمه تحقق موضوع اقتضاء النهي لفساد العبادة أو المعاملة.

الشرط السادس: أن يكون الخاص وارداً لغرض التخصيص، وإنما ذكرنا هذا الشرط لإخراج الخاص الذي يراد به العام، فإنه إذا ورد الخاص بهذا المعنى يحمل على المعنى العام ويبطل التخصيص، كما في صحيحة بن سنان: ﴿المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز﴾<sup>(١)</sup> فإن ظاهره إبطال الشرط المخالف للكتاب، إلا أنه يراد به الأعم، وهو كل ما يخالف الكتاب والسنة؛ لوحدة الملاك بينهما عرفاً، ونص الكتاب على وجوب اتباع السنة وعدم مخالفتها في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(٢)</sup> ومثله يقال فيما إذا أريد من اللفظ العام المعنى الخاص، فإنه لا يقبل التخصيص أيضاً؛ لأن العام يحمل على المعنى الخاص، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) التهذيب: ج ٧، ص ٢٢، ح ٩٣؛ الوسائل: ج ١٨، الباب ٦ من أبواب الخيار،

ص ١٦، ح ٢٣٠٤١.

(٢) سورة الحشر: الآية ٧.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

فإنه عام يدل على وجوب العدة على كل مطلقة، إلا أن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾<sup>(١)</sup> وإن كان في ظاهره يعود على المرجع العام إلا أنه أريد به الخاص - على ما دلت عليه القرائن - وهو المطلقات الرجعيات. أما غير المدخول بها واليائسة والصغيرة فلا، فلذا يحمل الوجوب على الرجعيات فقط، والسر في ذلك هو ما اتفقت عليه كلمة الأصوليين من أن المعيار في الدلالة اللفظية هو الإرادة الجدية لا الاستعمالية؛ بدهة أن الغرض المهم في مقام الطاعة والتنجيز والإعذار هو الاستجابة لإرادة المولى والامتثال لأوامره الجدية، وأما الالفاظ فليست إلا أدوات لتفهم العبد بمراد المولى، فإذا علم العبد بأن المولى يريد المعنى الخاص فلا يضره بعد ذلك أن وسيلة التفهم للمعنى الخاص هو اللفظ العام أو غيره، ومثل ذلك يقال فيما إذا ورد اللفظ عاماً وأريد به الخاص.

فصحة التخصيص تتوقف على إرادة المعنى الخاص من الدليل الخاص والمعنى العام من الدليل العام وإلا امتنع التخصيص.

الشرط السابع: أن لا يكون التخصيص قبيحاً عرفاً.

ذكرنا هذا الشرط هنا للإشارة إلى أن للتخصيص - لا سيما المنفصل - حداً ينبغي أن يتوقف عنده، وهو أن لا يكون قبيحاً عند العقلاء، والمعيار فيه هو أن يستلزم التخصيص استثناء الأكثر، فإن الخاص دليل طارئ على العام ورد لاستثناء بعض الأفراد منه حكماً وليس لإلغائه بالمرة، أو تعطيله

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

في أكثر أفرادها، فتجوز استثناء الأكثر يوقع في محذور لغوية التعميم في الدليل العام، وهو مناف لحكمة الحكيم.

وتوضيح ذلك: إذا قال المولى: (أكرم جميع العلماء) ثم خصصه بمخصص متصل أو منفصل فقال مثلاً: (إلا النحاة) وكان في البلد مائة من العلماء تسعون منهم نحاة فإن العرف يرى هجانة هذا التعبير وقبحه، أما هجانتة فلأنه ينافي الأساليب العقلائية في الحوار، وأما قبحه فلأن المعروف أن المولى الحكيم لا يخالف طريقة العقلاء في محاوراتهم، كما أنه منزه عن اللغوية في الكلام.

واستثناء الأكثر من الدليل العام يستلزم لغوية التعميم في الدليل، ولهذا ينبغي تقييد التخصيص بأن لا يكون مخرجاً لأكثر أفراد العام من تحت العموم، ومن هنا ذهب أكثر الأصوليين إلى وجوب بقاء جمع من الأفراد تحت عموم العام بعد التخصيص<sup>(١)</sup>، بحيث يعد التخصيص عملاً بكلا الدليلين.

وقد اختلفوا في تحديد المقدار اللازم بقاءه تحت العام إلى أقوال متعددة، فجماعة قالوا بوجوب بقاء جمع غير محصور، وجماعة قالوا ببقاء اثنين أو ثلاثة، وفصل ثالث بين التخصيص بالمتصل كاستثناء فأجاز بقاء الواحد، وفي المنفصل فأجاز بقاء جمع يقرب من مدلول العام، إلى غير ذلك من الأقوال<sup>(٢)</sup> التي لا يساعد عليها أسلوب عقلائي، ولا دليل عقلي، والتحقيق

(١) المعالم: ص ١٥٧.

(٢) انظر المعالم: ص ١٥٧؛ الفصول: ص ٢١٩؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٢٥٦؛

القوانين: ج ١، ص ٢٤٢.

يقتضي القول بجواز التخصيص إلى القدر الذي لا يعد استثناء لأكثر الأفراد عرفاً، وأما مقداره فلا يرجع إلى ضابطة واحدة، بل يختلف باختلاف المقامات والأحوال والأوضاع. نعم يجب أن لا يستلزم التخصيص الكثير قبلاً في الحكمة، أو هجانة في العرف، ونلاحظ هنا أن هذا الشرط يختلف عن الشروط الستة المتقدمة في المقتضي والمانع، فإن الشروط الستة تعود لمقتضي التخصيص، أما هذا فيعود إلى المانع.

والحاصل: أن تخصيص العام ليس كما قد يتصوره البعض حكم عام ينطبق في كل مورد ورد فيه عام وخاص، وإنما هو قانون عرفي وعقلي نلجأ إليه عند توفر شرائطه المتقدمة، فلو تخلف بعضها امتنع التخصيص، وعلينا أن نعمل بالعام ونؤول الخاص، أو تصل النوبة إلى التعارض، وحيثئذ يحتكم فيها إلى قانون التعارض لا الجمع الدلالي بالتخصيص.

وهذه مسألة هامة كثيراً ما تقع في محل ابتلاء الفقيه في مقام الاستنباط كان ينبغي التعرض لها هنا، وهذه الشروط قد يعدها البعض واضحة ولا تحتاج إلى بيان، ولذا لم يتعرض لها الأصوليون، ولم يتوقف عندها الفقهاء، إلا أن ذكرها في مقام التعليم والتعلم وشرح بعض تفاصيلها من الضرورات.

## المطلب الثالث: في وجوب الفحص عن المخصص وفروعه

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في وجوب الفحص عن المخصص

قد عرفت أن العام غالباً ما يبتلى بالتخصيص لاسيما في الكتاب والسنة، وقد اشتهر القول بينهم أن ما من عام إلا وقد خص، ومن هنا وقع البحث في وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام وعدمه، ويظهر أثر هذا الخلاف في صحة التمسك بأصالة العموم لدى الشك في التخصيص وعدمها، فإنه بناء على وجوب الفحص لا يجوز العمل بالأصل المذكور قبل الفحص لسببين:

أحدهما: سيرة العقلاء القائمة على الفحص وعدم التوثق من حجية العام قبل الوثوق من عدم وجود المخصص.

ثانيهما: حكم العقل بعدم إحراز فراغ الذمة إلاّ به، وبناء على عدم الوجوب يمكن التمسك بأصل العموم والإعراض عن احتمال التخصيص، وكيف كان فقد اختلفوا في وجوب الفحص وعدمه إلى أقوال نكتفي بالمهم منها:

فالمحققون من الأصوليين ذهبوا إلى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص<sup>(١)</sup>، بل نفى الغزالي الخلاف فيه بين العامة<sup>(٢)</sup>، وظاهر العلامة<sup>(٣)</sup> الاتفاق عليه بين الأصوليين<sup>(٣)</sup>، بل ادعى الوحيد البهبهاني<sup>(٤)</sup> الاجماع عليه<sup>(٤)</sup>.

وذهب جماعة إلى الجواز وهو ظاهر العلامة<sup>(٥)</sup> في التهذيب<sup>(٥)</sup>، وتبعه السيد العميدي والمدقق الشيرواني وجماعة من الأخبارية منهم صاحب الوافية وشارحها على ما حكى عنهم<sup>(٦)</sup>، وهو اختيار بعض العامة أيضاً<sup>(٧)</sup>، وفصل جماعة، وانقسموا إلى قولين:

فجماعة فصلوا بين ضيق الوقت عن الفحص فأجازوا العمل بالعام وبين سعته فمنعوا منه<sup>(٨)</sup>، وجماعة فصلوا بين المخصص المتصل والمنفصل فأجازوه في الأول دون الثاني، وهو ظاهر الكفاية<sup>(٩)</sup>.

فهنا أقوال:

---

(١) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٥٧؛ المعالم: ص ١٦٧.

(٢) المستصفى: ج ٢، ص ١٥٧.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٣٠.

(٤) الفوائد الحائرية: ص ٢٠١، الفائدة التاسعة عشرة؛ وانظر القوانين: ج ١،

ص ٢٧٢؛ كفاية الأصول: ص ٢٢٦.

(٥) انظر نهاية الوصول: ١٣٨.

(٦) انظر مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٥٧.

(٧) كالصيرفي من الشافعية، انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٣٠.

(٨) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٥٨.

(٩) كفاية الأصول: ص ٢٢٧.

**القول الأول:** الوجوب، وعليه المشهور، وقد استدلو له بأدلة:

**الدليل الأول:** حكم العقل

ويمكن تقريره من وجوه:

**الوجه الأول:** أن إطاعة الله سبحانه وإطاعة خلفائه في أوامره ونواهيه واجبة عقلاً وشرعاً، ولا تتحقق إلا بعد العلم بالمراد أو الظن، ولا تحصل إلا بالفحص، والأول ظاهر؛ بداهة أن احتمال إرادة خلاف المعنى الظاهر من الخطاب وارد عقلاً، بل واقع خارجاً، وأما الثاني فلأن الإقدام على العمل بظاهر الدليل العام قبل معرفة المراد يوجب الشك في صدق الطاعة، فيحكم العقل بلزوم تحصيلها، وهذا ما لا يتحقق إلا بواسطة الفحص. نسب هذا إلى صاحبي الإشارات والوافية<sup>(١)</sup>، ويشهد له اتفاق الأصوليين على وجوب الفحص في ثلاثة موارد:

**الأول:** اتفاقهم على عدم جواز العمل بأصالة الحقيقة قبل الفحص عن قرينة المجاز، وفيه تأمل ظاهر.

**الثاني:** اتفاقهم على عدم جواز العمل بالأدلة الشرعية قبل الفحص عن المعارض.

**والثالث:** اتفاقهم على عدم جواز العمل بالبراءة - ونحوها من الأصول العملية - قبل الفحص عن الدليل؛ لأن الشرع أجاز العمل بالأصل في صورة الجهل بالحكم، ولا يتحقق قبل الفحص، وهذا ما يقضي

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٦١؛ الإشارات: ص ١٥٨.

به العقل أيضاً، فإنه يقضي بمعدورية الجاهل فيما إذا تفحص عن الحكم ولم يعثر عليه. أما الذي يقتحم الشبهة ويجري فيها البراءة قبل الفحص فيعد مقصراً في تفويت الحكم لو بان الخلاف، ولا يعذره العقل.

والخلاصة: أن العقل يحكم بوجوب تحصيل براءة الذمة من التكليف بالعام، وهذا ما لا يتحقق إلا عبر الفحص.

الوجه الثاني: وجود العلم الإجمالي بوقوع التعارض بين الأدلة والأمارات الشرعية، والذي يتبع الأبواب الفقهية والأخبار يجد الاختلاف والتعارض بينها بنحو المباشرة والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتبيين كثيراً، وهذا العلم الإجمالي يوجب عدم الاطمئنان بحجية الدليل العام، وإجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي لا يصح؛ لأنه يوجب المخالفة القطعية، فلا يبقى إلا الفحص عن المخصص، وبعده إن عثر على المخصص أخذ به، وإلا كان العمل بالعام بلا مانع، وعلى هذا فإن الفحص يوجب انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بمؤدى الفحص وشك بدوي في غيره.

الوجه الثالث: أن العمل بالعام يتوقف على الفحص؛ لأن المعنى المراد منه يدور بين احتمالات متعددة، فيكون مجملاً، ولا يرتفع الإجمال إلا بعد الفحص.



الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ١١٣

وبيان ذلك: قال تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(١)</sup> وهذا الحكم عام في ظاهره يشمل جميع المشركين، إلا أن وجود العلم أو الظن القوي بوجود استثناءات له يوجب التردد في المراد منه بين ثلاث معان:

الأول: أن يكون المراد منه أقل الأفراد وهو الثلاثة مثلاً؛ لأنه أقل الجمع.  
والثاني: أن يكون المراد هو أكثر الأفراد المقاربة للكل الذي ينطبق عليه ظاهر العام.

والثالث: أن يكون المراد هو كل الأفراد، وحيث إن الجميع محتمل تصبح دلالة العام مجملة، والحق عدم تمامية هذا الوجه؛ لأن المعنى الأول باطل لمخالفته للظاهر؛ ولا يوجب العلم أو الاطمئنان بالطاعة، بل حمل العام عليه يستلزم تخصيص الأكثر.

والمعنى الثالث مخالف للوجدان؛ للعلم بوجود المخصص في الجملة، فيكون مانعاً من حمل العام على ظاهره الشمولي فيتعين المعنى الثاني.

الوجه الرابع: شيوع التخصيص للعمومات الواردة في الكتاب والسنة، والشيوخ يشكل قرينة عقلية توجب احتمال التخصيص في كل عام يرد في الأدلة، وهذا الاحتمال يساوي احتمال إرادة العموم فيه، والنتيجة لا تخلو من ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون احتمال التخصيص هو الغالب.

الثاني: أن يكون احتمال عدم التخصيص هو الغالب.

---

(١) سورة التوبة: الآية ٥.

الثالث: أن يكون احتمال التخصيص واحتمال عدمه متساويين، وفي الجميع يحكم العقل بلزوم الفحص. أما في الاحتمال الأول فلأنه يوجب الفحص عقلاً؛ لأن مخالفة الاحتمال الغالب توجب الشك في الطاعة.

وأما في الاحتمال الثاني فلأن غلبة احتمال عدم التخصيص ليس بحجة شرعية حتى يصح الاعتماد عليها، بل العقل يقضي بأن العمل بالعام يحتاج إلى مؤمن، ولا يحصل إلا بالفحص.

وأما في الاحتمال الثالث فلأنه من دون فحص لا يخلو إما أن يتوقف عن العمل وهو مخالفة للدليل العام أو يرجح أحدهما على الآخر وهو بلا مرجح، فلا مخلص من هذين المحذورين إلا بالفحص.

فيتحصل: أن العقل يقضي بوجوب الفحص قبل العمل بالعام إما من جهة حكمه بوجوب تحصيل العلم بالطاعة وإفراغ الذمة من التكليف بها، أو من جهة منجزية العلم الإجمالي، أو من جهة المقدمة، أو من جهة القرينة العقلية التي تمنع من العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

ونلاحظ من مجموع هذه الوجوه أن الوجه الأول والثاني لا ينفيان ظهور العام في العموم، ولكن يستندان إلى وجود المانع من العمل به، والمانع في الوجه الأول حكم العقل بلزوم مراعاة حق المولى في الطاعة، ووجوب تحصيل البراءة اليقينية، وفي الوجه الثاني العلم الإجمالي بالتخصيص، والوجه الثالث ينفي ظهور العام في العموم بسبب اجمال المراد منه، فهو يفكك بين الإرادة الجدية والإرادة الاستعمالية للمولى؛ بداهة

أن العام وإن كان ظاهراً في العموم إلا أنه من باب الاستعمال، وأما الإرادة الجدية فمجملة؛ لأن المراد من العام يتردد بين احتمالات ثلاثة، ولا يرتفع الإجمال ويتعين المراد الجدي إلا بالفحص.

ومثل ذلك يقال في الوجه الرابع. هذه جهات الفرق بين الوجوه الأربعة، إلا أن الجميع يشترك في المحصلة النهائية، وهي حكم العقل بوجوب الفحص عن المخصص.

الدليل الثاني: طريقة العقلاء في مقام الطاعة؛ إذ لا اشكال في أن الخاص أقوى ظهوراً من العام، والعمل بأقوى الدليلين واجب عقلاً؛ لوجوب ترجيح الراجح، وشرعاً للإجماع القائم على ترجيح الأقوى، والنصوص الواردة في مثل الاخبار العلاجية ونحوها التي أوجبت ترجيح الخبر ذي المزية على غيره كما في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها<sup>(١)</sup>، وعلى هذا فإن العرف العقلاني يوجب الفحص عن الأقوى إذا احتمل وجوده، لاسيما إذا كان العام في معرض التخصيص غالباً، وهذه هي الطريقة العقلانية للطاعة؛ لأنهم يعدون المعرضة الغالبة للتخصيص قرينة عقلانية تمنع العمل بظهور العام قبل التوثق منه، وهذا الفهم معضود بمثل قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

بتقريب: أن غاية الاستطاعة في التقوى لا تحصل إلا بالفحص.

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦، ح ٣٣٣٤.

(٢) سورة التغابن: الآية ١٦.

الدليل الثالث: الإجماع، ويمكن بيانه من جهة الاجماع القولى؛ إذ نقله جماعة من أصحابنا منهم العلامة والوحيد عليه السلام <sup>(١)</sup>، ونفى بعض العامة الخلاف بينهم فيه <sup>(٢)</sup>، ويمكن بيانه من جهة الاجماع العملي أيضاً، فإن الذي يتتبع حال الفقهاء خلفاً عن سلف يجد أنهم لا يعملون بالدليل العام بمجرد وصوله إليهم من دون فحص عن مخصصاته، بل عن الشيخ عليه السلام قد استقر رأي أرباب الفتوى والاجتهاد على البحث والتفتيش في طلب الأدلة عموماً وخصوصاً، ومعارضاتها موافقاً ومخالفاً، مجتهداً وأخبارياً، والمنكر إنما يناقض عمله قوله <sup>(٣)</sup>، ويشهد للإجماع شواهد:

الأول: اتفاق المتشركة وأرباب الفقه على عدم جواز الإفتاء استناداً إلى عموم آية أو رواية يجدونها أمامهم بالنظر البدوي دون ملاحظة ما يمكن أن يعارضها أو يقيدتها أو يخصصها، ولو وجدوا أن أحداً فعل هذا عدوه متجرئاً على الشرع، ومبتعداً عن منهج الإفتاء الصحيح، ولا يجيزون العمل بفتاواه.

الثاني: اتفاقهم على أن العمل بعمومات الكتاب والسنة لا يصح قبل مراجعة السنة، وعلى هذا الأساس جمعت الروايات الواردة عن النبي المصطفى وأئمة الهدى عليهم السلام في المجاميع الروائية، وصنفت على أبواب الفقه المختلفة كالفقيه والتهذيب والاستبصار والكافي.

(١) نهاية الوصول: ح ٢، ص ٢٣٠؛ الفوائد الحائرية: ص ٢٠١، الفائدة التاسعة عشرة؛

وانظر مطروح الأنظار: ج ٢، ص ١٧٠؛ كفاية الأصول: ص ٢٢٦.

(٢) المستصفي: ج ٢، ص ١٥٧.

(٣) مطروح الأنظار: ج ٢، ص ١٧٠.

واشتهر القول بينهم أن ما من عام إلا وقد خص، فلو عمل أحدهم بعموم آية أو أفتى استناداً إليها من دون أن يراجع الاخبار والآيات التي يمكن أن تكون مخصصة عدوّه مخالفاً بشرائط الاجتهاد والإفتاء؛ بدهة أن صدق الاجتهاد يتوقف على استقصاء الجهد وبذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعي، وهذا لا يتحقق من دون فحص.

الثالث: اتفاقهم على أن العمل بالعمومات قبل الفحص عن المخصصات يستلزم التشريع في الدين والهرج والمرج وتأسيس فقه جديد، وتحليل الحرام وتحريم الحلال<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أن الاجماع بنحويه قائم على وجوب الفحص. وعلى فرض المناقشة في القولي منه بحجة أنه منقول فإن الاجماع العملي متحقق من حيث الصغرى، وتام من حيث الكبرى.

الدليل الرابع: الأخبار المتضاربة الدالة على أن في الكتاب والسنة عاماً وخاصاً، ومطلقاً ومقيداً، وناسخاً ومنسوخاً<sup>(٢)</sup>، فإنها صريحة في أن العام والخاص متلازمان في أدلة الشريعة، فلا ينفك أحدهما عن الآخر غالباً، وبه يثبت أمران:

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ٢٠٤، الفائدة التاسعة عشرة؛ كشف الغطاء: ج ١، ص ١٨١.  
(٢) نهج البلاغة: ص ٣٢٠، الخطبة ٢١٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٩١، ح ٣٣٥٧٠؛ والباب ١٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠٦، ح ٤٤٦١٤.

أحدهما: العلم ولو العرفي بوجود الخاص في مقابل العام بما يشكل قرينة كالمتصلة تمنع من العمل بظاهر العام أولاً وبالذات.

وثانيهما: أن العمل بالعام قبل الفحص عن الخاص غير مبرئ للذمة، بل تشريع، وبذلك يظهر أن ما ورد في المطرح من أن هذه الاخبار لا تدل على وجوب الفحص وإنما تدل على وجوب الأخذ بالخاص بعد الاطلاع عليه<sup>(١)</sup> قابل للتأمل.

الدليل الخامس: السيرة العقلائية المعتضدة بالوجدان والشواهد التاريخية القائمة على الفحص. ذكره جماعة<sup>(٢)</sup>، ويمكن تقريره بنحوين:

أحدهما: أن مما علم بالقرائن الكثيرة هو اختفاء القرائن المتصلة والمنفصلة المكتنفة بالكلام، لاسيما في خطابات الشارع، خصوصاً للمتأخرين عن زمان التشريع، وذلك لضياح الكثير منها بمرور الزمان، أو تعمد تضييعها أو تحريفها من قبل الساسة وأهل المطامع كما هو مذكور في التأريخ، ولاقتضاء مصلحة التشريع التدرج في بيان الاحكام أو تشريع القوانين، وهذا مما لا يختص به الشارع، بل يجدي في جعل القوانين العقلائية، فإن الشارع لا يغير في أسلوبه وطريقته في المحاوره والجعل الطريقة العقلائية، ومن الواضح أن اختفاء القرائن ومصلحة

(١) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٧١.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٣؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٢؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٢٩-٥٣٠؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٢؛ الأصول: ج ٥، ص ٣٦.

التدرج في بيان الاحكام أوجبا العلم بأن الأدلة العامة قد لا تكون مرادة بما يمنع من انعقاد ظهور العام في العموم، ولا يمكن الغض عنه تمسكاً بالظهور إلا بالفحص؛ لرجوعه إلى الشك في الحجية، ونستخلص من هذا الدليل عدة نتائج:

**الأولى:** أن منشأ الحكم بوجوب الفحص هو العلم الوجداني باختفاء القرائن ومصلحة التدرج في بيان الاحكام والقوانين.

**الثانية:** أن هذا العلم يخل بظهور العام فيمنع من التمسك بأصالة العموم، وذلك لأن هذا الأصل عقلائي، والعقلاء لا يعملون به ما لم يتوثقوا من ظهوره.

**الثالثة:** أن هذا الدليل مختص بالبعيد عن زمان التشريع وبالقريبين إذا احتملوا احتمالاً عقلائياً خفاء بعض القرائن المانعة من الظهور.

**وثانيهما:** أن من المعلوم المقطوع به استقرار طريقة الشرع في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها ومجملاتها على تأخير المخصصات عن العمومات، والمقيدات عن المطلقات، وكذا المبيّنات عن المجملات.

ويجد المتبع في أدلة الأحكام جريان طريقة الشرع على عدم بيان الاحكام بتفاصيلها دفعة واحدة، أو في مجلس واحد، أو كلام واحد، بل ربما يذكر العام ثم يذكر الخاص في دليل منفصل، وربما يبين الخاص بواسطة قرينة منفصلة، وربما ترد هذه القرينة متأخرة عن العام بمقدار لا يلزم منه قبح أو خلل.

فإذا أحرز أن ديدن متكلم على عدم ذكر تمام مرامه في كلام واحد ومجلس واحد بل يذكره في مجالس عديدة فإنه لا يبنى العقلاء على حجية ظاهر كلامه إلا بعد الفحص؛ لأن بناءهم على حجية الظواهر إنما نشأ من كشف الظاهر عن مراد المتكلم وإرادته الجدية، فإذا علم بأن المتكلم لا يبيّن تمام مقصوده بكلام واحد لا يكون كلامه كاشفاً عن مراده دائماً ما لم يفحص عن تمام البيان الوارد في مجالسه المتعددة حتى يطمأن بعدم وجود ما يخصص كلامه العام، أو يقيد كلامه المطلق، وهكذا. وإذا تم هذا لا يبقى دليل ظاهر في العموم في كلام الشرع إلا واحتمل العقلاء عدم إرادة عمومه، وهذا الاحتمال منجز هنا للعلم بأسلوب الشرع في البيان، وأنه لا يظهر تمام مراده في كلام واحد.

والنتيجة المترتبة عليه هي إما القول بأن العام مع وجود هذا العلم بطريقة الشرع لا يكون له ظهور في العموم حتى يتمسك فيه بأصالة العموم، أو أن ظهوره لا يكون حجة لابتلائه بالمانع؛ لعدم وجود بناء من العقلاء - الحاكم في باب حجية الظواهر - على العمل بظاهر كلام المتكلم الذي دأب على عدم بيان جميع مقصوده بكلام واحد ما لم يفحص في كلامه وإحراز تمام مراده.

القول الثاني: الجواز، وقد احتجوا له بوجوه ضعيفة<sup>(١)</sup> نكتفي بثلاثة منها:

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٧٧-١٧٩.



الأول: ما حكي عن الصيرفي من التعويل على الظن الحاصل من أصالة عدم التخصيص؛ لأن العلم منجز عليه<sup>(١)</sup>.

وتقريره: أن المجتهد تارة يعلم بوجود الخاص ولا شك في وجوب العمل به فلا يجوز العمل بالعام قبل تخصيصه، وتارة يظن بوجوده وله أن يعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا يلزم منه أي محذور لسببين:

أحدهما: أن وجود الخاص أمر مظنون وقد ألغى الشارع حجية الظن؛ إذ قال: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>(٢)</sup>.

وثانيهما: البناء العقلائي القائم على التمسك بأصالة عدم التخصيص عند الظن بوجوده، وعلى هذا يجوز للفقيه أن يتمسك بعموم الدليل العام إذا ظن بوجود الخاص؛ لعدم وجود ما يوجب عليه الفحص.

وفيه: إمكان مناقشة السببين لأنهما خارجان تخصصاً عما نحن فيه.

أما الأول فلأن الفقيه إذا لاحظ كثرة وقوع التخصيص في أدلة الشريعة لا يظن بوجود المخصص، بل يعلم علماً إجمالياً بوجوده، أو يطمئن به بحيث يتنجز عليه وجوب الفحص.

وأما الثاني فلأن أصالة عدم التخصيص تجري في صورة الشك، والعلم الإجمالي بالتخصيص رافع له.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٣٠؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٧٢.

(٢) سورة يونس: الآية ٣٦.

الثاني: إطلاقات الآيات والروايات الدالة على اعتبار اخبار الأحاد كأية النبأ<sup>(١)</sup> والنفر<sup>(٢)</sup> والسؤال<sup>(٣)</sup>، فإنها دالة على وجوب الأخذ بالخبر من دون انتظار أمر آخر كالفحص، مع أنها غالباً ما يعثر على مخصص لها، وضعفه ظاهر؛ لأن الإطلاقات المذكورة أجنبية عن محل البحث، وهي تثبت وجوب الأخذ به من جهة السند لا الدلالة، ولا شك في وجوب الفحص عن المخصص؛ للعموم الوارد في خبر الواحد.

الثالث: ولعله الأهم، وقد أشار إليه المحقق الشيرازي<sup>(٤)</sup> في حاشيته على المعالم<sup>(٤)</sup>، واعتمده صاحب الوافية<sup>(٥)</sup>، ونسب إلى النراقي<sup>(٦)</sup> اختياره<sup>(٦)</sup>، وبيتنى على مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الضرورة الدينية قائمة على اشتراكنا مع الموجودين المخاطبين بالتكاليف الشرعية، وهذا أمر لا يحتاج إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان، ومن هنا يجب علينا تحصيل تكاليفهم ومعرفتها لأجل العمل بها.

المقدمة الثانية: أن تحصيل تكليف المخاطبين في زمان التشريع لا يمكن إلا بالرجوع إلى ذات الخطابات الشرعية التي خوطبوا بها في القرآن والسنة.

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٣) سورة الأنبياء: الآية ٧.

(٤) حاشيته الملحقه بالمعالم: ص ١٢٤-١٢٥؛ وانظر المفاتيح: ص ١٨٩.

(٥) الوافية: ص ١٣٠.

(٦) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٧٥؛ والمناهج: ص ١١٠.

المقدمة الثالثة: أن تحصيل هذه التكاليف يتوقف على تحصيل طرق فهمهم لهذه الخطابات، والأخذ بما فهموه وعرفوه من مضامين الأدلة؛ لأنهم المعنيون بالخطاب أولاً، وعلى هذا يجب استخراج الاحكام من الآيات والأخبار بطريق استخراجهم لها.

المقدمة الرابعة: أن المعلوم من طريقتهم في فهم الأدلة واستخراج الاحكام أنهم ما كانوا يتفحصون عن المخصصات، فإن الصحابة والتابعين كانوا يعملون بالعمومات، ويحتجون بها على المتنازعين، ولم يطلب أحد من المتنازعين التوقف في المسألة والبحث عن المخصص أو المعارض.

وتترتب على هذه المقدمات نتيجتان:

الأولى: عدم وجوب الفحص علينا أيضاً؛ لأننا لا نخالف طريقتهم.

والثانية: أن عدم وجوب الفحص ممضى من قبل المعصوم عليه السلام، فيكون دليلاً آخر على المسألة.

ويمكن أن يناقش من جهتين:

الأولى: أن المقدمة الأولى غير تامة؛ لأن الاشتراك بين المخاطبين وغيرهم إنما يقع في الاحكام الشرعية؛ لقيام ضرورة الدين عليه، وأما كيفية فهم الاحكام واستنباطها من الأدلة فلا اشتراك فيها، ولا ضرورة دينية قامت عليه، بل قامت ضرورة العقل والوجدان على الاختلاف بيننا وبينهم في ذلك؛ لوجود العلم بوقوع معارضات ومخصصات للأدلة على وجه يمتنع معها العمل بالأصول اللفظية والعملية قبل الفحص عنها.

بينما لم يكن هذا العلم عندهم لا سيما في أول زمان التشريع؛ بدهاة أن الشريعة تكاملت بمرور الأزمان، كما تشهد له تدريجية الاحكام، والتدرج في مهام الرسالة، ثم الإمامة إماماً بعد آخر.

وعلى هذا فربما لم يفحص الموجودون في زمان الأئمة عليهم السلام من الصحابة والتابعين؛ لأنهم لم يطلعوا على المخصصات والمعارضات بحيث يجب عليهم الفحص، ومجرد الاحتمال العقلي لا ينفع؛ لأن العمومات عندهم من أطراف الشبهة غير المحصورة التي لا توجب عليهم مراعاة الاحتياط.

وعلى هذا يختلف الخطاب الشرعي الذي شوفه فيه المخاطبون الأوائل عن الخطاب الواصل إلينا، فإن الأول غير محتف بالعلم بالتخصيص، بينما الثاني محتف به، وهذا العلم يمنع من العمل بالعمومات استناداً إلى عمل السابقين من دون فحص.

الثانية: أن المقدمة الرابعة غير تامة؛ لأننا لا نسلم أن الصحابة والتابعين ومن تأخر عنهم لا سيما أصحاب الأئمة عليهم السلام ما كانوا يفحصون عن المخصصات والمعارضات، بل الظاهر من متضافر الاخبار المعتبرة علمهم بوقوع التعارض والتخصيص في الأدلة، فقد نص الأئمة عليهم السلام على أن الأدلة فيها عام وخاص، ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ، وهذا يحقق عندهم العلم بوجود التخصيص، فكيف يعقل أن يعملوا بالعام من دون فحص؟

كما تضافرت النصوص بوقوع التعارض بين الأدلة، وجعلت معايير للترجيح السندي والدلالي، وتضافرت أيضاً بوجوب عرض الاخبار على الكتاب والأخذ بالموافق وترك المخالف، وتضافرت أيضاً بالتوقف في

بعض الموارد وإرجائها إلى الإمام عليه السلام، وهذه كلها قرائن تؤكد وقوع التعارض والتخصيص في خطابات الشريعة عندهم، فهل يعقل أن يتجاوز أصحاب الأئمة عليهم السلام، والسلف الصالح من الفقهاء هذه الأدلة ويعملوا بالدليل العام بمجرد عثورهم عليه من دون أن يفحصوا عن مخصصاته ومقيداته؟

وبهذا يظهر أن دعوى إمضاء المعصوم عليه السلام لسيرة الصحابة والتابعين لا تستند إلى وجه صحيح، بل السيرة الصحيحة للأئمة عليهم السلام قامت على حث الشيعة على الفحص والتريث والاحتياط في الدين، وهذا لا يتحقق إلا بمراعاة الفحص.

نعم ربما كانت حاجة المتقدمين إلى الفحص أقل من حاجتنا نحن إليه نظراً لقربهم من زمان التشريع، فامتازوا عنا بأمرين:

أحدهما: أن العلم بوقوع التخصيصات في الأدلة العامة غير متحقق عندهم بسبب تدرجية الاحكام والتدرج في بيان الأدلة.

وثانيهما: أنهم كانوا مطلعين على القرائن والمخصصات نظراً لمعاصرتهم للأئمة عليهم السلام، وإحاطتهم بظروف التشريع وخصوصيات البيان، إلا أنهم لو علموا بوجود التخصيص كعلمنا ولم يطلعوا على حقيقته لفحصوا عنه، وحصلوه قبل العمل بالعام، وهذا من الأمور الضرورية التي يقضي بها العقل، وتقوم عليه سيرة المتدينين بل والعقلاء في مقام التنجيز والإعذار.

فيتحصل: أن الوجوه التي تمسك بها القائلون بعدم وجوب الفحص لا تستند إلى دليل عقلي أو نقلي معتبر.

القول الثالث: التفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل، فلا يجب الفحص في الأول دون الثاني، وهو اختيار صاحب الكفاية بسبب (١).

وتقريره: أن العام تارة يكون في معرض التخصيص وأخرى لا يكون كذلك، والمخصص تارة يكون منفصلاً وأخرى متصلاً، فمن حيث التقسيم للمسألة صور عديدة أهمها ثلاث، ومن حيث النتيجة لها حكمان:

**الصورة الأولى:** أن يكون العام في معرض التخصيص بالمخصص المنفصل، وفيها لا يجوز العمل به قبل الفحص؛ لأن أصالة العموم التي يمكن أن نتمسك بها عند الشك في التخصيص لا تجري في صورة وقوع العام في معرض التخصيص، فإن منشأ أصالة العموم بناء العقلاء على العمل بها عند الشك، وهذا البناء غير متحقق في صورة كون العام في معرض التخصيص؛ بداهة أنهم يجدون أن من أقدم على العمل بالعام الذي يظن ظناً قوياً بتخصيصه قد تجرأ في الطاعة، فأحراز الامتثال لا يتحقق إلا بالفحص، ولا أقل من الشك في حجية أصالة العموم عند وقوع العام في معرض التخصيص، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

**الصورة الثانية:** أن لا يكون العام في معرض التخصيص، وفيه يجوز التمسك بالعموم قبل الفحص؛ لأن احتمال التخصيص أو الشك فيه يكفي لإجراء أصالة العموم أو أصالة عدم التخصيص، والفارق بين هذا وبين سابقه هو سيرة العقلاء، فإنها مستقرة على وجوب الفحص في الأول وعلى

---

(١) كفاية الأصول: ص ٢١٨.

عدم الفحص في الثاني؛ لأن الأصل في المحاورات العقلائية إرادة المعاني العامة وحمل الكلام على عمومته ما لم يثبت التخصيص.

هذا من حيث الحكم الكلي، إلا أن الملحوظ أن عمومات الكتاب والسنة من قبيل الأول؛ لأنها دائماً تقع في معرض التخصيص؛ إذ ما من عام منهما إلا وقد خص، ومن هنا أجمعوا على وجوب الفحص عن المخصصات في مقام الاستنباط، وبهذه القرينة لا يبقى وثوق بإرادة العموم القرآني أو الروائي. بينما الغالب في المحاورات العرفية كالقرارات الحكومية والتعليمات الإدارية ونحوهما أن العمومات ليست في معرض التخصيص؛ لذا يحملون الكلام على عمومته، ولا يفحصون عن المخصص تمسكاً بأصالة العموم؛ لو ثوقهم بذلك.

الصورة الثالثة: أن يكون العام في معرض التخصيص بالمخصص المتصل، كما إذا احتتمل احتفاف قوله: (أكرم العلماء) بالعدول أو الفقهاء ونحوهما من القرائن، إلا أنها خفيت علينا، وفي مثله يجوز العمل بالعام بلا فحص، والوجه في ذلك أن احتمال وجود المخصص لا يعدو الشك في التخصيص، فيمكن أن يدفع بأصالة العدم أو أصالة العموم، فهو نظير احتمال وجود قرينة المجاز في مقابل الحقيقة، فيدفع بأصالة العدم أو أصالة الحقيقة، والمسألتان من واد واحد بناء على أن استعمال العام بعد التخصيص يكون مجازياً.

ونلاحظ من الصور الثلاث أن الحكم بوجود الفحص يختص بصورة واحدة، وهي كون العام في معرض التخصيص بالمخصص المنفصل، وأما

إذا لم يكن العام في معرض التخصيص بالمنفصل أو كان المخصص المحتمل متصلاً فإنه لا يجب الفحص، ومنشأ الفرق بين الصور يعود إلى اختلاف سيرة العقلاء في العمل بالعمومات.

والظاهر إمكان الجمع بين قول المشهور وقول صاحب الكفاية رحمته؛ لأن البحث الذي يدخل في غرض الأصولي والفقيه هو العموم الوارد في الكتاب والسنة، وقد اتفقت الكلمة على أن الغالب فيه هو التخصيص، وكلا القولين يتفقان على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيها.

وإنما الخلاف في العمومات الواردة في السنة أهل المحاورة، وخلافهما فيه صغروي لا كبروي، فإن المشهور يرى أن غالب العمومات تقع في معرض التخصيص، وهذا ما لا يرتضيه صاحب الكفاية رحمته، وهذا النزاع مما لا يضر في مسألتنا؛ لأن البحث هنا كبروي لا صغروي. هذا أولاً.

وثانياً: لأنه واقع في العمومات العقلانية لا الشرعية، فلذا يخرج عن محل ابتلاء الفقيه والأصولي. هذا فضلاً عن أن التفريق بين العمومات الواردة في الكتاب والسنة والأخرى الواردة في السنة أهل المحاورات مما لا يساعد عليه؛ لأن الشارع طابق طريقة العقلاء في المحاورة.

القول الرابع: التفصيل بين ضيق الوقت وسعته ويرجع إلى وجهين: عقلي وعقلاني.

وتوضيح ذلك: أنه إذا اقترب وقت العمل وضاق الوقت عن الفحص فإن العبد يقع بين خيارين لا ثالث لهما:



الأول: أن يترك العمل بالعام المقطوع حتى يفحص عن المخصص المحتمل، وهو ترجيح للمرجوح، وتفويت لحكم العام بلا حجة معتبرة أو مقطوع بها.

الثاني: أن يعمل بالعام ويترك الفحص، وبهذا يكون قد عمل بالمعلوم المتيقن الحجية، وأما احتمال وجود المخصص فلا يثبت عليه تكليفاً؛ لكونه مجهولاً، والجهل عذر.

وهذا ما جرت عليه سيرة العقلاء؛ لأنهم يعدون العبد مقصراً فيما إذا توقف عن العمل بالعام رعاية لاحتمال التخصيص ومستحقاً للعقوبة، بخلاف ما إذا كان في الوقت متسع للفحص؛ لأن العقل يلزمه بالفحص لأجل إحراز الطاعة والامتثال، ولا يجد له عذراً فيما لو قصر في الفحص مع احتمال أن المولى قد خصصه، فإن الطاعة اليقينية راجحة على الطاعة الاحتمالية عقلاً، وعليه قامت سيرة العقلاء.

والظاهر أن هذا التفصيل خارج عن مورد البحث؛ لأن العبد لدى ضيق الوقت لا مناص له من العمل بالعام لقطعه به، ولا يجوز له أن يفوت العمل بالمقطوع به لمجرد الاحتمال، وهذا ما لا ينبغي أن يقع محلاً للخلاف بينهم، لا سيما مع وجود المؤمن العقلاني وهو أصالة العموم، والشرعي وهو البراءة، وإنما الخلاف في سعة الوقت واحتمال وجود التخصيص، فإن العقل والعقلاء يحكمان بلزوم الفحص لتحصيل المأمّن من المؤاخذة، فإن العبد إذا أخذ بالعموم مع احتمال وجود المخصص كان غير معذور عند

العقلاء في صورة المخالفة؛ لأنهم يعدونه متهاوناً في الطاعة، ومقصرأ في تحقيق أغراض المولى.

والبراءة الشرعية لا تكون له عذراً هنا؛ لأن موضوعها عدم العلم، ولا يتحقق إلا بعد الفحص، كما أن البراءة العقلية هنا لا تجري؛ لأن موضوعها عدم البيان، ومع وجود احتمال التخصيص لا يصدق عدم البيان واقعاً، فلذا لا مناص من الحكم بوجوب الفحص قبل العمل بالعام. نعم ينبغي أن يكون احتمال التخصيص عقلاً بحيث يعتد به العقلاء في مقام التنجيز والإعذار.

وبذلك يظهر اتفاق هذا التفصيل مع قول المشهور أيضاً؛ لأن الجهل بالتخصيص مع ضيق الوقت عذر عند العقلاء وليس كذلك مع سعة الوقت، وهذا مما يتفق عليه المشهور؛ بداهة أن القول بوجوب الفحص مبني على وجود القدرة على الفحص، وهذا ما لا يتحقق إلا مع سعة الوقت لا ضيقه.

وبذلك يظهر أن التفصيل المذكور مستدرك؛ لأنه غير معني بالبحث في وجوب الفحص وعدمه؛ لاتفاق الجميع على العمل بالعام لدى ضيق الوقت عن الفحص، واتفاقهم على الفحص مع سعته، وبذلك تظهر قوة قول المشهور؛ لتامة بعض ما استدلوا به على الوجوب.

ويمكن أن يستدل له أيضاً بوجه أخرى:

الأول: ما في المطارح من دعوى وجود العلم الإجمالي بورود مخصصات كثيرة لا سيما في الكتاب والسنة التي يتعلق بهما غرض الفقيه والأصولي،

وهذا العلم يحصل لكل من لاحظ الآيات والأخبار والفروع الفقهية، فيكون مانعاً من العمل بالعام قبل الفحص، وقد عرفت تفصيله في القول الأول<sup>(١)</sup>، وربما يقال بانحلال هذا العلم الإجمالي بالرجوع إلى الكتب الجامعة للأخبار، فما أحرز فيها من مخصصات يعمل به، ويشك بالباقي فيجري البراءة في المشكوك، وينتهي العلم الإجمالي<sup>(٢)</sup>، وفيه أنه تأكيد لوجوب الفحص لا رد له؛ لأن الانحلال يتوقف على الفحص، ويمكن تقريبه ببيان آخر.

خلاصته: أن وجه التمسك بالعموم لدى احتمال وجود التخصيص هو أصالة العموم، وهي أصل عقلائي ينفي به العقلاء وجود المخصص، وهذه الأصالة إنما يتمسك بها العقلاء لدى احتمال وجود المخصص، وأما إذا كان العام في معرض التخصيص غالباً كعمومات الكتاب والسنة فإنه يتحقق علم إجمالي لوجود التخصيص، وهذا العلم الإجمالي يعارض أصالة العموم، ويمنع من التمسك بها، فلذا لا مناص من حل التعارض، ولا ينحل إلا بالقول بالفحص؛ بداهة أن الفحص يحل العلم الإجمالي إلى معلوم تفصيلي وشك بدوي فيؤخذ بالمعلوم ويتمسك في الشك بأصالة العموم.

الثاني: ما استدل به صاحب الزبدة والإشارات قوله من اعتبار الظن بالمراد لدى العمل بأصالة العموم، ولا يحصل إلا مع الظن الشخصي بعدم

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٥٧؛ المعالم: ص ١٦٧.

(٢) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٣١٩-٣٢٠، (بتصرف).

وجود المخصص، وهذا الآخر لا يحصل إلا بعد الفحص<sup>(١)</sup>، ويمكن أن يناقش في المبني والبناء. أما المبني فلأن ظهور الألفاظ حجة ولا يتوقف اعتبارها على الظن بالمراد، بل حتى الظن بالخلاف لا يمنع من حجية الظهور على ما ستعرف، فإرجاع حجية الظهور إلى الظن الشخصي بالمراد غير وجيه، وأما البناء فلأن لازم هذا الاستدلال عدم وجوب الفحص مع حصول الظن بالمراد قبل الفحص، فيكون الدليل أخص من المدعى؛ لأن المدعى هو وجوب الفحص مطلقاً.

الثالث: ما استدل به صاحب القوانين رحمته الله من أن الخطابات حجة على المشافهين، وأما حجيتها على غيرهم فمن باب الظن المطلق<sup>(٢)</sup>، بناء على مسلكه المعروف القائم على دعوى انسداد باب العلم بالأحكام، والقدر المتيقن من اعتبار الظن المطلق هو الحاصل بعد الفحص، فعليه يجب على الفقيه أن يتفحص في كل مسألة عن مخصصاتها حتى يحصل على الوثوق بعدم وجودها، ونلاحظ أن المبني الذي استند إليه رحمته الله غير صحيح، وأما البناء أي وجوب الفحص فهو صحيح في نفسه لكن لا من جهة الانسداد بل الانفتاح.

هذا ويمكن أن يستدل لعدم وجوب الفحص في المخصص المتصل بالأصول العقلائية الثلاثة، إلا أنها لا تنهض في مقابل أدلة الوجوب التي استند إليها المشهور.

(١) زبدة الأصول: ج ٢، ص ٣٤٠؛ وانظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٢) القوانين: ص ٢٧٢.

## الأمر الثاني: في مقدار الفحص

تحصل في البحث السابق عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص. بقي أن نعرف ما هو مقدار الفحص الذي يتعين على الفقيه مراعاته ليكون العمل بالعام مصداقاً للطاعة وعذراً لدى المؤاخذة؟

وما هي طرق الفحص عن المخصص وأدلة اعتبارها؟ وسنجيب عن السؤال الأول هنا ونوكل الجواب عن الثاني إلى الأمر التالي.

وقبل الإجابة عن السؤال لابد من تحرير محل البحث - وإن لم يتعرض له الإعلام بحسب ما توفر لدي من المصادر - فنقول:

إن الفقيه في مقابل العام الذي يحتمل فيه التخصيص يكون على عدة حالات، وأهمها أربع:

الأولى: أن يكون في ضيق الوقت ولا تتوفر لديه وسائل الفحص، كتوفر الكتب أو مناقشة العلماء وأهل الخبرة، كما لو دخل عليه شهر رمضان وشك في جواز إفطار العامل الذي ينهكه العمل في الصيف وعدمه، ولم تتوفر عنده وسائل الفحص، فلا مناص له من العمل بالعام لوجود المقتضي وانعدام المانع؛ بداهة أن العام مقطوع به ويشك في تخصيصه، ومع تعذر الفحص بسبب ضيق وقت العمل وانعدام وسائل الفحص لا يتنجز عليه وجوب الفحص؛ للعذر الناشئ من عدم القدرة على الفحص، ويتعين عليه العمل بعموم العام فيفتي في المثال المتقدم بوجوب الصيام.

الثانية: أن يكون في ضيق الوقت مع توفر وسائل الفحص، ولكن الانشغال بالفحص يفوت عليه العمل بالعام، ولا مناص له من العمل بالعام لعدم جواز تفويت الواجب المقطوع به لأجل الشك أو الاحتمال.

الثالثة: أن يكون في متسع من الوقت مع عدم توفر وسائل الفحص، وهي كالصورة الأولى والثانية. نعم ينبغي أن لا يبادر إلى العمل بالعام ما لم يطمئن بعدم القدرة على الفحص، أو يطمئن بعدم وجود الخاص.

الرابعة: أن يكون في متسع من الوقت مع توفر وسائل الفحص والقدرة عليه، ولا اشكال في وجوب الفحص عليه وعدم جواز العمل بالعام قبله، وهذه الحالة هي التي ينبغي أن يقع الكلام فيها، وإليها ناظرة كلمات الأعلام.

وقد اختلفوا في المقدار الواجب من الفحص فيها على أقوال: فذهب البعض إلى وجوب التحري حتى يحصل العلم بعدم وجود المخصص، وظاهرهم وجوب مراعاة حصول العلم الحقيقي. نسب هذا القول إلى جماعة من العامة ومنهم القاضي<sup>(١)</sup>، وربما يظهر من الشيخ<sup>(٢)</sup> كما في المطرح وبعض المتأخرين عنه اختياره<sup>(٣)</sup>، وذهب جماعة إلى وجوبه حتى يطمأن بعدمه، وعليه أكثر المتأخرين والمعاصرين من أصحابنا<sup>(٤)</sup>، وذهب آخرون

(١) انظر الإحكام: ج ٣، ص ٤٧؛ الفصول: ص ٢٠٠.

(٢) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٨٠؛ الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٧٥.

(٣) كشف الغطاء: ج ١، ص ١٨١؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٣؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٤٧؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٣١؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٦١؛

المحاضرات: ج ٤٦، ص ٤٢٨؛ الأصول: ج ٥، ص ٣٧.

إلى كفاية حصول الظن بعدمه وهو ظاهر العلامة في النهاية وصاحب المعالم والوحيد في الفوائد قدست أسرارهم<sup>(١)</sup>، وهو ظاهر أكثر العامة<sup>(٢)</sup>.

واختلافهم قد يرجع إلى اختلاف الوجوه التي ذكرت للوجوب، فمن استدل عليه من باب العلم الإجمالي بالتخصيص فإنه قد يلتزم هنا بوجوب الفحص حتى يحصل عنده العلم أو الاطمئنان بانحلال العلم الإجمالي، ومن استدل عليه من باب الظن الشخصي أو المطلق فكذلك قد يلتزم هنا بكفاية حصول الظن بعدم المخصص، ومن استدل بالسيرة العقلية فإنه قد يلتزم بالفحص بمقدار يطمئن فيه بخروج العام عرفاً عن معرض التخصص، والصواب في المسألة هو كفاية حصول الوثوق والاطمئنان العرفي بعدم المخصص.

أما القول الأول فلا يمكن القبول به لإشكالين عقلي وشرعي؛ لأن تحصيل العلم الدقي بعدم وجود المخصص أمر غير ممكن عادة؛ لبقاء الاحتمال العقلي وجداناً حتى بعد الفحص التام؛ لأن العقل لا ينفي إمكان وجود مخصص في الواقع لم يصل إلينا، كما أن القول بوجوب تحصيله موجب للعسر والخرج، وهما منفيان شرعاً.

والقول بتحصيل الظن الشخصي أو المطلق غير سديد؛ لأن الأول مردود بعمومات النهي عن اتباع الظن، والثاني ببطلان أصل المبنى؛ لأنه

---

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٣٢؛ المعالم: ص ١٦٨؛ الفوائد الحائرية: ص ٢٠١،  
الفائدة التاسعة عشرة.

(٢) الإحكام: ج ٣، ص ٤٨.

متفرع عن دعوى انسداد باب العلم بالأحكام، فيتعين الثاني وهو القول بحصول الوثوق والاطمئنان العرفي بعدم وجود المخصص.  
وكيف كان، فقد استدل أصحاب القول الأول بوجهين<sup>(١)</sup>:

### الأول: عرفي

وتقريره: أن الحكم المستفاد من العام إذا كان من المسائل الابتلائية التي وقع الخلاف فيها وكثر البحث عنها ولم يطلع أحد على موجب للتخصيص فيها فإن العادة قاضية بحصول العلم بانتفاء المخصص؛ لأنه من قبيل ما لو كان لبان.

### والثاني: عقلي

وتقريره: أن المراد من العام لا يخلو من احتمالين؛ لأنه إما أن يراد معناه الحقيقي فيتمسك بعمومه، أو معناه المجازي وهو الخاص فيجب أن يكون ما يدل على إرادة الخاص موجوداً، فإذا كثر البحث ولم يطلع على وجوده فإنه يوجب العلم بعدم وجوده عادة، خصوصاً فيما يتعلق بأدلة الشريعة؛ إذ يستحيل أن لا ينصب الشرع الحكيم دليلاً على الخاص ويبلغه إلى المكلفين إن كان يريد، فالفحص عنه مع عدم الوصول إليه يكشف عقلاً عن عدمه.

هذا من حيث الصغرى، وأما من حيث الكبرى فإن العقل يقضي بعدم جواز الاعتماد على الظن عند إمكان تحصيل العلم؛ لأن العلم

---

(١) انظر المعالم: ص ١٦٨؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٧٩؛ الإحكام: ج ٣، ص ٤٧-٤٨.



كاشف تام عن الواقع فيحكم العقل بلزوم اتباعه، والاعتماد على الظن منهي عنه شرعاً.

والحاصل: أن تحصيل العلم بعدم وجود المخصص أمر ممكن بل واقع، وإذا تحقق العلم وجب العمل به وترك ما يقابله أي الظن.

وأشكل القائلون بكفاية حصول الظن على صغرى الاستدلال من جهتين عقلية وشرعية كما عرفت، فضلاً عن أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود عقلاً، بل هو ما قضت به العادة في الفقه وغيره؛ إذ كثيراً ما تكون المسألة ابتلائية ويقع البحث فيها كثيراً من قبل الفقهاء حتى يظن بعدم المخصص فيها، ثم يعثرون على المخصص في دليل آخر أو مورد آخر.

ومن هنا يلاحظ أن بعض الفقهاء كثيراً ما يغيرون آراءهم بسبب تجديد القرائن أو الدواعي. قال صاحب المعالم رحمته الله: فإنه كثيراً ما تكون المسألة مما تكرر فيها البحث، أو يبحث فيها المجتهد ليحكم، ثم يجد ما يرجع به عن حكمه، وهو ظاهر<sup>(١)</sup> وأمره لا يخفى على المتتبع.

لكنك عرفت وجه الإشكال في اعتماد الظن أيضاً، فلم يبق إلا القول بكفاية الوثوق والاطمئنان لبعده عن الإشكال، ولعل هذا هو مراد القائلين باعتماد الظن؛ لأن الوثوق والاطمئنان من مراتب الظن القوي بحسب الدقة العقلية، ولكنه في معايير العرف والعقلاء من مراتب العلم؛ لأنهم يعاملونه معاملة العلم في الاحتجاج به وترتيب الآثار عليه، وربما يؤكده شاهدان:

---

(١) المعالم: ص ١٦٩.

الأول: أنهم كانوا في مقام الرد على مدعي تحصيل العلم الحقيقي، فعبروا بكفاية الظن من باب المقابلة.

والثاني: ظاهر كلمات جمع منهم، ففي نهاية الوصول قال العلامة بسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بلزوم تحصيل الظن المستند إلى البحث التام بحيث لو كان لظهر عليه <sup>(١)</sup>، والبحث التام ملازم عرفاً لحصول الوثوق عادة وفي كشف الغطاء قال صاحبه بسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: المدار على حصول المظنة المعتبرة بعدمه - أي المخصص - واعتبار العلم معلوم العدم <sup>(٢)</sup>، والمظنة المعتبرة في مقابل غير المعتبرة، وليست إلاّ الوثوق والاطمئنان العرفي، وقريب منه قاله في المعالم <sup>(٣)</sup>.

وفي الفوائد الحائرية قال بسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: يكفي الفحص المحصّل للظن بعدمه - أي المخصص - إن لم يتيسر العلم بعدما استفرغ وسعه <sup>(٤)</sup> وواضح أن الظن بالعدم بعد است فراغ الوسع ملازم للوثوق والاطمئنان عرفاً، وقريب من هذا المضمون ورد عن بعض العامة <sup>(٥)</sup>، ولعل هذا هو مراد القائلين بتحصيل العلم بالعدم؛ لأنهم جعلوا محور الاستدلال قضاء العادة العرفية به، وهذا يكشف عن أن مرادهم من العلم هو العرفي لا الدقي الفلسفي كما ستري كلماتهم في سبل الفحص <sup>(٦)</sup>.

(١) نهاية الأصول: ج ٢، ص ٣٧٣.

(٢) كشف الغطاء: ج ١، ص ١٨١.

(٣) المعالم: ص ١٦٨.

(٤) الفوائد الحائرية: ص ٢٠١، الفائدة التاسعة عشر.

(٥) الإحكام: ج ٣، ص ٤٨.

(٦) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٨٠؛ الإحكام: ج ٣، ص ٤٧-٤٨.

وبذلك يظهر ارتفاع الاختلاف بين الأقوال لرجوعها جميعاً إلى مفاد واحد لدى العمل بالعام، وهو وجوب الفحص بمقدار يحصل معه الوثوق والاطمئنان بعدم وجوب المخصص، فلا حصول العلم الدقي مطلوب، ولا الظن في مراتبه الممنوعة كاف، بل الوثوق والاطمئنان الذي هو من مراتب الظن القوي بحسب الدقة العقلية، ومن مراتب العلم بحسب التسامح العرفي. هذا من حيث الكبرى. وأما من حيث الصغرى فالسؤال هو كيف يمكن تحصيل الوثوق والاطمئنان بعدم المخصص؟ وما الطرق التي يجب أن يتبعها الفقيه في الفحص؟

ظاهر كلمات جمع من المتأخرين والمعاصرين هو أن الفحص وبالمقدار المتعارف عقلاً في مظان التخصيص كالفحص في الكتب والمصادر المعروفة كاف لحصول الوثوق والاطمئنان بوجود المخصص أو بعدمه<sup>(١)</sup>.

فإن المعروف من طريقة الشرع أنه لا يكلف الفقيه بالأكثر من ذلك؛ لأنه عسر وخرج، كما أنه لا يكتفي بالأقل لعدم كفايته في باب التنجيز والإعذار، وحد الوثوق هو حصول الاطمئنان النفسي بعدم وجود المخصص، أو حصول اليأس من تحصيله.

وعليه فلو فحص بالمقدار المتعارف واطمأن أو يئس من وجود المخصص جاز إجراء أصالة العموم في الدليل العام، ولا يعتنى بعده

---

(١) انظر نهاية الأفكار: ج٢، ص٥٣١؛ فوائد الأصول: ج٢، ص٥٤٨؛ منتهى الأصول: ج١، ص٦٦١؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج٢، ص٤٤٠.

بالشك أو الاحتمال، وعلى هذا لا يجب على الفقيه أن يحصل القطع بعدم المخصص؛ لما عرفت من أن القطع بمعناه الحقيقي متعذر الحصول؛ لأن العقل يحتمل دائماً وجود مخصص لم يصل، أو لم نعثر عليه، إلا أن هذا الاحتمال العقلي غير منجز؛ لوجود أصالة العموم العقلائية التي لو تمسك بها الفقيه كانت معذرة له فيما لو انكشف الخلاف فيما بعد.

### الأمر الثالث: في طرق الفحص

وعمدتها طريقتان:

#### الطريق الأول: الاستقراء

ويتم بمراجعة الكتب المعتمدة الجامعة لكلمات المعصومين عليهم السلام في الأبواب المناسبة في ذلك، فإن أصحابها الذين ألفوها اتسموا بالخبروية العالية والوثاقة والمهارة في فهم خطابات المعصومين عليهم السلام ومواردها، فجمعوها في مصنفاتهم المعقودة لهذا الشأن، ورتبوها ترتيباً موضوعياً دقيقاً كما يلحظ ذلك في الكتب الأربعة والوسائل والوافي وبعض ما بعدها كالمستدرک ونحوه، ويلحظ من سيرة الفقهاء أنهم لا يرجعون بعد هذه المصادر الهامة إلى غيرها في مقام الفحص؛ لو ثوقهم بجامعيتها للأخبار التي تصلح للاستدلال في أبواب الفقه، واطمئنانهم بعدم وجود ما يمكن أن يكون دليلاً أو قرينة مقيدة أو مخصصة في غيرها.

ومن هنا صرح جمع من الأعاظم بكفاية الرجوع إلى هذه الكتب المعتمدة في الفحص.

ففي المطرح عن الشيخ الأعظم عليه السلام قال في مناط وجوب الفحص: إنه لا يجب استقصاء البحث في جميع أبواب الكتب والجوامع الفقهية والأخبارية، بل يكفي في العمل بعمومات باب الطهارة استقصاء ذلك الباب؛ إذ لا نعلم المعارض لذلك العام في غير الأخبار المذكورة في ذلك الباب<sup>(١)</sup>.

وأضاف أن أصحاب الكتب الفقهية والروائية المفصلة المصنفة في زمان العلامة والشهيدین قدست أسرارهم ومن تأخر منهم إلى زماننا فإنهم قد بالغوا في ضبط الأخبار وجمعها، فلو فرضنا في باب لباس المصلي خبراً يناسب باب الطهارة فقد تعرضوا لذكره ولو بالإشارة الكافية لأهل الدراية<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا لا يبقى بعد الفحص في هذه الكتب علم أو ظن قوي بوجود مخصص في غيرها يستوجب الفحص عنه، فيكون التمسك بأصالة العموم بلا مانع، وقريب من مقالة الشيخ مقالة الميرزا النائيني والمحقق العراقي عليه السلام كما في تقريراتها<sup>(٣)</sup>، والسيد البجنوردي عليه السلام في المنتهى<sup>(٤)</sup> وغيرهم<sup>(٥)</sup>.

(١) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٨٠.

(٢) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٨١، (بتصرف).

(٣) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٣؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٣١.

(٤) منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٦١.

(٥) انظر أصول المظفر: ج ١، ص ١٥٨؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢،

ص ٤٤٠؛ آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٧١.

نعم يظهر من السيد الشاهرودي رحمته الله - كما في تقريراته - عدم كفاية الفحص في الكتب المعروفة المعتمدة، فلا بد من الرجوع إلى غيرها أيضاً؛ ليكون الفحص تاماً. قال: الاطمئنان لا يتحقق إلا بتتبع جميع ما بأيدينا من كتب الأخبار، وعدم الاكتفاء بالكتب أو بما تضمنها من الوسائل والوافي؛ لأن جميع الأصول لم تكن موجودة عند المحمدين الثلاثة الأول، وكذا عند الثلاثة الأواخر، أو كان بعض الأصول حاضراً عند بعضهم كصاحب الوسائل رحمته الله ولكنه لم ينقل عنه؛ لعدم اعتباره عنده، ومن المحتمل أن هذا الشخص إذا تفحص عن ذلك الأصل ونظر فيه كان حجة في نظره، فإذا لم يتفحص عنه كان فحصه ناقضاً<sup>(١)</sup>، وهذا ما ربما يظهر من كلمات السيد الأستاذ أعلى الله مقامه أيضاً<sup>(٢)</sup>.

ونستخلص من العبارة المتقدمة أن القول بعدم كفاية الفحص في الكتب المعروفة يعود لسببين:

**الأول:** قصور هذه الكتب عن استيعاب كل ما ورد عن الأئمة عليهم السلام من أخبار تصلح للتخصيص أو القرينة عليه، وذلك لضيق الكثير من الأصول الروائية المهمة وعدم حضورها عند مؤلفيها، وهذا يشكل قرينة على نقصان الفحص.

(١) نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٤.

(٢) الأصول: ج ٥، ص ٣٧.

والثاني: عدم نقل المؤلفين للمصنفات المعروفة لبعض الأخبار بسبب اختلاف الاجتهاد والنظر، وهذا يشكل قرينة أخرى على عدم جامعية هذه المصنفات للأخبار، فالإكتفاء بها يستلزم الإكتفاء بالفحص الناقص، وهو لا يفيد الاطمئنان بالعدم، ونحن إذا تأملنا كلا القولين نجد أن النزاع بينهما صغروي، فإن المسألة ترجع إل كيفية حصول الوثوق والاطمئنان من الفحص؛ لأنه الحجة في مقام التنجيز والإعذار، فإذا حصل لدى الفقيه الوثوق بالعدم بعد فحصه في الكتب المعروفة كفاه، وهذا ما يقوله أصحاب القول الأول، وإلاّ وجب المبالغة في الفحص في غيرها حتى يوثق بالعدم، وهذا ما يقوله أصحاب القول الثاني.

ومن هنا يمكن الجمع بين القولين؛ لأن المسألة ترجع إلى وجدان الفقيه، وربما يختلف أمره من حال إلى حال، ومن مسألة إلى أخرى، فبعض الفقهاء سريع التوثق وآخر بطيء وهكذا.

ولذا نقول إن هذه مسألة لا ترجع إلى ضابطة واحدة، فرب مسألة يحصل فيها الاطمئنان بعدم وجود المخصص سريعاً من الفحص في بعض الأبواب، وبعضها لا يحصل فيها إلاّ بالفحص في جميع الأبواب وفي الكتب الأخرى، وثالثة لا يحصل فيها الاطمئنان بالعدم ما لم يفحص حتى في كتب التاريخ واللغة ونحوها كما لا يخفى على المتمرس في الاستنباط، إلاّ أن الجميع من حيث الكبرى متفقون على كفاية حصول الوثوق والاطمئنان بعدم المخصص. أما متى يحصل الوثوق والاطمئنان فهذا أمر يختلف من فقيه لآخر ومن مسألة لأخرى.

## الطريق الثاني: الاستقراء التحليلي

وهو أكثر نفعاً للطالب في مقام التعليم والتعلم.

وخلاصته: أن المخصص الذي يمكن أن يخصص العام لا يخلو إما أن يكون لفظياً أو لبياً أو خارجياً، ولكل واحد منها طرق للفحص، فهنا أمور ثلاثة:

**الأول:** المخصص اللفظي، ويتعين على الفقيه مراجعة كتب الحديث وكتب الفقه التي تستعرض تفاصيل الأدلة بما فيها النادرة، فإن هناك مقداراً متعارفاً عند الفقهاء قديماً وحديثاً في مقدار الرجوع والفحص، كما أن هناك مقداراً متعارفاً من الكتب الروائية والكتب الفقهية التي جرت السيرة على الرجوع إليها في مقام الاستنباط مثل الكافي وكتب الشيخ والصدوق والعلامة والشهيدين قدست أسرارهم، ومن المتأخرين كتب الرياض والجواهر والحقائق ونحوها؛ لتوثق الفقهاء من دقة هذه الكتب وجامعيتها لتفاصيل الأحكام، ولاطمئنانهم بأنه لو كان هناك رواية ولو ضعيفة فإن أصحاب هذه المصنفات - لاسيما المتأخرين منهم كصاحب الجواهر رحمته الله - يذكرونها في الغالب، ويناقشون في سندها ودلالاتها، وبالنتيجة إما أن يأخذوا بها أو يردوها، ولذا قد لا يحتمل الفقيه بعد مراجعة مثل الجواهر وغيره احتمالاً معتداً به بأن هناك ما يمكن ن يكون مخصصاً يمكن العثور عليه.

ولو احتمل وجود ما يصلح للتخصيص ولم يذكر في الكتب المعهودة في الحديث والفقه وكان هذا الاحتمال معتداً به فلا نزاع في وجوب الفحص



الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ١٤٥

عنه؛ بداهة أن هذا الاحتمال يمنع من حصول الاطمئنان بالعدم، والاطمئنان هو الحجة في مقام التنجيز والإعذار. هذا بالنسبة للحديث.

وأما بالنسبة إلى معرفة مداليل الألفاظ فيتعيّن على الفقيه مراجعة كتب اللغة إذا احتتمل أن المراد من اللفظ العام غير المعنى الظاهر منه، أو تعارض الظهور في المراد بما يسبب إجمال الدلالة، وعليه أيضاً مراجعة الكتب المعهودة التي جرت سيرة الفقهاء على الرجوع إليها في مقام التنجيز والإعذار.

فمثلاً في الرواية الشريفة: ﴿نهى النبي عن بيع الغرر﴾<sup>(١)</sup> ربما يستظهر من الغرر ما يشمل الخديعة والجهالة في البيع، وإذا احتتمل الفقيه وجود قرينة واردة في اللغة مخصصة له بالخديعة فقط أو قرينة مخصصة له بالجهالة فإنه لا يصح أن يفتي بالعام ما لم يفحص في كتب اللغة ويطمئن بالمراد؛ لأن الثمرة الفقهية المترتبة على هذا الاختلاف كبيرة.

وبيان ذلك: أن الغرر بمعنى الخديعة يفيدنا بطلان البيع المبني على الخديعة، فيدل مثلاً على بطلان البيع المتضمن للغبن والغش والتدليس ونحوها، بخلاف ما إذا فسرناه بمعنى الجهالة؛ لأن الخديعة من العناوين القصدية ولا تتحقق إلاّ مع العلم والعمد، وأما الجهالة فلا، ولذا يمكن للفقيه أن يتمسك بعموم: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٢)</sup> ويحكم بصحة البيع الغبني أو

(١) الدعائم: ج ٢، ص ٢١، ح ٣٤؛ عوالي اللآلي: ج ٢، ص ٢٤٨، ح ١٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

المبني على الغش إذا جهل البائع بالغبن والغش<sup>(١)</sup>؛ لأن الحديث المذكور لا يصلح لتخصيص عموم حلية البيع إذا أخذنا الغرر بمعنى الجهالة، بخلاف ما إذا أخذناه بمعنى الخديعة، وأما بناء على شمول الغرر للثنتين فإنه يحكم ببطلان البيع الغبني الناشئ من الخديعة والجهالة معاً.

فإذا استظهر الفقيه من لفظ الغرر المعنى الشامل للثنتين معاً واحتمل احتمالاً معتداً به أن هناك قرينة يمكن الحصول عليها في بعض كتب اللغة ونحوها وجب عليه الفحص، ولا يصح له أن يفتي ببطلان المعاملتين استناداً إلى ظهوره، وهكذا في سائر القرائن اللفظية التي تصلح لتخصيص العام.

الثاني: المخصص اللبي كالإجماع والسيره وارتكازات المشرعة ودليل العقل ونحوها، فإن للفقيه طرقاً للفحص عنه:

أحدها: مراجعة كتب الفقه لتحصيل الإجماع والسيره إذا احتمل أنها مخصصان للدليل العام، أو لتحصيل السيره على العمل بالرواية الضعيفة، أو تحصيلها إذا كانت معرضة عن الرواية المعتبرة.

وثانيها: مراجعة العرف العقلائي إذا احتمل وجود ما يخالف الدليل العام في السيره العقلائية.

وثالثها: الرجوع إلى وجدانه العرفي لمعرفة الظهور والمرتكزات العقلائية.

---

(١) نعم يمكن إبطال مثل هذين البيعين من أدلة أخرى كالضرر وحرمة الغش - مثلاً - لا من هذا الدليل.

ورابعها: مراجعة وجدانه العقلي لمعرفة ما يمنع أو يمكن أن يمنع من ظهور العام أو حجيته عقلاً، وهذه في مجموعها تعد قرائن لبية تصلح أن تخصص العام لو وجدت، فعلى الفقيه أن ينظر فيها قبل التمسك بالعموم، ويمكن أن نوضح ذلك بمثالين:

**المثال الأول:** في حرمة حلق اللحية، فإن قانون السلطنة دليل عام يبيح للرجل أن يخلق لحيته باعتبار أنه مسلط على نفسه، إلا أن السيرة التشريعية المتصلة بزمان المعصوم عليه السلام والجارية على إطلاق اللحية -بناء على انحصار دليل الحرمة به- تصلح أن تكون مانعاً من عموم القاعدة؛ لأنها قد تفيد حرمة الحلق، فإذا احتتم الفقيه هذا الاحتمال وهو وارد في الغالب فإنه لا يصح له أن يتمسك بعموم قانون السلطنة ويفتي بجواز الحلق لمجرد أنه لم يجد دليلاً لفظياً، بل عليه أن يفحص في سيرة المشرعة ولو عبر الفحص بكتب الفقه والتأريخ والعرف المتدين ونحوها لمعرفة مدى وجود السيرة، فإن تشخيص موضوع الدليل من مهمات الفقيه في مقام التنجيز والتعذير.

**المثال الثاني:** في جواز الإفطار لمن خاف الضرر، فلو فرضنا أن الدليل الذي يجيز للمتضرر الإفطار منحصر بقاعدة لا ضرر، فلا يتمكن الفقيه من التمسك بعموم لا ضرر ويمنع من خاف الضرر من الإفطار بحجة أن ظاهر الدليل المجيز مختص بالضرر، وهو ظاهر في وقوعه، وأما الخائف فلم يقع بالضرر بعد؛ لوجود مانع عقلي يمنع من الاقتصار على ظهور الدليل، وإنما يفرض على الفقيه التوسعة فيه ليشمل صورة خوف الضرر أيضاً؛ لأن الاقتصار على وقوع الضرر في هذا الدليل يستلزم التناقض.

وتوضيحه: أن دليل لا ضرر امتناني، ومقتضى الامتنان على العبد أن يرفع عنه الضرر قبل وقوعه لا بعد وقوعه، وهذا لا يتحقق إلا إذا أجاز له اجتناب الضرر في صورة الخوف من الوقوع فيه، ونلاحظ من هذين المثالين أن القرينة اللبية تارة يتوقف تحصيلها على مراجعة الفقه، وتارة العرف، وتارة العقل، ففي أي مسألة احتمال الفقيه احتمالاً عقلائياً وجود المخصص عليه أن يفحص عنها.

الثالث: المخصص الخارجي، كالقرائن الحالية ونحوها، فإنه يجب ملاحظة ما يصلح أن يكون مخصصاً للعام قبل العمل به، ولعل من الأمثلة عليه ما ورد أن النبي ﷺ نهى في خيبر عن أكل لحوم الحمير الأهلية، ففي رواية محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنها سألاه عن أكل لحوم الحُمُر الأهلية فقال: ﴿نهى رسول الله ﷺ عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن﴾<sup>(١)</sup>.

ومثله ورد في النهي عن أكل لحوم الخيل والبغال<sup>(٢)</sup>، فإذا احتمل الفقيه أن النهي المتعلق بالشيء كان لأجل قرينة خارجية مخصصة استثنت الحرمة من عموم حلية الأكل فإنه يتعين عليه الفحص، وهذا ما وردت به الروايات في توجيه النهي عن أكل اللحوم المذكورة.

(١) الوسائل: ج ٢٤، الباب ٤ من أبواب الأطعمة والأشربة، ص ١١٧، ح ٣٠١٢٠.  
 (٢) انظر الوسائل: ج ٢٤، الباب ٥ من أبواب الأطعمة والأشربة، ص ١٢١، ح ٣٠١٣١.

ففي رواية العلل والعيون عن الرضا عليه السلام: ﴿كره أكل لحوم البغال والحُمُر الأهلية لحاجة الناس إلى ظهوره واستعمالها، والخوف من فنائها وقتلتها، لا لقدر خلقها، ولا قدر غذائها﴾<sup>(١)</sup> ونلاحظ هنا أن لخصوصية الزمان والمكان مدخلية في التخصيص، فيدخل على أن الاستثناء مؤقتاً ينتهي بانتهاء داعيه.

ومثل هذا يقال في رواية بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل - وأنا حاضر - فقال: يكون لي غلام فيشرب الخمر ويدخل في هذه الأمور المكروهة فأريد عتقه، فهل أعتقه أحب إليك أم أبيعته وأتصدق بثمنه؟ فقال: ﴿إن العتق في بعض الزمان أفضل، وفي بعض الزمان الصدقة أفضل، فإذا كان الناس حسنة حالهم فالعتق أفضل، وإذا كانوا شديدة حالهم فالصدقة أفضل، وبيع هذا أحب إليّ إذا كان بهذه الحال﴾<sup>(٢)</sup>.

وهو دال على أن للزمان والمكان وحالات الأفراد مدخلية في الأحكام أحياناً، ففي زمان الغنى يفضل العمل بعمومات استحباب العتق التي تنص على أن من أعتق رقبة مؤمنة كان له بكل عضو فكاك عضو منه من النار<sup>(٣)</sup>، وفي زمان الفقر يفضل العمل بعمومات استحباب الصدقة، كما أن

---

(١) علل الشرائع: ج ٢، ص ٥٦٣، ح ٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ١٠٤؛

الوسائل: ج ٢٤، الباب ٤ من أبواب الأطعمة والأشربة، ص ١٢٠، ح ٣٠١٢٧.

(٢) الفقيه: ج ٣، ص ١٣٥، ح ٣٤٩٩؛ الوسائل: ج ٢٣، الباب ٢٧ من أبواب العتق، ص ٥٢، ح ٢٩٠٨٩.

(٣) الوسائل: ج ٢٣، الباب ١ من أبواب العتق، ص ١٠-١١، ح ٢٨٩٨٥، ح ٢٨٩٨٦، ح ٢٨٩٨٨.

العبد العاصي يفضل الأخذ باستحباب تأديبه وهدايته ووضعه تحت رقابة المولى دون العتق والصدقة.

فإذا احتمل الفقيه وجود ما يمنع من العمل بظاهر العام لخصوصية في الزمان أو المكان أو الحالة الشخصية وكان هذا الاحتمال معتداً به عند العقلاء وجب عليه الفحص عنه، ولا يعمل بعمومات العام.  
وتتحصل مما تقدم عدة نتائج:

**الأولى:** أن مقدار الفحص الذي يتعين على الفقيه القيام به هو المقدار المتعارف منه؛ لأن الأكثر منه يدخله موضوعاً في الوسوسة، والأقل يدخله موضوعاً في التهاون في الطاعة أو التجري فلا يكون معذوراً عند الخطأ.

**الثانية:** أن الفحص يتحقق بالرجوع إلى الطرق المتعارفة عند الفقهاء من مراجعة الكتب الروائية والفقهية واللغوية والتأريخية ونحوها حسب الموارد المختلفة، فتارة يستدعي الرجوع إلى كتب الحديث، وتارة إلى كتب الفقه، وتارة إلى اللغة والتأريخ وهكذا، فإذا احتمل الفقيه وجود ما يمنع من العمل بالعام وكان في التأريخ أو اللغة احتمال معتد به فإنه ينبغي عليه الفحص والرجوع إليه لكي يتوثق من الأمر ويحرز التنجيز والإعذار.

**الثالثة:** أن إحراز التنجيز والإعذار شرعاً بهذا القدر من الفحص يمكن أن يستند إلى أحد أمور:

**أولها:** السيرة العقلائية، فإن العقلاء لا يرون وجوب الفحص بالأكثر من المتعارف لدى العمل بعمومات الأحكام والقوانين العقلائية، فيكون كذلك شرعاً؛ لأن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية.

ثانيها: السيرة التشريعية؛ إذ جرت سيرة الفقهاء قديماً وحديثاً على الفحص بالمقدار المتعارف، وفي المصادر المتعارفة لدى استنباط الأحكام من الأدلة، والظاهر أن هذه السيرة متصلة بزمن المعصوم عليه السلام؛ إذ لم يرد منه ما يردع عنها، بل ظاهر العديد من الروايات والشواهد التاريخية هو الاكتفاء بالمقدار المتعارف منها وإمضائه من قبله عليه السلام.

ثالثها: أصالة عدم المخصص، فإنه إذا تفحص الفقيه ولم يعثر على المخصص جاز أن يتمسك بأصالة عدم المخصص؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

رابعها: أصالة العموم العقلانية، فإنها بعد عدم الظفر بالمخصص تكون بلا معارض ولا مانع عقلي أو شرعي يمنع من العمل بها.

### الإشكال على طرق الفحص

هذا ويظهر من كلمات بعض الأعلام عدم إمكان الاطمئنان إلى الفحص الحاصل بالكتب المتعارفة لإشكاليين:

الإشكال الأول: أن بعض هذه الكتب لم تصل إلينا مثل كتب محمد بن أبي عمير التي تلفت بسبب الدفن والمطر<sup>(١)</sup>، أو الإحراق على ما ذكر<sup>(٢)</sup>، وكتاب الشيخ الصدوق عليه السلام مدينة العلم الذي هو أكبر من كتاب من لا

(١) منتهى المقال: ج ٥، ص ٣٠٤، ترجمة (٢٤٢٣)؛ قاموس الرجال: ج ٩، ص ٣٩، ترجمة (٦٣٢٦).

(٢) انظر نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٤.

يخضره الفقيه<sup>(١)</sup>، ولو كان موجوداً لكانت المصادر الروائية المعتمدة عندنا خمسة، إلا أن الكتاب فقد - في أغلب الظن - بسبب هجمات الطغاة على بغداد وبلاد العراق، وقد تلفت فيها الكثير من كتب الشيعة، وقد نقل عنه العلامة والشهيدان عليه السلام في بعض كتبهم، ويبدو أن صاحب الوسائل عليه السلام نقل بعض ما رووه عنه<sup>(٢)</sup>، إلا أن هذا الكتاب مفقود في هذه الأزمنة وليس موجوداً عند الفقهاء<sup>(٣)</sup>، ويتحصل من هذا أثران:

أحدهما: أن تلف مثل هذه الكتب المهمة الذي يمكن أن يكون الخاص فيما يمنع من حصول الاطمئنان بعدم وجود المخصص عند الفحص مهما بالغ الفقيه فيه.

وثانيهما: بطلان التمسك بأصالة العموم في مثل هذه الموارد؛ لعدم وجود سيرة عقلائية على العمل بالعموم حتى في الموارد التي يحتملون وجود المخصص لها احتمالاً معتداً به، ولذا نجدهم يتوقفون عن العمل إذا سمعوا كلاماً عاماً ولحقته همهمة يحتملون أن تكون متضمنة كلاماً فيه تخصيص أو تقييد من دون أن يسألوا عن المراد أو يفهموا المقصود.

---

(١) انظر الفهرست: ص ٢٣٨، ترجمة (٧١٠).

(٢) الوسائل: ج ١، الباب ٣٣ من أبواب الوضوء، ص ٤٤٧، ح ١١٧٨؛ والمصدر نفسه: ج ٢، الباب ٢٩ من أبواب الجنابة، ص ٢٣٨، ح ٢٠٣٧.

(٣) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٣٢٥؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٤؛ الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٧٥.



كما يتوقفون عن العمل إذا وصلهم خطاب مكتوب وفيه بعض التقطيعات، أو احتملوا حقوق مكتوب آخر يشرح تفصيل المراد في المكتوب الأول، وهذه السيرة في التوقف تؤكد عدم صحة التمسك بأصالة العموم عند العقلاء لدى احتمال وجود القرينة أو المخصص للعموم.

**الإشكال الثاني:** أن من أكثر الكتب الجامعة للروايات الواردة في أبواب الفقه المختلفة في الأزمنة المتأخرة هو كتاب الوسائل، وقد نهج مؤلفه الحر العاملي رحمته الله فيه منهج تقطيع الرواية الواحدة وتوزيعها على أبواب الفقه، ورب رواية واحدة قطعها قطعاً عديدة وأورد كل قطعة في بابها المختص بها، فلذا يجد المتبع أن الرواية الواحدة وردت قطعة منها في باب الصلاة وأخرى في باب الحج وثالثة في باب الشهادات وهكذا، وهذا التقطيع من شأنه أن يمنع من حصول الاطمئنان بعدم وجود المخصص لدى الفحص<sup>(١)</sup> لسبيين:

أحدهما: قيام احتمال معتد به عند الفقيه أن صدر الرواية الذي أورده الحر العاملي رحمته الله في باب الصلاة بلسان العموم -مثلاً- يمكن أن يكون له قرينة صارفة أو مخصصة وردت في آخر الرواية لم يذكرها في المورد.

ثانيهما: أن التقطيع الحاصل من قبل الحر العاملي رحمته الله تم على ضوء نظره واجتهاده، وهذا يمنع من حصول الاطمئنان من الفحص في كل باب من

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٤٧-٥٤٨؛ الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٧٥-١٧٦؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٥.

الأبواب التي أوردت فيه الروايات لدى فقيه آخر؛ لأن أنظار الفقهاء والمجتهدين تختلف، فرب قطعة من رواية أوردتها الحرشي في باب الصلاة مثلاً لأنه وجد أن ذلك موردها بحسب نظره إلا أنها تصلح أن تكون في باب الطهارة أيضاً في نظر فقيه آخر، وعلى هذا لا يحصل من الفحص في باب الصلاة وثوق بعدم وجود المخصص أو المقيد في باب آخر مهما بالغ في الفحص.

ويمكن مناقشة الإشكاليين من جهات:

**الأولى:** أنها يرجعان إلى مسألة صغروية تتعلق بوجودان الفقيه، ولا تخضع لضابطة عامة تصلح أن تكون مخلة بكبرى لزوم حصول الاطمئنان بعدم المخصص؛ لأن كل فقيه يرجع إلى وجدانه الخاص، فإن حصل له اطمئنان بعدم وجود المخصص لدى فحصه بالكتب المتعارفة جاز أن يتمسك بالعموم؛ لأنه يكون منجزاً ومعدراً في حقه، وإذا لم يحصل عليه فعليه أن يبالغ في الفحص، ويبحث عن جميع ما يمكن أن يوجب له الاطمئنان.

**والثانية:** أن الإشكال الأول غير تام؛ لأننا لو سلّمنا قيام الاحتمال المعتد به بوجود المخصص بسبب ضياع بعض الأصول الروائية كأصل محمد بن أبي عمير وكتاب مدينة العلم ونحوهما إلا أن فقدانها والاطمئنان بعدم وجودهما في المجاميع العلمية معذر للفقهاء في مقام الإفتاء عقلاً؛ لعدم وصول البيان الذي يحتمل وجوده فيهما إليه مع عدم القدرة على تحصيله

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ١٥٥

فيكون معذوراً منه، كما أنه معذر له شرعاً؛ لأن غاية ما يحصل للفقيه هو احتمال وجود المخصص، ويصح أن يتمسك بأصالة عدم المخصص فيبقى العام بلا معارض.

وهذا ما يقضي به العقل أيضاً؛ إذ لا حل عند الفقيه في مقابل التخصيص الذي يحتمل وجوده في مثل هذه الكتب سوى ثلاثة:

الأول: أن يتوقف عن العمل بالعام بدعوى إجماله بسبب الشك في المراد.

الثاني: أن يتوقف عن العمل بالعام تمسكاً بالاحتياط دفعاً للضرر المحتمل.

الثالث: أن يعمل بالعام ويدفع احتمال التخصيص بسبب العجز عن الوصول إليه أو أصالة عدم التخصيص.

والأول باطل؛ لأن ظهور العام محرز بالوجدان من حيث المقتضي، وإنما الشك في وجود المانع منه، والمسلك العقلاني في مثله التمسك بأصالة العموم، ولازمه العمل بالعام لعدم اليقين بوجود المانع.

والثاني باطل أيضاً؛ لأن الاحتياط أصل عملي ولا تصل النوبة إليه ما دام الأصل اللفظي موجوداً، فلا يبقى إلا الخيار الأخير وهو الصواب.

هذا فضلاً عن أن الإشكال من أصله منتف؛ لأن أصل محمد بن أبي عمير وإن فقد ككتاب تضمن الروايات بأسانيداً إلى الأئمة عليهم السلام إلا أن المفقود منه هو أسانيد، وأما رواياته فهي محفوظة موجودة في المجامع الروائية والفقهية؛ لأن ابن أبي عمير كان قد حفظ متونها وذكرها في الأوساط العملية، وأخذت منه على أنها مراسيل، إلا أن وثيقة محمد بن أبي

عمير واشتهاره في الفضل والعلم صيرّ مراسيله مسانيد حتى أجمعت الطائفة على تصحيح ما يصح عنه وإن كان مراسلاً<sup>(١)</sup>.

ففي فهرست الشيخ عرفه بأنه من أوثق الناس عند الخاصة والعامة، وأنسكهم نسكاً، وأورعهم وأعبدهم، ووصفه الجاحظ: بأنه كان واحد أهل زمانه في الأشياء كلها<sup>(٢)</sup>.

وفي الخلاصة قال الكشي: أنه ممن أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عنه، وأقروا له بالفقه والعلم<sup>(٣)</sup>، وعلى هذا فإن ما يمكن أن يوجب الخلل بعموم العام من أصل محمد بن عمير موجود، ويمكن معرفته بالفحص، وما هو مفقود منه لا يخل به فيرتفع الإشكال.

ومثل هذا يقال في كتاب مدينة العلم؛ لأن فقدان الكتاب لا يلزم فقدان رواياته؛ لأنها منتشرة في الجامعات الروائية والفقهية الأخرى، ولذا قلما ذكر عنه الفقهاء الذين كان الكتاب موجوداً عندهم، واكتفوا بالنقل عن الجامعات الأربعة في الغالب، وهذا يفيد الوثوق بعدم وجود ما يغير روايات الجامعات الأخرى، والروايات التي انفرد بها ذكروها، واستندوا إليها، ومن هذا وذاك لا يبقى احتمال معتد به يوجب على الفقيه التوقف عن العمل

---

(١) العمدة في أصول الفقه: ج ١، ص ١٥٤؛ المعالم: ص ٢١٣؛ الفوائد المدنية: ص ١٦٥؛ القوانين: ص ٤٧٨.

(٢) الفهرست: ص ٢١٨، ترجمة (٦١٧)؛ معجم رجال الحديث: ج ١٥، ص ٢٩٢.

(٣) خلاصة الاقوال: ص ٢٤٠، ترجمة (١٨)؛ منتهى المقال: ج ٥، ص ٣٠٣-٣٠٥، ترجمة (٢٤٢٣).

بالعام، وعلى فرض بقاء الاحتمال فإن العجز عن تحصيل الخاص وأصالة عدم التخصيص مؤمنان عقلي وشرعي في مقام العمل.

**والثالثة:** أن الإشكال الثاني غير تام أيضاً؛ لأن صاحب الوسائل عليه السلام وإن كان قد قطع الروايات ونشرها في الأبواب المختلفة إلا أن هناك أمرين يوجبان حصول الوثوق إذا فحص الفقيه في الوسائل ولم يظفر بالمخصص:

**أحدهما:** أن صاحب الوسائل عليه السلام كان خبيراً ماهراً في الفقه والحديث، وقد استند في تقطيع هذه الروايات إلى خبريته العالية في العلمين، فلم يقطع الرواية عن قرائنها، وإنما التقطع وقع في الرواية التي تتضمن جملاً متعددة متباينة في الدلالة، وأجنبية بعضها عن الآخر، فوضع كل جملة في موردنا المناسب، والذي يتبع الروايات الواردة في الوسائل يجد ذلك جلياً، ومن هنا اعتمده الفقهاء المتأخرين عنه والمعاصرون، ورجعوا إليه في الفتوى، وأخذوا عنه، ولو كان هذا الاحتمال موجوداً عندهم لما أخذوا منه.

**وثانيهما:** أنه عليه السلام ذكر في كل باب القطعة المناسبة له، وأشار إلى أنها مقطوعة من النص الكذائي، والقسم الآخر منه تقدم أو تأخر، وربما ذكر الموارد التي أوردتها فيها، فإذا احتل الفقيه وجود مدخلية له في العام أمكنه الرجوع إليه والنظر في تمام الرواية، وحيث إن روايات كتاب الوسائل محصورة في الكتاب المذكور فإن الفحص ممكن لا متعذر، كما أن الوصول إلى الاطمئنان بالنظر فيه أمر ممكن، ولعل من هنا قال الميرزا

النائبي عليه السلام - كما في تقريراته -: إن حصول القطع بعدم المخصص لا متعذر إذا راجع الفقيه الأبواب المناسبة في المجامع الروائية المعهودة، وقال بعدم إضرار تقطيع الأخبار بهذا القطع<sup>(١)</sup>، وهذا ما نجده جلياً في سيرة الفقهاء المتأخرين والمعاصرين.

### الأمر الرابع: في أحكام الفحص

للفحص جملة من الأحكام الخاصة نستعرضها في فروع:

#### الفرع الأول: وجوب الفحص في العام الشرعي لا العرفي

إن العام على قسمين شرعي وعرفي عقلائي، ونعني بالعام العرفي أو العقلائي العمومات التي يستخدمها العقلاء في تدبير أمورهم كالقوانين وأحكام المحاكم والتعليمات الإدارية والمقررات الوزارية ونحو ذلك، والملاحظ أن طريقة الشرع في بيان أحكامه بواسطة العمومات تغاير طريقة العقلاء بعض الشيء، فقد تضافرت القرائن على أن العمومات الشرعية ابتليت بالكثير من التخصيص حتى اشتهر القول بين الأصوليين والفقهاء (ما من عام إلا وقد خص)<sup>(٢)</sup> وهذه القرائن أوجبت الوثوق بأنه ما من عام يرد في كتاب أو سنة إلا ويقع أو يمكن أن يقع في معرض التخصيص. ولعل السر الذي جعلها تقع في معرض التخصيص غالباً يعود لوجوه:

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٣.

(٢) المعالم: ص ١٠٣؛ القوانين: ص ٨٩؛ هداية المسترشدين: ج ١، ص ٣١٠؛ الفصول: ص ٦٨.

أحدها: ضرورة التأسّي والاقْتداء، فإنّ الشرع ولغرض هداية الأنام وإرشادهم على مصالحهم الدنيوية والدينيوية لم يكتف بجعل الأحكام، بل نصب لهم القدوة والأسوة، وحتى يتحقق الغرض من النصب لابد من إلزامهم بالتأسّي والاقْتداء به، ولذا لم يبين جميع أحكامه في الكتاب، بل اكتفى بجعل العمومات والإطلاقات لأجل أن يرجعهم إلى النبي ﷺ إظهاراً لمكانته، وليأخذوا منه العلم وتفصيل الأحكام وتخصيصاتها، فيكون النبي أسوة لهم، والغاية نفسها موجودة في عمومات السنّة النبوية، فإنه أريد منها -من ضمن ما أريد- إرجاع الناس إلى الإمام المعصوم عليه السلام لأجل إظهار مكانته العلمية والمعنوية، ثمّ الاقْتداء والائتمام به، وهذه قضية هامة تقوم عليها أغراض الشريعة وغاياتها، فغلبت وقوع التخصيص في عمومات الكتاب والسنّة النبوية تمنع الفقيه من التمسك بالعام قبل است فراغ الوسع في الفحص في أحاديث الأئمة عليهم السلام.

ثانيها: ضرورة التشريع، فإنّ الملحوظ من طريقة الشرع أنه لم يبين أحكامه، ولم يشرعها دفعة واحدة وبأسلوب واحد، بل لاحظ العناوين والحالات في تشريع الأحكام وبيانها، مما أوجب أن لا يكون التشريع مستقراً على حال واحدة، بل يتغير العناوين والحالات، فمثلاً جعل الشرع لبعض العناوين تأثيراً في تغيير الحكم على نحو المخالفة كعنوان التقية، أو العسر والحرّج، أو الضرر أو الإضطرار، فإنّ هذه العناوين قد تغير الواجب إلى الحرام وبالعكس بناء على العزيمة فيها.

كما وجعل لبعض العناوين تأثيراً في عموم الحكم أو خصوصه مثل السفر والحضر والغنى والفقر والصحة والمرض والأنثى والذكر وهكذا، فإن هذه العناوين قد تضيق بعض الأحكام على فئة من الناس دون فئة، أو في حالات دون حالات، فالسفر يوجب القصر في الصلاة. هذا حكم عام، ويستثنى منه كثير السفر وسفر المعصية مثلاً، والغنى يوجب الخمس والزكاة على صاحبه دون الفقر، والصحة توجب الجهاد والصيام والحج على صاحبه دون المرض وهكذا، فإذا لاحظ الفقيه دخول عناوين وجهات كثيرة في تشريع الأحكام أو بيانها فإن احتمال تخصيص الدليل العام عنده يكون قوياً، بل إذا وجد دليلاً عاماً قد لا يطمئن بعدم وجود ما يخصه.

**ثالثها:** الضرورة التاريخية، فإن الملحوظ من طريقة الشرع أنه لم يخص عموماته بواسطة المخصص المتصل فقط، بل خصص الكثير منها بواسطة المخصص المنفصل، والدواعي التي كانت تفرض هذا النحو من التخصيص عديدة:

**منها:** مراعاة الشرع مستويات الناس في تشريع الأحكام، فإنه استوجب التدرج في تشريع الأحكام أو بيانها. الأمر الذي استدعى انفصال العام عن الخاص.

**ومنها:** الفاصلة الزمانية بين نزول القرآن الذي تضمن الكثير من آيات الأحكام وبين السنة النبوية التي تفسر الآيات وتشرح تفاصيلها على حسب الحاجات ومقتضيات الأحداث، ثم الفاصلة التي امتدت في عصر الإمامة المعصومة التي هي الأخرى مكلفة بشرح تفاصيل أخرى للأحكام واردة



الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ١٦١

في الكتاب والسنة، وهذه الفاصلة الزمانية انفصلت الكثير من العمومات عن تخصيصاتها.

ومنها: الدواعي السياسية، فإنها صارت سبباً لاختفاء الكثير من الأحكام والقرائن.

هذه وغيرها من الأسباب تقوي احتمال وجود المخصص، فتمنع من العمل بالعام قبل الفحص؛ لكونه في الغالب ابتلي بالتخصيص، وعلى هذا فإن العمومات الشرعية تختلف عن العمومات العقلائية بكونها واقعة في معرض التخصيص في الغالب.

هذا ما يتعلق بالعام الشرعي، بينما العام العرفي لم يبتل بهذه المشكلات، فلذا أمكن القول بأن الغالب في العمومات العرفية عدم كونها في معرض التخصيص.

ولعل السبب في ذلك يعود إلى طريقتهم في بيان القوانين والأنظمة بإلحاق الخاص بالعام لدى البيان، وهذا ما يؤكد الواقع الخارجي لتعاليم الحكومات وقوانينها الإدارية والوزارية، فإنهم إذا ذكروا حكماً عاماً وكانت لهم فيه استثناءات فإنهم يعقبون على ذكر العام، ويلحقون به التخصيص الوارد عليه بعنوان تبصرة، أو تنويه، أو استثناء، ونحو ذلك من وجوه لبيان الخاص، والمخصص المتصل يظهر تمام المراد من العام منذ صدوره، ومعه لا يحتمل العقلاء وجود مخصص لم يصل حتى يمكن القول بعدم جواز التمسك بأصالة العموم، ولذ جرت سيرتهم على أنهم إذا وجدوا العام ولم يصلهم معه التخصيص فإنهم يعملون بالعموم، ولا

يعتنون باحتمال تخصيصه، وإذا افترضنا أن العمومات العرفية كالعمومات الشرعية مرت بمراحل تخصيصية متعددة فإنه لا مناص من القول بوجوب الفحص فيها أيضاً.

والحاصل: أن العام الذي لا يصح العمل به إلا بعد الفحص عن المخصص هو العام الذي وقع في معرض التخصيص، سواء كان عاماً شرعياً أو عرفياً، وأما إذا لم يكن كذلك فإنه يجوز العمل به ولو قبل الفحص، ومنشأ هذا الفرق هو السيرة العقلائية، فإنها قائمة على الفحص في الحالة الأولى دون الثانية، والسيرة حجة في مقام التنجيز والإعذار؛ لأن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية.

### الفرع الثاني: الفحص المحصل والمنقول

إن البحث في وجود المخصص يعود إلى البحث في موضوع الحكم وليس إلى البحث في الحكم، وعلى هذا تنطبق عليه قواعد البحث في الموضوع، وقد اتفقت الكلمة على أن تحديد الموضوع يمكن أن يتم بطرق:

أحدها: الفحص المباشر لتحصيل العلم، أو الاطمئنان الوجداني بالوجود أو بالعدم.

ثانيها: الاعتماد على قول الخبير الواحد أو الخبيرين -على الخلاف الواقع بين الأعلام في كفاية قول الخبير الواحد في تحديد موضوع الحكم أم مشروط بالتعدد ليكون بيّنة شرعية- فلو أخبر الخبير الثقة بأنه فحص ولم يعثر على المخصص جاز لغيره من الفقهاء الاعتماد على قوله والعمل بالعام.

نعم ينبغي أن يقيد جواز الاعتماد على هذا الطريق بما إذا حصل منه الوثوق والاطمئنان؛ لأن مستند العمل بالعام بعد الفحص هو بناء العقلاء وسيرتهم، ولا يوجد بناء منهم على جواز اعتماد خبير على قول خبير آخر والتعبد به من دون أن يحصل له وثوق بصحة قوله، وإلاّ وجب عليه الفحص بنفسه.

ثالثها: الشيع المفيد للعلم والاطمئنان بعدم المخصص، وبذلك تظهر صحة الاستنابة في الفحص بأن ينيب الفقيه من له خبرة الفحص والاطلاع على طرقه، ويعلمه بنتيجة فحصه، كما يظهر بطلان دعوى حصول العسر والحرّج بالفحص نظراً لكثرة مظانه، كما تبطل دعوى تعذر الفحص لأن ما يتعذر تحصيله بالمباشرة يكون مقدوراً بالواسطة.

### الفرع الثالث: فائدة الفحص

إن الفحص عن المخصص يمكن أن يحقق فائدتين:

أحدهما: إحراز ظهور العام في العموم.

ثانيهما: إحراز الإرادة الجديدة في العام.

وتوضيح ذلك: لا شك أن العام له ظهور في العموم، فإذا كان في معرض التخصيص واحتملنا وجود المخصص تعذر العمل به؛ لاحتتمال عدم إرادة هذا الظهور، وهذا الاحتمال تارة يوجب الإخلال بظهور العام ويدخله في الإجمال أو الإهمال، وتارة لا يخل بالظهور إنما يخل في إرادة هذا الظهور فيرجع إلى الشك في المراد وليس في الظهور، والفرق بين الأمرين أن المرجع في الأول أصالة الظهور؛ بداهة أن احتمال الإجمال أو الإهمال لا يعتد به العقلاء ما لم يحرزوهما.

بينما المرجع في الثاني أصالة العموم، والعلاقة بين الأصلتين هي علاقة السبب والمسبب؛ لأن أصالة العموم ناشئة من أصالة الظهور؛ إذ لولا الظهور في العموم لا يمكن التمسك بأصالة العموم.

ولعل من هنا أرجع بعضهم أصالة العموم إلى أصالة الظهور، وقال بعدم الفرق بينهما. نعم قد يكون هناك فرق بينهما بحسب التدقيق العقلي، إلا أنه بحسب الثمرة العملية والفهم العرفي لا يختلف الحال، وعلى هذا لا يبقى داع لتفصيل الكلام في الفرق، ولكن نلاحظ في الحالتين أن احتمال التخصيص لا يرجع إلى الشك في المقتضي، وإنما إلى وجود المانع، لأن إحراز ظهور العام أمر وجداني، واحتمال التخصيص لا يخل بهذا الظهور إثباتاً، وإنما يخل به ثبوتاً، وعالم الثبوت يتعلق بمراد المولى لا بظاهر كلامه، وعلى هذا فإن الفحص إنما يكون لأجل إحراز وجود المانع أو إحراز عدمه.

### الفرع الرابع: في الفحص عن المقتضي والمانع

ذهب صاحب الكفاية عليه السلام إلى أن الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام يفترق عن الفحص عن الأمانة قبل العمل بالأصول العملية، فإن الفحص هنا عن وجود المانع من العمل بالأصل بعد إحراز مقتضيه، فالفحص هنا عن المانع من الحجة، بينما هناك عن وجود المقتضي للعمل بها، والأصل أصيل حيث لا دليل <sup>(١)</sup>، فإذا فحص الفقيه وتوصل إلى وجود الدليل فإنه لا يبقى موضوع للأصل العملي، إذا توصل إلى عدم الدليل يجرز موضوع الأصل.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٢٧.

وتوضيحه: أن العام هنا ظاهر في العموم، والظاهر مقتض للحجية، والمانع منه هو المخصص، فإذا فحص الفقيه عن المخصص ولم يجد يكون قد أحرز عدم وجود المانع، وحينئذ يؤثر المقتضي أثره، فيكون الظهور حجة فعلية.

والبحت هنا لا يختص بالعام والخاص، بل يجري في عموم الأصول اللفظية، بخلاف الفحص في الأصول العملية، فإن الفحص فيها عن المقتضي، فمثلاً: البراءة العقلية موضوعها اللابيان، وهذا لا يتحقق ما لم يفحص الفقيه عن البيان؛ لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب بلا بيان إلا إذا أحرز عدم البيان، ونلاحظ أن لفحص هنا يحقق موضوع البراءة العقلية بحيث لو لاه لا يتحقق موضوع للبراءة.

ومثل هذا يقال في البراءة الشرعية؛ لأن موضوعها عدم العلم المستفاد من مثل: ﴿رفع ما لا يعلمون﴾<sup>(١)</sup> وعدم العلم لا يتحقق موضوعاً قبل الفحص، وهكذا بالنسبة لسائر الأصول.

فالفحص في الأصول العملية لإثبات مقتضي الحجية بينما في العام والخاص عن مانع الحجية. هذا ما قيل على ما عرفت<sup>(٢)</sup>، إلا أنه غير تام من جهات:

الجهة الأولى: أنه منقوض بالاشتغال؛ لأن الاشتغال مبتن على وجود العلم الإجمالي بالتكليف، وقد اتفقوا على أنه مقتض للحجية إما

(١) الخصال: ج ٢، ص ٤١٧، ح ٩؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد

النفس، ص ٣٦٩، ح ٢٠٧٦٩.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ٢٢٧.

بنحو العلية التامة أو الاقتضاء - على الخلاف الواقع بينهم - وعلى هذا فإن الفحص في موارد العلم الإجمالي ليس عن ثبوت مقتضي الحجية، بل عن وجود المانع.

بل إن العمل بالاشتغال لا يتوقف على الفحص أصلاً؛ لإمكان العمل به قبل الفحص في جميع الأحكام، ولذا اتفقوا على جواز الاحتياط في الأحكام وعدم تعين طريق الاجتهاد أو التقليد في العمل بها.

الجهة الثانية: أن الفرق المذكور غير تام؛ لأن الفحص في الاستصحاب والبراءة الشرعية وأصالة الصحة والطهارة ونحوها - بناء على أنها من الأصول العملية - يكون من قبيل الفحص عن المانع لا المقتضي؛ لأن هذه الأصول مستفادة من إطلاقات الأدلة وعموماتها، فيكون الفحص فيها عن مزاحم الحجية والمانع منها وليس عن مقتضي الحجية؛ بداهة أن العموم والإطلاق حجة ما لم يثبت المانع.

نعم الفرق المذكور يصح في البراءة العقلية؛ لأن موضوعها اللابيان، ولا يتحقق إلاّ بعد الفحص، بخلاف الفحص في الأصول الشرعية.

فيتحصل: أن دعوى وجود الفرق بين الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام وبين الفحص عن الأمانة قبل العمل بالأصول العملية غير تامة، فإن الفحص في الاثنين قد يكون عن وجود المانع من الحجية. نعم في بعض الأصول العقلية يكون الفحص عن المقتضي، وهذه موارد قليلة لا تصلح أن تكون قاعدة مطردة في جميع الموارد.

الجهة الثالثة: أن الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام هو الآخر غير مطرد؛ لأنه تارة يكون من قبيل الفحص عن المقتضي وتارة يكون عن المانع.

وتوضيح ذلك: قد عرفت مما تقدم أن مذاهب القوم اختلفت في منشأ الحكم بوجوب الفحص قبل العمل بالعام، وعلى هذا الأساس يختلف الحكم في أن الفحص يعود إلى البحث عن المقتضي أو المانع.

فمن استدل على وجوب الفحص بحكم العقل من جهة العلم الإجمالي بوجود التخصيص فإن الفحص فيه يكون من قبيل الفحص عن المانع؛ لأن اقتضاء العلم الإجمالي للحجية مما لا كلام فيه.

ومن استدل على وجوبه بالسيرة العقلائية ووقوع العام في معرض التخصيص فإن الفحص فيه أيضاً عن وجود المانع؛ إذ لا إشكال عنده في ظهور العام في العموم، وإنما الإشكال في أن احتمال التخصيص يمنع من العمل بهذا الظهور عند العقلاء ما لم يفحصوا.

ومن استدل على وجوبه بحكم العقل من باب الظن الشخصي أو الظن المطلق فإن الفحص حينئذ لا يكون عن وجود المانع، بل عن وجود المقتضي؛ لأنه لا يحصل الظن الشخصي أو المطلق بالمراد ما لم يتم الفحص.

وكذلك من استدل بحجية العام بحكم العرف ومقدمات الحكمة بحجة أن ظهور العام لا ينعقد ما لم تتم مقدمات الحكمة فيه كما نسب إلى المحقق النائيني عليه السلام<sup>(١)</sup>، فإن الفحص فيه يكون عن ثبوت المقتضي أيضاً لا المانع؛ إذ لا ينعقد للعام ظهور على هذا المبنى ما لم يتم الفحص.

(١) انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٩٢.

والحاصل: أن ما أفاده صاحب الكفاية رحمته هنا يصح مسلكه من أن وجوب الفحص يستند إلى السيرة العقلائية؛ لكون العام في معرض التخصيص، وأما على مسلك غيره فلا يصح، وبهذا يكون الدليل أخص من المدعى.

### الفرع الخامس: حكم العمل لدى التقصير في الفحص

إذ قصر الفقيه في الفحص بأن لم يفحص أو فحص فحصاً ناقصاً وعمل بالعام فإن طابق عمله الواقع كان متجربياً، وعمله صحيح بناء على عدم حرمة التجري، وإن خالف الواقع فإن كان عمله عبادياً وجبت الإعادة والقضاء، وإن كان غير عبادي وجب تصحيحه، فتارة يستدعي الإعادة كإعادة عقد النكاح أو إعادة الطلاق؛ لبطلان المنهي عنه، وتارة يستدعي التراضي أو التصالح لا الإعادة.

### الفرع السادس: التفصيل في الفحص

ذهب صاحب الكفاية رحمته إلى أن وجوب الفحص مختص بالمخصص المنفصل، وأما المخصص المتصل فيجوز العمل بالعام فيه بلا فحص، والوجه في ذلك:

أن احتمال المخصص المتصل يمكن دفعه بالأصل؛ لأنه من صغريات احتمال قرينة المجاز، بناء على أن استعمال العام في الخاص مجازي وقد اتفقت كلمتهم على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة على المجاز، فكما أن احتمال القرينة يدفع بالأصل كذلك احتمال التخصيص <sup>(١)</sup>.

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢٢٧.



والمراد بالأصل أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة، والمؤدى واحد. هذا بخلاف المخصص المنفصل فإن أصالة عدم المخصص لا تجري فيه قبل الفحص؛ لأن المخصص المتصل لا يمنع من ظهور العام في العموم، وإنما يمنع من حجيته، فالشك فيه يرجع إلى الشك في المانع، بخلاف المخصص المنفصل؛ لذا لا ينعقد للعام ظهور إلا بعد الفحص، فإذا فحص ولم يعثر على المخصص ينعقد ظهور العام، وحينئذ يصح أن يدفع احتمال وجود الخاص بالأصل.

ويمكن أن يناقش من وجهين:

أحدهما: مبني على عدم تسليم القول بعدم لزوم الفحص في المخصص المتصل مطلقاً؛ إذ لو كان العام في معرض التخصيص وقامت عندنا الشواهد العديدة على خفاء الكثير من القرائن المتصلة والمنفصلة لاسيما في كلام الشارع فإنه لا يمكن التمسك بالأصل لنفي احتمال التخصيص ما لم يتم الفحص؛ لأن موضوع الأصل هو الشك بوجود المخصص، وهذا لا يحصل ما لم يتم الفحص؛ فلاحتمال المذكور وإن كان لا يمنع من الظهور إلا أنه يمنع من الظهور في المراد ما لم يتم الفحص.

ثانيهما: أن القول بعدم انعقاد الظهور للعام في المخصص المنفصل قابل للتأمل؛ لأن الوجدان يشهد بملازمة الظهور للدليل العام؛ غاية الأمر أن احتمال طرو التخصيص عليه يمنع من العمل به؛ بداهة أن قول المولى: (قلد الفقيه) ظاهر في عمومته وإن احتملنا تقييد بالعدالة في

مخصص منفصل، فكما أننا نحتمل وجود المخصص المنفصل وقد خفي عنا بدواعي الإخفاء ولا يمكن إحراز المراد منه إلا بالفحص كذلك نحتمل وجوده في المخصص المتصل لذات الدواعي، ولا يمكن إحراز المراد منه إلا بالفحص.

وعليه فإن البحث في المخصص المتصل والمنفصل يقع في المانع لا في المقتضي، ولازم ذلك هو جواز التمسك بالأصل في الاثنين لدفع الاحتمال المذكور فيتبني الفرق بينهما، وربما يقال بأن المخصص المتصل له أكثر من حالة، ففي بعضها لا يجب الفحص وفي بعضها يجب.

وتوضيح ذلك: أن احتمال تخصيص العام بالمخصص المتصل ينشأ من أسباب:

الأول: الإخلال في النقل بسبب التعمد أو السهو والنسيان أو التقية، بأن نفرض أن هناك مخصصاً متصلاً بالكلام إلا أن الراوي لم ينقله إلينا عمداً أو نسياناً، كما لو كان هناك استثناء في قوله -مثلاً-: ﴿يشترط في لباس المصلي الطهارة﴾<sup>(١)</sup> وهو: ﴿إلا ما لا تتم الصلاة به كالنطاق والقلنسوة والمنديل﴾<sup>(٢)</sup> إلا أن الراوي لم ينقله إلينا، وهذا الاحتمال باطل؛

---

(١) مستند الشيعة: ج ٤، ص ٢٥٢؛ مختصر الأحكام: ص ٥١؛ كلمة التقوى: ج ١، ص ٣٢٣.

(٢) منتهى المطلب: ج ١، ص ١٧٤؛ جامع المقاصد: ج ١، ص ١٧١؛ كلمة التقوى: ج ١، ص ٣٢٣.

لأن احتمال عدم النقل عمداً مردود بالوثاقة، وعدم النقل نسياناً مردود بأصالة عدم النسيان، وعدم النقل بسبب التقية مردود بأصالة عدم التقية؛ لأن الأصل العقلاني يقضي بأصالة الحفظ والجد في كلام العقلاء.

والثاني: الإخلال بسبب تقطيع الروايات، كما وقع ذلك في الوسائل، فاحتمل وجود مخصص متصل في بعض فقرات الرواية ولم يصل إلينا، وقد عرفت أن هذا باطل أيضاً؛ لأن وثاقة مثل صاحب الوسائل عليه السلام وخبريته كافيتان للوثوق بالعدم.

والثالث: الإخلال من جهة سقوط بعض الروايات أو فقدان بعض الكتب كلاً أو بعضاً بسبب العوارض الطبيعية أو السياسية، وفي مثله يجب الفحص؛ إذ لا يصح الاعتماد على الكتاب الذي سقطت منه بعض الأوراق قبل الفحص؛ لأن للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متكلماً، فلذا لا يمكن الاعتماد على كلامه قبل إتمامه<sup>(١)</sup>.

والحق عدم صحة إطلاق هذا أيضاً؛ لأن الاحتمال المذكور إن كان غير معتنى به عند العقلاء فلا اعتبار له؛ لذا يتمسكون بأصالة العموم في مثل هذا الشك، وإن كان مما يعتنى به والفحص مقدور فلا مناص من لزومه، وقد عرفت عدم الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل من هذه الجهة، وإن كان غير مقدور لزم العمل بالعام ولا يعتنى باحتمال التخصيص؛ لأن العجز عن الفحص معذر، فيكون ظهور العام بلا مانع.

(١) انظر أنوار الأصول: ج ٢، ص ١٢٩-١٣٠.

## المطلب الرابع: في صور التخصيص وأحكامه

لا كلام عند الأصوليين في جواز العمل بالعام إذا شك في تخصيصه، وإنما الكلام فيما شك في التخصيص بعد ورود الخاص فهل يجوز العمل بالعام أم لا؟ هذا من المباحث الهامة التي تقع في محل الابتلاء كثيراً، ولأجل تفصيل الكلام فيه نقول: إذا لاحظ الفقيه دليلاً عاماً وآخر خاصاً يكون على أربع حالات:

الأولى: أن يكون للثنتين ظهور في الدلالة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> وقوله عليه السلام: ﴿لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ﴾<sup>(٢)</sup> ولا مناص من التخصيص، لكن حيث إن دلالة الخاص تارة تنشأ من المنطوق وتارة من المفهوم أمكن وقوع الخلاف فيها على ما ستعرف.

الثانية: أن لا يكون للثنتين ظهور، بل كلاهما مجمل الدلالة كما في قوله: (الكر لا ينجس بالملاقة إلا إذ تغير)<sup>(٣)</sup> فإنه عام مجمل بناء على عدم معرفة معنى الكر أو مقداره، كما أن الاستثناء تخصيص له، ولكن لو فرضنا وقوع الشك في معنى التغير أو أن المراد من التغير الكمي أم الكيفي أم غير ذلك؟

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) التذكرة: ج ١٠، ص ١٤؛ نهاية الأحكام: ج ٢، ص ٤٧٧؛ الحدائق الناضرة: ج ١٨، ص ٣٧٨؛ مسند أحمد: ج ٣، ص ٤٠٢؛ سنن ابن ماجه: ج ٢، ص ٧٣٧، ح ١٨٧؛ سنن أبي داود: ج ٢، ص ١٤٤، ح ٣٥٠٣.

(٣) كتاب الطهارة: ج ١، ص ١٠٣؛ نتائج الأفكار: ص ٥٩؛ مختصر الأحكام: ص ٤.

ولا مناص من عدم التخصيص، وفي مقام العمل لابد من الرجوع إلى الأصول اللفظية العامة إن وجدت كقولهم **بِالنَّيِّلِ**: ﴿كل شيء لك طاهر﴾<sup>(١)</sup> وإلا فالتمسك بالأصول العملية؛ لأن الإجمال مانع من العمل بكل واحد منها.

الثالثة: أن يكون الدليل العام مجملاً والخاص مبيناً كالمثال السابق لو فرضنا إجمال معنى الكر مع معرفة المقصود بالتغيّر الكيفي مثلاً، فنحكم بأن التغير الحسي موجب لنجاسة الماء، ولا مناص من العمل بالخاص لوجود المقتضي وانعدام المانع، بخلاف العام فإنه يرجع فيه إلى الأدلة الرافعة للإجمال إن وجدت، وإلا فالتمسك بالأصول العملية.

الرابعة: ان يكون الدليل العام مبيّناً والخاص مجملاً، كما في قوله **بِالنَّيِّلِ**: ﴿لا غيبة للفاسق﴾<sup>(٢)</sup> وشك في أن الفاسق هو مرتكب الكبيرة أم يشمل مرتكب الصغيرة أيضاً، فالتردد يكون في مفهوم الخاص، أو شك في أن الإمام الذي يراد الصلاة خلفه فاسق أم لا؟ فالتردد يكون في مصداق الخاص، ولا كلام بين الأعلام في التخصيص في الصورة الثانية والثالثة، وإنما الكلام في الصورة الأولى والرابعة، فهنا أمران ينبغي بحثهما:

---

(١) الشرائع: ج ٤، ص ٧٥٦، الهامش؛ روض الجنان: ص ١٧١، وفيه: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر).

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨، ص ٤٨٩، الهامش؛ ج ١٢، ص ٣٥٦، الهامش؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٤٣٨، ح ١٥٣، وفيه: ﴿لا غيبة لفاسق﴾.

## الأمر الأول: في جواز تخصيص العام بالمفهوم الظاهر

لا نزاع في أن الخاص الظاهر في دلالاته يخصص العام الظاهر إن كان ظهور الخاص مستنداً على المنطوق كالمثال المتقدم، وإنما النزاع في أن ظهور الخاص إذا استند إلى المفهوم هل يصلح لتخصيص العام المنطوق أم لا؟ والمراد من المفهوم الحكم الذي دل عليه اللفظ لا في محل النطق، بل بالعقل -على ما ستعرفه في بحث المفاهيم- فإذا كان هذا الحكم موافقاً لحكم المنطوق سمي بالمفهوم الموافق، وإذا خالفه سمي بالمفهوم المخالف، وجواب السؤال المتقدم يقع في مقامين:

## المقام الأول: في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة

ويمكن التمثيل له بمثالين:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ﴾<sup>(١)</sup> فإنه دال بمفهوم الأولوية على حرمة إيذاء الوالدين أو شتمهما أو ضربهما وإن كانا فاسقين، ويمكن أن يخصص العمومات المجيزة لاستغابة الفاسقين كقولهم: ﴿لا غيبة لفاسق﴾<sup>(٢)</sup> والمستلزمة لإيذائهم، لاسيما إذا كان بداعي النهي عن المنكر وردع أهل المعصية.

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٢) عوالي للآلئ: ج ١، ص ٤٣٨، ح ١٥٣؛ مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨، ص ٤٨٩، الهامش؛ ج ١٢، ص ٣٥٦، الهامش.

والثاني: حرمة ذات البعل حرمة أبدية المستفادة بمفهوم الأولوية من قوله **إِنَّمَا**: ﴿والذي يتزوج المرأة في عدتها وهو يعلم لا تحل له أبداً﴾<sup>(١)</sup> وهذا المفهوم يمكن أن يخصص عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَّرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> الشامل بعمومه لذات البعل والعدة.

وكيف كان، فظاهر عبارة الشيخ **فَاتِيحٌ** كما في المطرح هو عدم الاختلاف في القول بالتخصيص<sup>(٣)</sup>، بل في الفصول والكفاية وغيرهما نسب إلى الاتفاق بينهم<sup>(٤)</sup>، والظاهر الاتفاق عليه بين الخاصة والعامه<sup>(٥)</sup>.

نعم وربما يستظهر البعض عدم التخصيص للزوم تقديم العام على المفهوم<sup>(٦)</sup>، ووجه التخصيص أن المفهوم نظراً لقوته في الدلالة يمنع من ظهور العام في العموم، فلا مناص من تخصيصه.

وتوضيح ذلك: أن المفهوم مستفاد من حكم العقل بينما ظهور العموم مستفاد من اللفظ، ولا ترفع اليد عن الدلالة العقلية لأجل الدلالة الظهورية لسببين:

---

(١) الكافي: ج ٥، ص ٤٢٦، ح ١؛ الاستبصار: ج ٣، ص ١٨٥، ح ٦٧٤؛ الوسائل:

ج ٢٠ الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ص ٤٥٠، ح ٢٦٠٦٥.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٣) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٣.

(٤) الفصول ص ٢٤٨؛ كفاية الأصول: ص ٣٣؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٧.

(٥) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٣١؛ الإحكام: ج ٢، ص ٥٢٩.

(٦) انظر المحاضرات: ج ٤٦، ص ٤٥١.

أحدهما: أن الدلالة العقلية قطعية والظهورية ظنية.

وثانيهما: أن إلغاء الدلالة العقلية لأجل الدلالة الظهورية يستلزم اللغوية؛ لأن إبقاء الدليل العام على عمومته يستلزم إلغاء المفهوم، بخلاف إبقاء المفهوم على دلالاته فإنه لا يلغي العموم بالمرة، بل يضيق من دائرته، فالعمل بالمفهوم ملازم للعمل بالاثنين معاً، ولذا فإن المفهوم هنا يكون ناظراً للدليل العام وحاكماً عليه.

أما تقديم العام على المفهوم فالوجه فيه: أن دلالة العام على العموم ذاتية أصيلة؛ لأنها تستند إلى المنطوق بالوضع أو الظهور، بينما دلالة اللفظ على المفهوم عرضية تبعية؛ لأنها متأخرة رتبة عن المنطوق، والدلالة الأصلية متقدمة على الدلالة العرضية في مقام المعارضة<sup>(١)</sup>.

وضعه ظاهر لإشكالين:

أحدهما: أنه مستند إلى إقحام الحكم العقلي في الظواهر العرفية؛ لأن المعيار في الترجيح عند تعارض العام والخاص هو الظهور العرفي لا الضابطة العقلية، والعرف يتبع الظهور الأقوى سواء كان منشؤه الدلالة العرضية أو الأصلية.

وثانيهما: أن الوجه المذكور يصلح لتقديم العام دائماً إذا قلنا باستناده إلى الوضع، وأما إذا قلنا باستناده إلى الظهور فإن دلالة الظهور أيضاً عرضية، وحينئذ يقع التعارض، وعلى أي حال فإن دليله أخص من المدعى.

---

(١) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٤٥١.



ويمكن الاستدلال على التخصيص بالجمع الدلالي؛ بدهاءة أن المفهوم وإن كان مستتجاً من المنطوق إلا أنه حجة ويجب العمل بمقتضاها، وكذلك الدليل العام، ولا مناص من الجمع بينهما بالتخصيص، وحيث إن المعيار في الجمع هو الظهور العرفي لا يفترق الحال بين نسبة العام والخاص سواء كانت العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

نعم يستثنى منها صورة واحدة، وهي ما إذا كان العام آياً عن التخصيص بسبب قوة ظهوره أو بسبب ضرورة أو إجماع، فإنه لا يحكم بالتخصيص لوجود المانع، نظير العمل بعموم قوله: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ»<sup>(١)</sup> في مقابل مفهوم الموافقة المستفاد من قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»<sup>(٢)</sup> إذ لا أحد من الفقهاء منع الولد من إقامة الحد على الزاني من أبويه تمسكاً بمفهوم الموافقة<sup>(٣)</sup>.

إما لقوة ظهور آية الجلد بحيث لا تقبل التخصيص، أو لمخالفة التخصيص للضرورة؛ لاستلزامه نقض الغرض من العقوبة وهو باطل، ولذا منع الشرع من الرأفة بهما، أو للإجماع.

والحاصل: أنه لا كلام في أن الأصل هو تخصيص العام بمفهوم الموافقة، وذلك هو مقتضى الجمع بين الدليلين الذي يحكم به العرف تارة،

(١) سورة النور: الآية ٢.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٣) انظر الأصول: ج ٥، ص ٤٨.

أو يحكم به العقل تارة أخرى توكيماً من التوالي الفاسدة، ويستثنى منها صورة ما إذا كان العام أقوى ظهوراً في العموم، أو يوجد مانع منه.

### المقام الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة

اختلف القوم في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة إلى أقوال، فذهب جمع منهم إلى التخصيص، وذهب جمع آخر إلى العدم وترجيح العام على المفهوم، وذهب آخرون إلى القول بالتعارض والتساقط ثم العمل بالأصول العملية<sup>(١)</sup>، والأول هو المشهور<sup>(٢)</sup>، بل ظاهر الآمدي أنه مجمع عليه بين العامة<sup>(٣)</sup>، ويمكن التمثيل له بمثالين:

**الأول:** من مفهوم الشرط، فقد روى المحقق عليه السلام في المعبر قال: قال عليه السلام: ﴿خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء﴾<sup>(٤)</sup> وعن ابن إدريس عليه السلام أنه متفق على روايته<sup>(٥)</sup>، وهو عام -بناء على أن المفرد المحلى باللام يفيد العموم- فيدل على عدم نجاسة الماء بشيء، وفي مقابل هذا وردت معتبرة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: ﴿إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء﴾<sup>(٦)</sup>

(١) الفصول: ص ٢٤٨؛ مطروح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٣؛ كفاية الأصول: ص ٢٣٣.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٣١-٣٣٢.

(٣) الإحكام: ج ٢، ص ٥٢٩.

(٤) المعبر: ج ١، ص ٤٤؛ الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٥، ح ٣٣٠.

(٥) السرائر: ج ١، ص ٦٤؛ الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٥، ح ٣٣٠.

(٦) الكافي: ج ٣، ص ٢، ح ٢؛ الاستبصار: ج ١، ص ٦، ح ١؛ التهذيب: ج ١،

ص ٣٩٠-٤٠٠، ح ١٠٧؛ الوسائل: ج ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق،

ص ١٥٨، ح ٣٩١.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ١٧٩

وهي دالة بمنطوقها على أن ماء الكر لا يتنجس، وبمفهومها المخالف أن ما كان أقل من كر ينجس بالملاقاة، فيقع التعارض بين منطوق الرواية الأولى ومفهوم الثانية فما هو الحل؟

والثاني: من مفهوم الوصف -بناء على ثبوت المفهوم- فقد تضافرت الأخبار في وجوب الزكاة في ستة أشياء منها: (الأبل والبقر والغنم)<sup>(١)</sup>، وعمومها يشمل السائمة والمعلوفة.

وورد في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أن زكاة الغنم تتعلق بالسائمة<sup>(٢)</sup>، وهي الراعية، فتدل بمفهومها على عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة، فيتعارض مفهوم الوصف مع منطوق العام في الروايات الأولى، وقد اختلفوا في معالجته على أقوال:

**القول الأول:** هو البناء على التخصيص وهو قول العلامة<sup>(٣)</sup>، وحكي عن الشيخ<sup>(٤)</sup> وآخرين كالمرزا النائيني والسيد الخوئي<sup>(٥)</sup> واختاره السيد الأستاذ أعلى الله مقامه<sup>(٥)</sup> لوجهين:

---

(١) انظر الوسائل: ج ٩، الباب ٨ من أبواب وجوب الزكاة، ص ٥٥-٥٨، ح ١١٥٠٦، ح ١١٥٠٧، ح ١١٥٠٨، ح ١١٥١٠، ح ١١٥١٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ٩، الباب ٨ من أبواب وجوب الزكاة، ص ٥٧، ح ١١٥١١.

(٣) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٣٢.

(٤) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٦-٢١٧؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٦٧.

(٥) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٦٠؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٤٦٢؛ الأصول: ج ٥، ص ٤٦؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٣١٧؛ أصول المظفر: ج ١، ص ١٦٤.

أحدهما: عقلي وتقريره يتم ببيان مقدمة:

وخلصتها: أن دلالة المفهوم عقلية بخلاف دلالة العام فإنها ظهورية مستفادة من منطوق اللفظ، فالمفهوم من توابع المنطوق، بل ملازم له، ولا يكون للمنطوق مفهوم ما لم يكن سبب كالشرط أو الوصف أو الغاية ونحوها، فلو وجد السبب امتنع الانفكاك بينهما. إذا عرفت هذا فإن التعارض الحاصل بين المفهوم والعام يوقعنا بين خيارين:

الأول: أن نأخذ بالمفهوم ونخصص العام به وهو المطلوب.

والثاني: أن نرفع اليد عن المفهوم، ولا نخصص العام به، وحينئذ نضطر لأحد موقفين:

الأول: أن نبقي المنطوق الذي أفادنا المفهوم على حاله، ولا نعمل بالمفهوم.

والثاني: أن نرفع اليد عن المنطوق أيضاً لأجل العام.

ولا يمكن الالتزام بالأول منهما؛ لاستلزامه انفكاك اللازم عن الملزوم، والالتزام بالثاني غير صحيح أيضاً؛ لأن رفع اليد عن المنطوق يحتاج إلى سبب، والسبب إن كان فهو التعارض مع العام ولا تعارض بين المنطوق وبين العام، فلم يبق إلا العمل بالمفهوم، ولازمه هو التخصيص.

ومن هنا ينبغي الحكم بنجاسة الماء القليل بالملاقاة استناداً إلى تخصيص عموم قوله: ﴿خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء﴾<sup>(١)</sup> بمفهوم الشرط المستفاد من رواية محمد بن مسلم<sup>(٢)</sup>.

(١) المعتمد: ج ١، ص ٤٤؛ الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٥، ح ٣٣٠.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٢، ح ٢؛ الاستبصار: ج ١، ص ٦، ح ١؛ التهذيب: ج ١، ص ٣٩-٤٠، ح ١٠٧؛ الوسائل: ج ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، ص ١٥٨، ح ٣٩١.

وربما يشكل عليه بأنه إقحام للدقة العقلية في المسائل العرفية، فإن المعيار في موارد التخصيص هو الظهور العرفي لا اللحاظات العقلية الدقيقة؛ لذا ينبغي أن يرجع إلى العرف لمعالجة التعارض.

وثانيهما: عرفي يستند إلى الجمع الدلالي، وفيه طريقتان:

### الطريق الأول: التخصيص بحمل العام على الخاص

وتقريبه: أن المفهوم من الدلالات العرفية ومثله العام، وفي مورد التعارض بين دالتين عرضيتين فلا مناص من العمل بالجمع مهما أمكن، والمتبع في حل التعارض هو الفهم العرفي لا العقلي، ولذا قد يختلف الحكم في التخصيص وعدمه من حالة إلى أخرى؛ إذ لا توجد ضابطة واحدة تحكمه.

فمثلاً آية النبأ -بناء على ثبوت المفهوم- تدلنا على حجية خبر العادل بالمفهوم، فيخصص العمومات الناهية عن العمل بالظن كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>(١)</sup> الدالة بعمومها على عدم جواز العمل بالظن بما فيه خبر العادل، ولكن حيث إن هذ العموم لا يأبى عن التخصيص عرفاً استثنى من عموم خبر العادل، وقيل بحجيته بالرغم من أنه ظن موضوعاً.

بينما عموم التعليل في آية النبأ نفسها أي قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾<sup>(٢)</sup> يأبى عن التخصيص، فلا يمكن أن يخصه المفهوم، ولذا صار عموم التعليل قرينة على عدم حجية المفهوم في

(١) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

الآية الشريفة فسواء كان المخبر عادلاً أم فاسقاً إذا احتملنا إصابة القوم بجهاله يجب التبين، وحيث إن عموم التعليل أقوى من ظهور المفهوم فإنه يمنعه من التخصيص، بل يوجب العمل بالعام.

فيتحصل: أن الجمع الدلالي بالتخصيص وإن كان حلاً متيناً للتعارض إلا أنه لا يفيدنا قاعدة كلية يمكن التمسك بها في جميع الموارد؛ لوجود موارد عديدة لا يصلح المفهوم فيها للتخصيص فيؤخذ بالعام. وأيضاً فقد أشكل عليه الميرزا النائيني - كما في تقريراته - بإشكالين (بتوضيح وإضافة):

الأول: أن التعليل المذكور مهما بلغ من قوة الظهور فإنه لا يكون أقوى من المفهوم الخاص، فلذا لا يصلح أن يكون مانعاً من التخصيص. وفيه: أن ادعاء أقوائية ظهور المفهوم من ظهور التعليل إن كان مختصاً بآية النبأ فلا يضر بالقاعدة العامة في التخصيص؛ لأنه سيكون استثناءً منها للدليل أو القرينة، وإن كان ادعاءً عاماً فهو مبتن على دعوى صغرية تحتاج إلى إثبات، بحيث يمكن القول بأن عموم التعليل لا يكون أقوى من المفهوم دائماً، وهو غير ثابت؛ لما عرفت من نقضه بآية النبأ.

والثاني: أن العموم المستفاد من الآيات الناهية عن العمل بالظن أيضاً أب عن التخصيص؛ إذ لا يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>(١)</sup> فلا مناص من القول بالتخصيص

(١) سورة النجم: الآية ٢٨.

مطلقاً<sup>(١)</sup>؛ رعاية لقوة ظهور الخاص، أو القول بعدم التخصيص مطلقاً رعاية لإبء العام عن التخصيص.

وتوضيح ذلك: أن المعيار في التخصيص هو الجمع الدلالي، والحاكم فيه الظهور العرفي، والعرف يرى أن ظهور المفهوم الخاص أقوى.

وهذه القاعدة مطردة لا تقبل الاستثناء إلا في بعض الموارد النادرة، فلو قيل باستثنائها في مثل آية النبأ بدعوى إباء التعليل عن التخصيص أمكن القول بذلك في الكثير من العمومات بدعوى إبائها عن التخصيص، وحينئذ يبطل القول بالتخصيص كلياً أو غالباً.

بل تنقلب القاعدة فيقال بلزوم تقديم العام على الخاص في الكثير من الموارد، وهو يستلزم تأسيس فقه جديد فضلاً عن مخالفته للفهم العرفي.

ويتحصل مما تقدم: أن الجمع الدلالي بالتخصيص لا يسلم من الإشكال. وفيه: أن الإباء عن التخصيص وعدمه مسألة تعود إلى الظهور لا الادعاء، والموارد التي يأبى فيها العام عن التخصيص موارد قليلة بالقياس إلى الموارد التي يقبل فيها التخصيص، وهي في الغالب معروفة، فالقول بعدم التخصيص فيها لا يلزم منه تأسيس فقه جديد.

### الطريق الثاني: الجمع الدلالي بالحكومة

وتقريره: أن خبر العادل بعد قيام الدليل على حجيته يخرج موضوعاً عن كونه ظناً حتى يتوهم شمول آيات النهي عن العمل بالظن له، أو

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٥٩.

يقال بأن العمل به قد يستلزم إصابة القوم بجهالة؛ لأن قيام الدليل على حجيته يصيِّره علماً أو بمنزلة العلم، ويخرج موضوعاً عن أدلة العمل بالظن، كما أن العمل به يكون من موارد إصابة القوم بجهالة، وعلى هذا ترتفع المعارضة بين المفهوم وبين عموم التعليل، ويتنفي موضوع التخصيص من رأس؛ لأن المفهوم يتقدم على عموم التعليل من جهة الحكومة والخروج الموضوعي.

وبهذا المسلك يمكن حل التعارض من دون حاجة إلى ملاحظة النسبة المنطقية بين المفهوم والعام، وإنما من قبيل العموم المطلق أو العموم من وجه<sup>(١)</sup>. هذا ما قيل، ويرد عليه إشكالان:

**الأول:** إن هذا يصح إذا قلنا بحجية خبر العادل من باب بناء العقلاء، فإنه على هذا المسلك يفيد الخبر العلم، ويخرج عن موضوع حرمة العمل بالظن بالتخصيص، وأما إذا قلنا بحجيته من باب التبعيد الشرعي فإنه يبقى في دائرة الظن، وحينئذ يصلح أن يتقدم عليه عموم التعليل؛ لأنه قرينة تمنع من المفهوم، والنتيجة أن حل التعارض بالحكومة لا يصلح لإثبات قاعدة كلية.

**الثاني:** أن دعوى حكومة المفهوم على العام في نفسها لا تصلح لإثبات كبرى كلية؛ لأنها تصح في بعض المفاهيم لا جميعها، وحينئذ لا مخلص من التعارض إلا بالتخصيص.

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٥٩.



وهذا ما مر عليك في المثالين المتقدمين من مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، ويمكن التمثيل له أيضاً بمسألة ماء الكر، فإن المفهوم من رواية محمد بن مسلم: ﴿إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء﴾<sup>(١)</sup> إن الماء القليل ينجس بالملاقاة سواء كان له مادة أو لا، وهذا المفهوم يعارض إطلاق قول الرضا عليه السلام في معتبرة ابن بزيع: ﴿ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه، أو طعمه، فينزع منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه؛ لأن له مادة﴾<sup>(٢)</sup>.

والتعليل في قوله: ﴿لأن له مادة﴾ يقتضي عدم انفعال الماء القليل إن كان له مادة، فيقع التعارض بين مفهوم الشرط في الرواية الأولى الذي دل على نجاسة الماء القليل مطلقاً وإن كانت له مادة، وإطلاق التعليل الذي يدل على عدم نجاسة الماء القليل إن كان له مادة، ولا يوجد تعبد عقلائي أو شرعي يخرج المفهوم تخصيصاً حتى يقال بالحكومة، فلذا يقع التعارض، وحينئذ يدور الأمر بين خيارين:

أحدهما: أن نقيّد المطلق بالمفهوم فنحكم بانفعال الماء القليل وإن كان له مادة.

ثانيهما: أن نأخذ بالمطلق ونترك المفهوم فنحكم بعدم الانفعال؛ لأن المادة عاصمة.

---

(١) الكافي: ج ٣، ص ٢، ح ٢؛ الاستبصار: ج ١، ص ٦، ح ١؛ التهذيب: ج ١، ص ٣٩-٤٠، ح ١٠٧؛ الوسائل: ج ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، ص ١٥٨، ح ٣٩١.  
(٢) التهذيب: ج ١، ص ٢٣٤، ح ٦٧٧؛ الوسائل: ج ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، ص ١٧٢، ح ٤٢٨.

وربما يعتضد الخيار الثاني بالعمومات الدالة على طهارة الماء كقوله **إِنَّمَا**: ﴿خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء﴾<sup>(١)</sup> فإن مثله يصلح أن يكون مرجحاً للإطلاق كما يصلح أن يكون مرجحاً على فرض القول بتساقط المتعارضين، ومفاد هذا العموم يتوافق مع مفاد الإطلاق، وفي كلتا صورتين يمنع من العمل بالمفهوم.

إلا أن الفهم العرفي الذي هو المعيار في الجمع الدلالي يرجح الخيار الأول؛ لقوة ظهور المفهوم في الخصوص، بحيث يصلح أن يكون مخصصاً لظهور العام في العموم، ولأن عدم التخصيص يستلزم لغوية الجملة المفهومية، وهو مناف لحكمة الحكيم، فلذا لا مناص من التخصيص. نعم قد يستثنى من ذلك بعض الموارد بسبب الحكومة، إلا أنها نادرة بالقياس إلى التخصيص، ومما تقدم تعرف الوجه في القول الثاني القائل بتقديم العام على المفهوم كما تعرف المناقشة فيه.

**القول الثالث:** هو التفصيل بين صور المسألة، فيرجع في بعضها إلى التخصيص، وفي بعضها إلى التعارض والتساقط. اختار هذا القول صاحب الكفاية **بُيِّنَ**، وتبعه في الأصل المحقق العراقي والسيدان البجنوردي والحكيم<sup>(٢)</sup> وغيرهم قدست أسرارهم<sup>(٣)</sup> وإن اختلفوا في بعض التفاصيل.

(١) المعتبر: ج ١، ص ٤٤؛ الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٥، ح ٣٣٠.  
 (٢) كفاية الأصول: ص ٢٣٣-٢٣٤؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٤٧-٥٤٨؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٥٣٠-٥٣١؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٧٠.  
 (٣) نظر الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٧٩-١٨٠؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٣٩١؛ المباحث الأصولية: ج ٩، ص ٤٩٧؛ تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٣٤٩-٣٥٠.

وخلاصة ما أفاده عليه السلام (بتوضيح وإضافة): أن التعارض الواقع بين العام والمفهوم يقع على نحوين:  
أحدهما: أن يكون واقعاً بينهما في كلام واحد.

ثانيهما: أن يكون واقعاً في كلامين، وعلى كلا التقديرين فإن دلالة كل واحد من المفهوم والعام تارة تكون ناشئة من الوضع إذا قلنا إن الشرط وضع في اللغة لإفادة المفهوم، كما أن العام وضع لإفادة العموم، وتارة من الإطلاق المستند إلى مقدمات الحكمة، وتارة تكون دلالة أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق، فالصور المحتملة هنا عديدة وأهمها ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكونا واردين في كلام واحد، ودلالة الاثنين مستفادة من الوضع كما في مفهوم آية النبأ بالقياس إلى عموم التعليل فيها، فإن المفهوم خاص ويدل على عدم وجوب التبين من خبر العادل، بينما عموم التعليل يشمل خبر العادل خوفاً من إصابة القوم بجهالة.

ونلاحظ هنا وقوع التعارض بسبب إجمال الكلام؛ لأن قوة ظهور المفهوم تمنع من انعقاد ظهور العام في العموم وبالعكس، ولا حل إلا بالتساقط والرجوع إلى الأصول العملية، وفي مثله قد يتمسك بأصالة عدم حجية خبر العادل حتى يثبت العكس وإن كانت دلالة الاثنين إطلاقية مستفادة من مقدمات الحكمة، فلا مناص من وقوع التعارض والتساقط والرجوع إلى الأصول العملية؛ لأن مقدمات الحكمة في كل واحد منهما لا تتم.

وتوضيح ذلك: أن من شروط انعقاد الإطلاق المبني على مقدمات الحكمة عدم البيان، ومع التعارض لا يصدق عدم البيان في كل واحد منهما، فلذا يتمانعان؛ لأن ظهور المفهوم يصلح أن يكون رافعاً لإطلاق العموم، كما أن ظهور العموم يصلح أن يكون رافعاً لإطلاق المفهوم، ومع وجود هذا الاحتمال يبطل ظهور كل منهما، وتصل النوبة إلى الأصول العملية.

الصورة الثانية: أن يكونا واردين في كلامين، كما في مفهوم آية النبأ بالقياس إلى الآيات الناهية عن العمل بالظن، والكلام فيها كالكلام في الصورة الأولى، فإذا كانت دلالتها بالوضع أو بالإطلاق يقع الإجمال والتساقط، ثم الرجوع إلى الأصول العملية للأسباب المتقدمة.

الصورة الثالثة: أن تكون دلالة أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق ولها أكثر من حالة:

الأولى: أن يكونا واردين في كلام واحد، فيقدم ما كانت دلالته بالوضع؛ لأن الظهور المستند إلى الوضع يمنع من انعقاد الظهور المستند إلى مقدمات الحكمة؛ لأن من مقدمات الحكمة عدم البيان ووجود الظهور الوضعي بيان في الكلام المتصل، وعلى هذا لا نعمل بمفهوم آية النبأ، ويؤخذ بعموم التعليل، ويحكم بلزوم التبين حتى من خبر العادل. هذا إذا استفيد العموم من الوضع والمفهوم من الإطلاق، ولو انعكس الأمر بأن كانت دلالة المفهوم وضعية والعام إطلاقية وجب التخصيص.

الثانية: أن يكون واردين في كلامين منفصلين، فينعقد للإطلاق ظهور؛ لأن عدم نصب المتكلم القرينة على المراد في كلامه كاف لانعقاد الظهور الإطلاقي، ومعه يحصل التعارض بين ظهور العام الوضعي وظهور المفهوم الإطلاقي، ويكون الكلام مجملاً، ويرجع فيه إلى الأصول العملية.

ومثاله حكم الزكاة في الغنم المعلوفة، فإنه يتعارض فيه العام المستفاد من قوله: (في الغنم زكاة) الدال بعمومه على وجوب الزكاة فيها، بينما يدل المفهوم المستفاد من قوله: ﴿في الغنم السائمة زكاة﴾<sup>(١)</sup> على عدم وجوبها في المعلوفة.

ونلاحظ هنا أن العموم وإن استفيد من الوضع واستفيد المفهوم من الإطلاق إلا أنه حيث وردا في كلامين منفصلين انعقد للمفهوم ظهور، ولذا وقع التعارض بينهما، وصارت الدلالة مجملة، والحل هو الرجوع إلى الأصول العملية، وهو في المقام أصالة البراءة عن الوجوب، فلذا يحكم بعدم وجوبها في المعلوفة من الغنم، ومثل ذلك يقال فيما لو مثلنا له بتعارض مفهوم آية النبأ بعموم الآيات الناهية عن العمل بالظن.

والحاصل: أن الحكم في تخصيص المفهوم للعام ليس واحداً، بل يختلف باختلاف الصور والحالات، فتارة يحكم بالتخصيص، وتارة يحكم بتقدم العام، وتارة وهو الغالب يحكم بالتعارض والتساقط والرجوع إلى الأصول العملية. هذا كله إن لم يكن أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر، وإلا أخذنا بالأقوى.

(١) الأقطاب الفقهية: ص ٦٦؛ الرسائل الفقهية: ص ١٢٦؛ الوافية: ص ٢٣١.

وهنا ملاحظات:

**الأولى:** الظاهر أن التفصيل المذكور يراد به البحث على مختلف الآراء والمباني؛ بداهة أن الأعلام في استفادة العموم من العام على قولين بعضهم ذهب إلى استفادته من الوضع وهم الأكثر، وبعضهم ذهب إلى استفادته من الإطلاق، وكذا الكلام في المفهوم.

**الثانية:** أن هذا التفصيل مبني على تدقيق عقلي، وإقحام المسائل العقلية في الجمع الدلالي غير وجيه؛ لاستلزامه أن يكون الجمع تبرعياً لا عرفياً، والعرف في مثل تعارض المفهوم الخاص مع العام يرى التخصيص جمعاً بين الدليلين، ولا يفترق الحال عنده في دلالتها، وأنها مستفادة من الوضع أو من مقدمات الحكمة، كما أنه لا يلحظ وقوعها في كلام واحد أو كلامين منفصلين، ومن هنا علق صاحب الكفاية رحمته هذا التفصيل على عدم وجود الأقوى بين الدليلين <sup>(١)</sup>.

**الثالثة:** أن البحث في دلالة المفهوم والعام بالوضع أو بالإطلاق ترجع إلى البحث في وجود المقتضي للظهور، وتارة إلى وجود المانع، فإن القول بأن الدلالة وضعية يرجع التعارض إلى مانعية كل واحد من الظهورين من حجية الثاني، بينما القول بالدلالة الإطلاقيه فالتعارض يرجع إلى عدم وجود المقتضي للظهور؛ لأن كل واحد من المتعارضين يصلح أن يكون بياناً، وهذا الاحتمال يمنع من انعقاد الظهور في الآخر، فتأمل.

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢٣٤.

والنتيجة الحاصلة مما تقدم: أن المفهوم سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة يخصص الدليل العام، ويضيق من عمومته، ولأن التخصيص هو مقتضى الجمع الدلالي بينهما ومنشأ هذا الجمع الفهم العرفي فإن العرف يحكم بلزوم تخصيص العام بالمفهوم إذا تعارضا، وهذا الفهم العرفي ينشأ من أسباب:

الأول: لأن العرف يرى أن المفهوم بما أنه أخص من العام يكون قرينة على المراد من العام، والقرينة تعين المراد من ذمها.

الثاني: لأن العرف يرى قوة ظهور المفهوم على ظهور العام، والقاعدة تقضي بلزوم تقديم الأظهر على الظاهر.

الثالث: لأنه يرى أن التخصيص يتوافق مع حكمة الشرع؛ لأن القول بعدم التخصيص يستلزم لغوية جعل الدليل الخاص، سواء أعرضنا عن الخاص وعملنا بالعام أو قلنا بالتساقط والرجوع إلى الأصول العملية.

وهذا الحكم ينطبق في كل مفهوم عارض عاماً بالعموم والخصوص بلا فرق بين نسبة العموم المطلق أو العموم من وجه، فإن الحاكم في الجمع الدلالي العرف، وهو لا يفرق بين النسبتين في التخصيص.

وبهذا يظهر وجه المناقشة فيما أفاده الميرزا النائيني رحمته - كما في تقريراته - حيث فرق بين النسبتين، فقال بأن النسبة إن كانت العموم المطلق فالمفهوم يخصص، وإن كانت العموم من وجه فتارة يتقدم المفهوم وتارة العام

حسب القاعدة في التعارض في العموم من وجه<sup>(١)</sup>، كما يظهر وجه المناقشة في كلمات بعض الأعلام حيث ذهب إلى التساقت في مورد الاجتماع في العموم من وجه<sup>(٢)</sup>.

### الأمر الثاني: في جواز تخصيص العام بالمجمل

قيل هذا من أهم مباحث العام والخاص وأنفعها في الفقه<sup>(٣)</sup>، وعلى خلافه تماماً ما حكى عن السيد الشاهرودي<sup>(٤)</sup>؛ إذ نفى وجود الموضوع لهذا البحث بدعوى عدم وجود شاهد شرعي يتلى فيه العام بمعارضة خاص مجمل. نعم ورد ذلك في المطلق والمقيد<sup>(٤)</sup>.

وكيف كان، فالبحث في أن الخاص إذا كان مجملاً من حيث مفهومه أو من حيث مصداقه فهل يصلح لتخصيص العام أو يوجب إجماله أيضاً؟ اختلفت كلمات القوم في الإجابة عن هذا السؤال، وقد عزا الشيخ<sup>(٥)</sup> - كما في المطارح - القول بالإجمال إلى أكثر المحققين<sup>(٥)</sup>، بل نفى الخلاف فيه جماعة<sup>(٦)</sup>، ونسب إلى صاحب الإشارات<sup>(٦)</sup> ادعاء الإجماع الصريح عليه<sup>(٧)</sup>،

---

(١) فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٥٩-٥٦٠؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٧-٢٢٨؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٧٠-٣٧١.

(٢) انظر دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٤٥٧.

(٣) عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٥٩.

(٤) انظر نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٣١.

(٥) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٥١.

(٦) القوانين: ج ١، ص ٢٦٥؛ الفصول: ص ٢٣٤؛ ضوابط الأصول: ص ٢١١.

(٧) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٥١.



الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ١٩٣

وعزا المحقق القمي رحمته الله الاختلاف فيه بين العامة أيضاً<sup>(١)</sup>، وذهب أكثر المتأخرين والمعاصرين إلى التفصيل بين صور المسألة على ما ستعرف<sup>(٢)</sup>.

وقبل التفصيل ينبغي تحرير محل النزاع فنقول: إن الخاص الداخِل على العام يكون على ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون معلوماً من حيث مفهومه ومصداقه كما في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى: ﴿حَرَّمَ الرَّبَا﴾<sup>(٤)</sup> فإن العقد من حيث المفهوم والمصداق معلوم، والربا من حيث المفهوم والمصداق معلوم، والنتيجة فيهما هي التخصيص، فيقال بوجوب الوفاء بكل عقد إلا ما بني على الربا، وهذا مما لا نزاع فيه.

الثانية: أن يكون مجملاً من جميع الوجوه من حيث المفهوم والمصداق معاً، فلا ظهور له في شيء كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى﴾<sup>(٥)</sup> فإن (ما يتلى) خاص مجهول من حيث مفهومه ومصداقه، والنتيجة هي عدم التخصيص؛ لأن إجمال الخاص يوجب إجمال العام فيسقط عن الحجية، ولازم ذلك هو التماس الدليل المبين أو الأصول العملية، وهذا أيضاً مما لا نزاع فيه.

(١) القوانين: ج ١، ص ٢٦٥.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ٢٢٠.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٥) سورة المائدة: الآية ١.

الثالثة: أن يكون الخاص مجملاً من بعض الوجوه لا جميعها، كما لو كان مجملاً من حيث مفهومه أو من حيث مصداقه إلا أن العام ظاهر في معناه كما في قوله **إِنَّمَا**: ﴿كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه﴾<sup>(١)</sup> فإن العام هنا ظاهر من حيث المفهوم والمصداق إلا أن الخاص قد يكون مجملاً من حيث مفهومه، كما إذا ترددنا في مفهوم التغيير ولا نعلم أنه يشمل كل تغيير سواء كان حسيّاً أو تقديرياً، أم هو الحسي فقط.

وقد يكون مجملاً من حيث مصداقه، كما إذا علمنا مفهوم التغيير وقلنا إنه يختص بالتغيير الحسي -مثلاً- ولكن ترددنا في أن هذا الماء الذي يراد التوضي به متغير أم لا.

وهذا هو الواقع في حريم النزاع، ومنشأ الاختلاف فيه هو التردد في أن إجمال الخاص هل يسبب إجمال العام أيضاً فيسقطه عن الحجية أم لا؟

والجواب يتم ببيان صور عديدة راجعة إلى اختلاف الحالات؛ لأن الخاص تارة يكون مجملاً في مفهومه وتارة في مصداقه، كما أنه تارة يكون مخصصاً متصلاً وتارة منفصلاً، والمخصص تارة يكون لفظياً وتارة يكون لبيّاً، وفي الجميع تارة يكون التردد بين الأقل والأكثر وتارة بين المتباينين، فالصور الواقعة هنا عديدة، ولكل صورة حكم وتفصيل نستعرضها في مقامين:

(١) أصول المظفر: ج ١، ص ١٩٩؛ مستدرک الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٨٦، ح ٣٠٠، وفيه: ﴿أن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته﴾.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ١٩٥

المقام الأول: في تخصيص العام بالخاص المجمل في مفهومه، وهو المسمى عندهم بالشبهة المفهومية.

المقام الثاني: في تخصيص العام بالخاص المجمل في مصداقه، وهو المسمى عندهم بالشبهة المصداقية.

المقام الأول: وفيه صور أربع:

الصورة الأولى: أن يكون المفهوم المجمل مخصصاً متصلاً، وسبب إجماله دوران معناه بين متباينين، كما لو تردد مفهوم الوثاقة في الدين (بين العدالة والإيمان) في مثل قول أبي الحسن عليه السلام: ﴿لا تصل إلا خلف من تثق بدينه﴾<sup>(١)</sup>.

الصورة الثانية: أن يكون المفهوم المجمل مخصصاً متصلاً، وسبب إجماله دوران معناه بين الأقل والأكثر، كما لو دار معنى العدالة بين اجتناب الكبائر أم هو مع ترك الصغائر.

الصورة الثالثة: أن يكون المفهوم المجمل مخصصاً منفصلاً، وسبب إجماله دوران معناه بين متباينين كالمثال في الصورة الأولى لو فرضناه بنحو المخصص المنفصل.

والصورة الرابعة: أن يكون المفهوم مخصصاً منفصلاً، وسبب إجماله دوران معناه بين الأقل والأكثر، كالمثال في الصورة الثانية لو فرضناه بنحو المخصص المنفصل.

---

(١) الوسائل: ج ٨، الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة: ص ٣١٩، ح ١٠٧٧٨.

ومن الأمثلة المتقدمة تلاحظ وجود أفراد من العام لا يشملها التخصيص جزماً، ولا نزاع في وجوب العمل بالعام فيها كالصلاة خلف الإمام المؤمن العادل، فإنه يتمسك فيه بعمومات الائتتام.

وفي مقابلها نلاحظ وجود أفراد أخرى يشملها التخصيص جزماً، ولا نزاع في وجوب التخصيص فيها كالصلاة خلف الثقة غير المتصف بالإيمان والعدالة، وإنما النزاع في الأفراد المشكوكة كالمؤمن غير العادل أو العدل غير المؤمن -مثلاً- فهل يتمسك فيها بدليل العام ويعرض عن الدليل الخاص لعدم سراية إجمال الخاص إلى العام أم يتمسك بالدليل الخاص لسراية إجماله إلى العام فيكون مانعاً من العمل به؟

والجواب أنه يسري في صور ثلاث، ولا يسري في واحدة، وبيان ذلك: في الصورة الأولى: لا مناص من سراية إجمال الخاص إلى العام؛ لأن ظهور العام يدور مدار المخصص المتصل وعدمه، فإذا كان مجملاً فإنه يمنع من انعقاد ظهور العام ويسقطه عن الحجية لا محالة.

والحل يكون بالرجوع إلى الأصول المبيّنة أو الأصول العملية.

وفي الصورة الثانية: لا مناص من سراية الإجمال إلى العام أيضاً لذات الملاك، وفي مقام العمل يؤخذ بالقدر المتيقن من التخصيص وهو الأقل، وهو مرتكب الكبيرة، وأما الأكثر فيرجع فيه إلى الأصول المبيّنة أو الأصول العملية.

وفي الصورة الثالثة: لا يسري إجمال الخاص إلى العام من حيث الظهور؛ لأن المفروض أن المخصص منفصل، وهو لا يمنع من انعقاد ظهور العام

إلا أن إجماله يمنع من حجية العام، فلا يصح التمسك فيه بأصالة العموم؛ لوجود علم إجمالي بخروج أحد المعنيين عن الدليل العام جزماً. وعلى هذا فإن إجمال الخاص وإن كان لا يخل بظهور العام حقيقة إلا أنه يخل به حكماً، ولا فرق بين المجلل الحقيقي والحكمي من حيث المنجزية والمعدرية.

وفي الصورة الرابعة: لا يسري إجمال الخاص إلى العام من حيث الظهور؛ لما عرفت من أن المخصص المنفصل لا يمنع من انعقاد ظهور العام، كما أنه لا يمنع من حجيته أيضاً؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وتوضيح ذلك: أن الدليل العام انعقد ظهوره قبل طرو التخصيص فيكون حجة، ولا ترفع اليد عن حجيته إلا إذا زاحمته حجة أخرى، والحجة المزاحمة مفقودة هنا؛ لأن الخاص مجمل من حيث مفهومه وهو غير حجة، فلا يصلح أن يكون مزاحماً للعام.

وعليه يصح التمسك بأصالة العموم في الأفراد المشكوكة التخصيص كمرتكب الصغائر، ويكتفى بالخاص بالقدر المتيقن منه وهو مرتكب الكبائر فقط. هذا ما تسالمت عليه كلمة الأعلام، إلا أنه أشكل على الصورة الرابعة بعض الأعلام كما في تقريراته، وقال بإمكان التمسك بسراية إجمال الخاص إلى العام فيه أيضاً.

وتقريره<sup>(١)</sup> (بتوضيح وإضافة): أن عنوان الخاص يوجب الجزم بتضييق دائرة العام، ويكشف عن عدم إرادة العموم منه، وهذا العلم يمنع من التمسك بأصالة العموم في الموارد المشكوكة، فإذا كان الخاص مجملًا فإنه وإن كان لا يخل بظهور العام في العموم باعتبار أنه مخصص منفصل إلا أنه يخل بالإرادة الجدية منه؛ لأنه يوجب العلم بأن ظاهر العام غير مراد.

وعليه فإن إجمال الخاص يوجب التفكيك بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية للعام؛ بداهة أن العام وإن كان ظاهرًا في العموم إلا أن وجود الخاص المجمل كشف عن عدم إرادة هذا الظهور، ودل على إرادة غيره، وعلى هذا فإن إجمال الخاص يمنع من العمل بالعام من جهتين:

الأولى: يمنع من التمسك بأصالة العموم في الفرد المشكوك؛ لأن الأصل المذكور يجري في صورة الشك بعدم إرادة العموم، وفيما نحن فيه نعلم بعدم إرادة العموم، فيخرج الأصل المذكور في الفرد المشكوك خروجاً موضوعياً.

والثانية: يمنع من المعذرية في مقام العمل، فإن الاعتماد على أصالة العموم في مثل هذه الصورة لا يوجب العلم بالفراغ، وهذا ما يشهد به الوجدان، فمثلاً: إذا قال المولى: (قلد الفقهاء) ثم ورد دليل خاص وقال: (لا تقلد الفاسق منهم) وكان الفسق مجملًا من حيث مفهومه لدورانه بين ارتكاب الكبائر فقط أو هي مع الصغائر فإن الدليل الخاص وإن كان في

---

(١) انظر منتقى الأصول: ج ٣، ص ٣١٧-٣١٨.

نفسه غير حجة بسبب الإجمال إلا أنه يوجب العلم بأن العموم في قوله: (قلد الفقهاء) غير مراد، ومع هذا العلم لا يصح أن يتمسك بأصالة العموم، ونحكم بجواز تقليد مرتكب الصغائر؛ لأن إجمال الخاص سبب إجمالاً في العموم؛ لجهة العلم بعدم إرادة العموم حقيقة، والشك في مقدار التخصيص فيه، وعلى هذا فإن التمسك بالأصل المذكور في الأفراد المشكوكة لا يوجب اليقين ببراءة الذمة، وعليه فلا مناص من القول بأن إجمال الخاص يسري إلى العام في هذه الصورة أيضاً.

إن قلت: إن العلم بعدم إرادة العموم يرجع إلى العلم الإجمالي بطرو التخصيص على العام؛ إذ يدور أمر التخصيص بين طرفين هما الأقل والأكثر، فإذا أخذنا بالأقل لأنه القدر المتيقن ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالأكثر، ويمكن التمسك بحكم العام في الأكثر؛ لأنه شك في التكليف الزائد، فإنه يمكن أن يجاب عنه من جهتين:

**الأولى:** مبنائية؛ لأن انحلال العلم الإجمالي على فرض صحته لا يجري هنا؛ لأن الانحلال يصح لدى الدوران بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، وما نحن فيه من الارتباطيين، فقد ذهب جمع من الأعلام إلى أن الحكم في الارتباطيين هو الاشتغال لا البراءة.

وعلى هذا ينحصر الحل بعدم تقليد مرتكب الصغائر أيضاً.

**الثانية:** مبنائية؛ لأن القول بانحلال العلم هنا أجنبي عن موضوع البحث، فإن البحث في إمكان التمسك بالعام المعارض بخاص مجمل مفهوماً، وعدمه من باب سرية الإجمال إلى العام وعدمه، وانحلال العلم

والتمسك بالأصل في الأكثر لا يثبت السراية ولا عدمها، بل يعين الوظيفة العملية، والبحث ليس في مقام تعيين الأصل والوظيفة، بل تعيين الدليل والأمانة.

والحاصل: أن دعوى انحلال العلم الإجمالي هنا لا يمكن أن تثبت جواز التمسك بالعام في الأكثر؛ لأن الجواز مستند إلى الأصل العملي لا أصالة العموم التي هي أصل عقلائي. نعم يمكن الانتصار للقول بجواز التمسك بأصالة العموم من جهة المقتضي والمانع.

وتقرير ذلك: أن العام الظاهر في العموم مقتض للحجية، وطرو التخصيص عليه مانع منه، وحيث إنه مجمل يكتفى فيه بالمقدار المعلوم في مانعيته، وأما الموارد المشكوكة فيتمسك فيها بالعموم لوجهين:

أحدهما: ما تسالمت عليه الكلمة من أن الأصل في المقتضي هو التأثير حتى يثبت المانع، وهو غير ثابت.

ثانيهما: سيرة العقلاء في مقام التنجيز والإعذار في مثل هذه الموارد هو العمل بالمقدار المتيقن من المانع، وأما الزائد فيعملون به بالعام؛ لأنه الأصل، والشك في الموارد من العام لا يمنع من التمسك بأصالة العموم في المشكوك؛ لأن عدم بيان المقدار المخصص من الخاص معذر عند العقلاء فتأمل.

وينبغي أن نلفت النظر هنا إلى نكتتين:

الأولى: أن الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل هنا المقتضي والمانع، فإن المخصص المتصل ينفي وجود المقتضي بحجية العام؛ لأنه يمنع من



الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٢٠١

ظهوره، بخلاف المخصص المنفصل فإنه يقضي بحجتيته؛ لأنه يمنع من العمل بالظهور ولا ينفي ذات الظهور.

والثانية: أن الأعلام وإن اتفقوا على سراية إجمال الخاص إلى العام في أكثر الموارد بل أرسله الأكثر إرسال المسلمات إلا أنهم اختلفوا في وجه السراية بحيث يمنع من العمل بالعام على قولين:

فذهب الآخوند رحمته الله وجماعة إلى أن الوجه هو قوة الظهور، فإن الخاص إما يكون نصاً في مقابل العام أو يكون أقوى ظهوراً منه، وهذه القاعدة لا تنطبق في صورة إجمال الخاص؛ بداهة أن الخاص المجمل لا ظهور له في شيء حتى يصلح لتخصيص العام<sup>(١)</sup>.

وذهب الميرزا النائيني رحمته الله وجماعة إلى أن الوجه ليس قوة الظهور بل بناء العقلاء القائم على أن الخاص يكون قرينة على المراد من العام، فيتقدم عليه من جهة تصرف القرينة بذي القرينة عندهم، وهذا التصرف يصح في موارد وجود القرينة الظاهرة، وأما القرينة المجملة فلا تصلح للتصرف في العام بوجه<sup>(٢)</sup>، والنتيجة بين القولين وإن كانت واحدة إلا أن الحق هو القول الثاني؛ لأن أقوائية الظهور تتبع السبب، وسببها هو القرينة، فتكون متأخرة رتبة عن وجود القرينة؛ لأنها ناشئة منها.

---

(١) كفاية الأصول: ص ٢٢٠؛ العروة الوثقى: ج ٦، ص ٣٥، مسألة (١٥)؛ الأصول:

ج ٥، ص ٢٩.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣١٤؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥١٤.

المقام الثاني: وهو في جواز تخصيص العام بالمجمل في مصداقه، ويتصور فيما لو كان مفهوم الخاص معلوماً والشك في مصداقه، كما لو تحقق أن الفسق هو ارتكاب الكبائر وشككنا في أن زياداً مرتكب للكبيرة أم لا؟

والبحث فيه يقع من جهتين:

الجهة الأولى: في المخصص اللفظي

وحله بطريقتين:

أحدهما: طريق الأصل العقلائي.

وثانيهما: طريق الأصول التعبدية.

والكلام الآن في الطريق الأول، وتفصيل الكلام فيه أن نقول إن المسألة فيها صور أربع كما في الشبهة المفهومية:

الصورة الأولى: أن يكون الخاص المجمل متصلاً بالعام وتردد مصداقه بين المتباينين، كما لو قال: (أكرم العلماء إلا الفاسق منهم) وتردد الفاسق بين زيد وعمر بسبب التردد في ارتكابهما للكبيرة أم لا، فيقع التعارض فيهما؛ لدوران الأمر بين إكramهما تمسكاً بعموم أكرم العلماء وبين عدم إكramهما تمسكاً بالخاص؛ لأن الخاص المجمل يصير العام مجملاً أيضاً.

والحق هو الثاني، فلا يصح الحكم بوجوب إكramهما؛ لما عرفت من أن الخاص المتصل يمنع من انعقاد الظهور في العام، فيكون كلا الدليلين مجملاً، ولازمه العمل بالأصول العملية.

وعليه فإنه يتمسك بعموم العام في العلماء العدول، ويتمسك بخصوص الخاص في العلماء الفساق، وأما الأفراد المشكوكة فيتمسك فيها بالأصول العملية كالاستصحاب إذا كان أحدهما معلوم الفسق سابقاً مثلاً.

**الصورة الثانية:** أن يكون الخاص متصلاً وتردد مصداقه بين الأقل والأكثر، كما لو قال: (أكرم العلماء إلا الفاسق منهم) وتردد أمر زيد بين ارتكاب الصغيرة أم هي والكبيرة، وفيها يسري إجمال الخاص إلى العام، ويمنع من العمل به؛ لأن العام المخصص بالمتصل لا ينعقد له ظهور في العموم حتى يتمسك به، بل ينعقد الظهور في الخصوص، وحيث إن الخاص مجمل لا يصح العمل به، والحل هو التمسك بالأصول العملية.

**الصورة الثالثة:** أن يكون الخاص منفصلاً وتردد مصداقه بين المتباينين كالمثاليين السابقين في الصورة الأولى لو فرضنا أن قوله: (لا تكرم الفاسق منهم) جاء في دليل منفصل، وفيها يسري إجمال الخاص إلى العام، ويمنع من العمل به لا من جهة منعه من الظهور، وإنما من جهة الإخلال بحجيته، وعلى هذا لا يصح إكرام زيد وعمر؛ لعدم جواز العمل بالعام مع وجود الخاص المجمل.

**الصورة الرابعة:** أن يكون الخاص منفصلاً وتردد مصداقه بين الأقل والأكثر كالمثاليين السابقين في الصورة الثانية لو فرضنا أن الخاص ورد في دليل منفصل، وقد اختلف الأعلام في جواز العمل بالعام في الأفراد المشكوكة وعدمه على قولين:

فذهب المشهور إلى جواز التمسك بالعام<sup>(١)</sup>، وذهب صاحب الكفاية رحمته إلى عدم الجواز<sup>(٢)</sup>، وقد رتب المشهور على هذه المسألة فروعاً عديدة:

منها: الحكم بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عدوانية وأمانية، فإنهم تمسكوا بعموم (على اليد ما أخذت)<sup>(٣)</sup> وحكموا بالضمان وإن أمكن القول بالضمان من جهة وجوب احترام ملك الغير لا من جهة العموم<sup>(٤)</sup>، أو من جهات أخرى<sup>(٥)</sup>.

ومنها: ما حكي عن الشيخ الأعظم رحمته من أن الماء الملاقي للنجاسة إذا دار أمره بين القليل فيكون قابلاً للانفعال والكثير فلا ينفعل، فإنه تمسك بعمومات الانفعال للحكم بنجاسته<sup>(٦)</sup>.

ومنها: ما عن الشهيد الثاني رحمته في مسألة قتل المرتد، حيث حكي عنه الحكم بجواز قتل الخنثى بسبب الارتداد تمسكاً بعموم قوله: (من بدل دينه فاقتلوه)<sup>(٧)</sup>.

---

(١) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ١٣٣؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٥٠٧.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٢١.

(٣) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٢٤، ح ١٠٦؛ ج ٣، ص ٢٤٦، ح ٢؛ جامع أحاديث الشيعة: ج ١٨، ص ٥٣٠.

(٤) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٣٢.

(٥) دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٤٢٦.

(٦) انظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ٥٠٧؛ فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٤٩، ص ٤٥٢.

(٧) شرح اللمعة: ج ٨، ص ٣١.

بتقريب: أن المرأة خرجت من تحت هذا العموم بالدليل، ويبقى الباقي داخلاً فيه إذ لا نص على الخنثى بخصوصه<sup>(١)</sup>، نلاحظ هنا أن الخنثى مردد في مصداقيته للرجل إلا أنه ألحق به حكماً.

والوجه في قول المشهور هو ما تقدم من أن العام ينعقد له ظهور مع المخصص المنفصل، فالمقتضي لحجيته موجود والخاص لا يصلح للمنع من العمل به إلا في الموارد التي تيقنا بدخولها تحته، وأما الأفراد المشكوكة فلا؛ لأن الخاص المجمل لا حجية له في الموارد المشكوكة، وما لا حجية له لا ينهض لمزاحمة ما له الحجية. هذا ما عليه المشهور، إلا أن صاحب الكفاية<sup>(٢)</sup> أشكل على هذا المسلك، ووصفه بغاية الفساد<sup>(٢)</sup>، وقال بعدم جواز العمل بالعام في هذه الصورة أيضاً، وخلاصة ما أفاده<sup>(٢)</sup>: أن الخاص المنفصل وإن كان لا يمنع من ظهور العام في العموم إلا أنه يوجب العلم بعدم إرادة العموم منه؛ لأن وجود الدليل الخاص قرينة على أصل وقوع التخصيص في العام، وعلى هذا فإن الفرد المردد لا نعلم بدخوله تحت العموم حتى نتمسك فيه بالدليل العام، كما لا نعلم بدخوله تحت الخاص حتى نخصصه، وحيث إن نسبة العام والخاص إلى الفرد المردد متساوية يقع التعارض بينهما، ولازمه الإجمال والتمسك بالأصول العملية.

والحاصل: أن الفرد المردد وإن كان فرداً للعام بما هو عام لكن مصداقيته للعام بما هو حجة غير معلومة؛ لاقتصار حجية العام على

(١) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٦٣.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٢١.

العادل الواقعي، واقتصار حجية الخاص على الفاسق الواقعي، فما لم يحرز واقعية الفرد المردد لا يمكن التمسك بالعام فيه، كما لا يمكن تخصيصه، والحل هو الأصول العملية.

وربما يستدل لقول المشهور بوجهين آخرين:

**الأول:** أصالة التطابق بين الإرادتين الاستعمالية والجديّة، فإنها تقضي بجواز العمل بالعام في المصداق المردد.

وتوضيحه: أن العام من حيث ظهوره استعمل في جميع أفرادها، وحجية الظهور تقضي بتطابق الإرادتين. خرج من هذا ما علمنا بخروجه بسبب الدليل الخاص للعام بعدم تطابق الإرادتين فيه، وأما الفرد المشكوك بخروجه فيبقى داخلاً تحت حكم العام للقطع بتطابق الإرادتين فيه من قبل.

**والحاصل:** أن أصالة التطابق بين الإرادتين توجب الحكم بشمول المصداق المشكوك بحكم العام، وهذا هو مقتضى بناء العقلاء وعملهم لدى الشك بخروج فرد من تحت العام بعد القطع بدخوله فيه.

وربما يشكل من جهة اختلال الأصل المذكور؛ إذ بعد مجيء الخاص يحصل القطع بعدم تطابق الإرادتين في العام، وهذا القطع يمنع من التمسك بأصالة العموم في الفرد المشكوك؛ لأن الأصل المذكور يجري في صورة العلم بالعموم والشك بالمراد منه، ولا يجري في صورة العلم بالمراد للقطع بعدم إرادة العموم بعد دخول التخصيص عليه فتأمل.

## الثاني: حكم العقل

وتقريره: يتم بيان مقدمتين:

الأولى: أن منجزية الحجة في الأحكام الشرعية يتوقف على ثبوت الكبرى والصغرى معاً؛ لأنه الذي يحقق الغرض من الحكم، فحكم الشرع بوجود اجتناب الخمر مثلاً يتوقف على ثبوت الحرمة من حيث الكبرى ومعرفة العبد بالخمر من حيث الصغرى، فإذا لم يعلم العبد بواحدة منهما لم يكن التكليف منجزاً.

الثانية: أن إخراج بعض الأفراد من تحت عموم العام هو الآخر يتوقف على معرفة تلك الأفراد، فما لم يعلم بها لا يكون الإخراج منجزاً عليه.

وفيما نحن فيه علمنا بالعام وهو يشمل جميع أفراد العلماء العدول والفساق، وعلمنا بدخول الخاص عليه بالمقدار المعلوم الذي أخرجه الخاص، وأما زيد وعمر المشكوك خروجهما لا يكون الخاص حجة فيهما؛ لعدم العلم بدخولهما تحته من أول الأمر، فيكون العام حجة فيهما؛ للعلم بدخولهما تحته من قبل، ولهذا يصح تشكيل القياس المنطقي في العام لإخراج النتيجة بأن يقال مثلاً: زيد عالم وكل عالم يجب إكرامه، ولا يصح تشكيل هذا القياس في الخاص بأن يقال مثلاً: زيد فاسق وكل فاسق يجرم إكرامه؛ بداهة أن زيد غير معلوم الفسق حتى نحكم بإخراجه.

والحاصل: أن حجية العام في الفرد المردد معلومة فتكون منجزة فيه، بينما حجية الخاص فيه مشكوك فلا تكون منجزة، ولازم منجزية الحجة هو العلم بالعام في المصداق المشكوك.

وأشكلوا على هذا الوجه بعدم التهامية<sup>(١)</sup> باعتبار الوجه المذكور إنما يتم إذا التزمنا بأن حكم الخاص ينحصر بالأفراد المعلومة؛ إذ لا يكون الخاص حجة في غيرها، فيكون العام حجة فيها بلا مزاحم، إلا أن التحقيق على خلاف هذا الالتزام؛ لأن حكم الخاص مأخوذ بحسب الواقع لا بحسب العلم لأصالة الجد في كلام المولى، ولأن الألفاظ تحمل على المعاني الواقعية لا المتصورة أو الموهومة، وعلى هذا فإن حكم الخاص ثابت لجميع أفراده الواقعية سواء علمنا بها أم لا.

فوروده يمنع من كلية الكبرى المدعاة، وهي أن (كل عالم يجب إكرامه) لأن التخصيص أوجب الاقتصار في الدليل العام على أفراد الواقعية، كما أخرج من تحت حكم العام جميع أفراد الواقعية لا مجرد المعلومة منها.

وحيث إن الأفراد الواقعية للخاص مجهولة صارت الأفراد الباقية تحت العام مجهولة أيضاً، فلا يصح العمل بالعام في الأفراد المشكوكة؛ لأننا لم نحرز عدم فسقهم وقعاً، وعدم العلم بفسقهم لا يكفي في مقام المنجزية والمعدرية.

وباختصار: أن تعلق حكم الخاص بالأفراد الواقعية أوجب إجمال الدليل العام لا من حيث ظهوره، وإنما من حيث حجتيه، وما ليس بحجة لا يصح العمل به.

---

(١) انظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ٥١٥.



فتلخص: أنه لا وجه للتمسك بالعام في الشبهة المصدقية للخاص؛ لأن عموم العام غير مراد واقعاً، والفرد المردد غير معلوم مصداقيته له، فإجراء حكمه عليه بلا وجه معتبر.

ويمكن جوابه من ناحيتين:

**الناحية الأولى:** أن الأحكام وإن كانت مجعولة بلحاظ الواقع والألفاظ الموضوعية للمعاني الحقيقية إلا أن في مقام التنجيز والإعذار تدور الحجة مدار العلم الوجداني أو التعبدي لا الواقع، وأما الشك فلا حجية له.

وشمول العام للفرد المشكوك فيما نحن فيه كان معلوماً. أما شمول الخاص له فمشكوك؛ لأن مفروض البحث في المخصص المنفصل، والعلم حجة على العبد، والشك لا يصلح مانعاً منه، واحتمال التخصيص واقعاً لا يضر؛ لما عرفت من أن المدار في مقام التنجيز والإعذار على العلم بالحجة لا الشك، وبذلك يتم قول المشهور.

**الناحية الثانية:** أن لازم هذا الإشكال هو المنع من العمل بالعام والتمسك بالأصول العملية، ولكن التحقيق يقتضي القول بعدم جواز العمل بالأصول العملية أيضاً؛ لانتفاء موضوعها، ولازمه التوقف في المسألة.

**وتوضيح ذلك:** أن التمسك بالأصول العملية يتوقف على إحراز موضوعها، فموضوع الاستصحاب مثلاً هو العلم السابق والشك اللاحق، وموضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، والشرعية عدم العلم، وهكذا.

وإذا طبقنا موضوعات هذه الأصول فيما نحن فيه نجد أن وجود العام ينفي هذه الموضوعات. أما الاستصحاب فلأنه يتوافق مع العمل بالعام ولا

يتعارض معه؛ لأن شمول الحكم العام في الفرد المشكوك معلوم، وبعد التخصيص نشك في ارتفاعه فنستصحب بقاءه.

وأما البراءة العقلية فلأن موضوعها عدم البيان، وللعقل أن يفترض أن وجود العام بيان فيمنع من التمسك بها.

وأما البراءة الشرعية فموضوعها عدم العلم، وهو غير متحقق؛ لوجود العلم بشمول العام للفرد المردد، ومع وجوده لا يبقى موضوع للبراءة، والاشتغال لا يجري لمخالفته للاحتياط، وكذا التخيير؛ لعدم إحراز وجود التكليف في الخاص حتى يصلح لتحقيق موضوع التخيير.

والحاصل: أن القول بعدم جواز العمل بالعام والعمل بالأصول العملية لم يأت بشيء جديد يصلح أن يكون معارضاً لقول المشهور؛ لأن ما ذكر لا ينتهي إلى الأصول العملية، بل إلى التوقف أو الاتفاق مع قول المشهور.

نعم هنا طريق آخر يمكن أن يجري في جميع الصور الأربع يجيز العمل بالعام في الفرد المشكوك غير الظهور العرفي المتقدم، وهو طريق القواعد والأصول الشرعية التعبدية كالبينة والاستصحاب ونحوهما، فإنه بواسطة إجراء هذه القواعد والأصول في الدليل العام أو في الدليل الخاص يمكن أن نحزر حالة الفرد المشكوك وإدخاله تحت العام أو تحت الخاص.

وتوضيح ذلك: إذا ورد دليل عام كما في قوله: (قلد الفقهاء ولا تقلد الفساق منهم) سواء كان الخاص متصلاً أو منفصلاً وتردد أمر زيد منهم بين الفسق وعدمه فإنه يمكن لنا أن نرفع الشك عنه من ناحيتين:

الأولى: إعمال القواعد والأصول في طرف العام.

والثانية: إعمالها في طرف الخاص.

فمثلاً: إذا قامت بينة عادلة على عدالة زيد أمكن التمسك بعموم (قلد الفقهاء) والحكم بجواز تقليده، وكذا لو قامت البينة على الفسق، أو تمسكنا بأصالة الصحة في فعل المسلم وحكمنا على أعماله بالصحة وعدم منافاتها للعدالة، أو كانت عدالته معلومة سابقاً فتمسك باستصحاب بقائها ونجري عليه حكم العام، وهكذا في استصحاب العدم الأزلي، وحيث إن العام ينطبق على جميع أفراده الوجدانية والتعبدية وكذلك الخاص فإنه يكون حجة في مقام التنجيز والإعذار.

وتطبيق القواعد والأصول غير استصحاب العدم الأزلي مما لا كلام فيه، وأما استصحابه فقد وقع الكلام فيه بين الأصحاب، فذهب صاحب الكفاية عليه السلام وجماعة إلى جواز إجرائه لإخراج الفرد من تحت الخاص، وتطبيق حكم العام عليه، وذهب الميرزا النائيني عليه السلام وآخرون إلى العدم<sup>(١)</sup>، ويظهر أثر الخلاف بينهم في الفقه في مسائل عديدة<sup>(٢)</sup> منها مسألتان:

المسألة الأولى: إثبات نسب المرأة التي ترى الحمرة بعد الخمسين عاماً من عمرها.

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٦٠؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٠٩.

(٢) انظر دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٤٢٥-٤٢٦.

فقد دلت النصوص المعتبرة على أن المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش<sup>(١)</sup>، فإذا ترددنا في امرأة رأت الدم بعد الخمسين في أنها قرشية فيحكم عليها بالحيض أم لا فيحكم عليها بالاستحاضة.

ومن الواضح أن الأدلة العامة نصت على أن تحيض المرأة إلى خمسين عاماً يشمل كل امرأة قرشية كانت أم غيرها، وقد خصص هذا العموم بالقرشية، ولكن وقع التردد في المصداق الخارجي للمرأة، وأنها محكومة بالعام أم بالخاص؟ ذهب صاحب الكفاية<sup>عليه السلام</sup> هنا إلى استصحاب عدم الأزلي في انتسابها إلى قريش للحكم بالاستحاضة؛ لأن هذه المرأة لم يكن بينها وبين قريش انتساب منذ الأزل، وبعد وجودها نشك في انتقاض هذا لعدم فنستصحب عدم السابق<sup>(٢)</sup>.

### المسألة الثانية: نجاسة الماء الملاقي

فقد دلت الروايات على عدم انفعال ماء الكر إلا إذا تغير بأحد أوصاف النجاسة، فيدل على أن الماء القليل ينفعل ولو لم يتغير.

فلو فرضنا أن الملاقاة حصلت وشككنا بأن الماء الملاقي كر فلا ينفعل أم قليل فينفعل فإنه يمكن التمسك باستصحاب عدم الكرية والحكم بالنجاسة، وهذا استصحاب لعدم الأزلي، ونلاحظ هنا أن الموضوع تركب من أمرين:

(١) الكافي: ج ٣، ص ١٠٧، ح ٣؛ الفقيه: ج ١، ص ٩٢، ح ١٩٨؛ الوسائل: ج ٢، الباب

٣١ من أبواب الحيض، ص ٣٣٥، ح ٢٢٩٥.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ٢٢٣.

أحدهما: محرز بالوجدان وهو حصول الملاقاة.

ثانيهما: محرز بالأصل، وهو عدم الكرية، فيتحقق موضوع الماء القليل ويحكم بالنجاسة<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن البحث في صحة التمسك باستصحاب العدم الأزلي وعدمه تارة يرجع إلى بحث منبئ وتارة بنائي، وللقوم فيه كلام مفصل نرجئه إلى بحث الاستصحاب<sup>(٢)</sup>، ونكتفي هنا بالنظر في بحثين للحكم بإمكان التمسك به في رفع الشبهة عن العام أو الخاص أم لا.

البحث الأول: في وجود المقتضي لاستصحاب العدم الأزلي.

فقد ذكر أن هذا الاستصحاب لا مقتضي له لسببين:

الأول: أن العدم المعلوم سابقاً هو العدم المطلق وهو من حيث هو لا أثر له؛ لأنه ليس بشيء، وأما العدم الذي له أثر فهو العدم الخاص باعتبار أنه له حظ من الوجود، والعدم الخاص هو عدم انتساب المرأة المرددة إلى قریش، إلا أن هذا العدم خاص غير معلوم الوجود سابقاً.

وعليه فإن أركان الاستصحاب غير تامة؛ لأن ما علم سابقاً هو العدم المطلق ولا أثر له، وما له الأثر غير معلوم سابقاً فكيف يجري الاستصحاب؟!

وقد أجيب عنه بأن المستصحب ليس ذات العدم المطلق، وإنما الحصاة الخاصة من العدم المنسوبة إلى هذه المرأة واقعاً<sup>(٣)</sup>، وهو من قبيل

(١) انظر المحاضرات: ج٤٦، ص٣٦٠.

(٢) انظر تحقيق الأصول: ج٤، ص٢٨٤.

(٣) انظر تهذيب الأصول: ج١، ص١٣١.

العدم الخاص الذي له حظ في الوجود، وهذه المرأة قبل وجودها إذا لوحظت في الذهن ولوحظ معها الانتساب إلى قريش يحكم بعدم انتسابها، فعدم الانتساب إلى قريش معلوم سابقاً، وهذا هو الذي يستصحب عند الشك والتردد فتأمل.

والثاني: أن الاستصحاب إنما يجري في خصوص الحكم الشرعي أو موضوع الحكم الشرعي، وأما غيرهما فلا يجري فيها؛ لما قرر في محله من أن الأصل تعبدية، والأصول التعبدية يتوقف فيها على ما يدخل في غرض الشرع، والذي يهيم الشرع هو الحكم أو موضوعه لا غير، والموضوع الذي يهيم الشرع في المثال المذكور هو (المرأة) في الحكم العام، وهذا محرز بالوجدان. أما (المرأة التي لا تنتسب إلى قريش) فلم تؤخذ في لسان الدليل الشرعي، كما لا تدخل في غرض الشرع حتى يقال باستصحابها.

وعليه فما أخذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل هو المرأة، وهو معلوم، ولا شك فيه، فلا حاجة إلى الاستصحاب فيه، وأما (عدم الانتساب إلى قريش) فلم يؤخذ موضوعاً للحكم، ولا يدخل في غرض الشرع حتى يقال بجريان الاستصحاب فيه.

وربما يجاب عنه بأن للشرع في الدليل العام والدليل الخاص موضوعين أحدهما: العام وهو المرأة، وثانيهما: الخاص وهو المرأة القرشية، وكلاهما يدخلان في غرض الشرع من حيث الحكم، وقد أخذنا في لسان الدليل كما عرفت من مضمون النص، والمرأة هو الموضوع المحرز وجداناً سواء بوصف القرشية أو بغيرها، لكننا نشك في أن وصف القرشية اقترن وجوده

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٢١٥

بوجود المرأة أزلاً أم لا، وهذا مما تنطبق عليه أركان الاستصحاب؛ لأن حدوث هذا الوصف مشكوك فنستصحب عدمه.

**البحث الثاني:** في وجود المانع منه، فقد يقال بأن استصحاب العدم الأزلي حتى لو فرضنا تمامية المقتضي فيه فإنه لا يجري هنا من جهة وجود المانع منه؛ إذ يوجد أكثر من مانع يحول دون إجرائه:

**المانع الأول:** العرف، فإن الاستصحاب يتقوم ببقاء الموضوع عرفاً، وهذا ما لا يوجد هنا؛ لانصراف دليل الاستصحاب عن العدم الأزلي، فإن العرف لا يلتفت إلى العدم الأزلي قبل وجود الأشياء. نعم إذا وجدت المرأة وترددنا في اتصافها بالقرشية وعدمها أمكن للعرف أن ينظر إلى حالتها السابقة. أما ملاحظة وصف القرشية قبل وجود المرأة فهذا أمر يلحظه العقل بالافتراض الدقي، وأما العرف فلا يلحظه، ولا يلتفت إليه؛ بداهة أن المرأة قبل وجودها لا حقيقة لها حتى يمكن أن يتصور اتصافها بصفة القرشية وعدمها، ومع هذا الحال كيف يقال بجريان الاستصحاب فيها؟

نسب هذا الاشكال إلى جماعة منهم السيد البروجردي رحمته الله <sup>(١)</sup>، وأُجيب عنه بجوابين حلي ونقضي، وتفصيل ذلك يتوقف على بيان مقدمة.

**وخلاصتها:** أن الانصراف العرفي لا بد له من منشأ، وإلا كان بلا سبب، والمنشأ في الغالب يعود لوجوه:

---

(١) نهاية الأصول: ص ٣٠٢؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٣١؛ تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٣٠١.

أحدها: ندرة وجود بعض أفراد العام أو المطلق، كانصراف لفظ الماء في كربلاء المقدسة عن ماء زمزم، فإذا قال المولى: (جئني بماء) لا يخطر في ذهن العبد ماء زمزم مع أنه أحد مصاديق الماء؛ لندرة وجود ماء زمزم في كربلاء المقدسة.

ثانيها: كثرة استعمال اللفظ في أحد الحصص، بحيث كلما أطلق اللفظ ينصرف إلى الأذهان تلك الحصة منه دون غيرها، كانصراف لفظ (العلماء) عندنا إلى الفقهاء والفضلاء، فإذا قال: (أكرم العلماء) ينصرف اللفظ إلى الفقهاء منهم لا الأطباء والمهندسين ونحوهم.

ثالثها: خفاء صدق المفهوم عرفاً، فينصرف عن بعض المصاديق للشك في انطباق المفهوم عليها، نظير انصراف لفظ الحيوان عن الإنسان للشك في انطباق المفهوم عليه عرفاً، مع أنه بحسب الموازين العلمية والمنطقية ينطبق عليه، وأيضاً نظير لفظ (اللبن) فإنه معلوم المعنى، ولكن إذا أطلق في العرف العراقي مثلاً كما: (إذا نذر أن يسقي زوار الحسين عليه السلام اللبن) فإنه ينصرف إلى ما يشق من الحليب، وهو المخيض، أو اللبن الروب، ولا يخطر الحليب، مع أن الاثنين مصداق له، ولكن وجه الانصراف هو خفاء انطباق لفظ اللبن على الحليب، ونلاحظ هنا أن التردد والشك يحصل عند العرف وإن كان في اللغة وفي العرف الخاص كالأطباء -مثلاً- يطلق اللبن على الحليب، ولكن في العرف العام ينصرف لفظ اللبن عن الحليب، فتأمل.

رابعها: خفاء المصداق عرفاً، كانصراف لفظ (ما لا يؤكل لحمه) عن الإنسان في قوله عليه السلام: ﴿لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل



لحمه ﴿<sup>(١)</sup> مع أنه مما لا يؤكل لحمه، إلا أنه حينما يطلق هذا اللفظ ينصرف إلى الحيوان لا الإنسان، وهذا الانصراف ناشئ من خفاء مصداقية الإنسان لهذا المفهوم عرفاً.

إذا عرفت هذا نقول: ما هو مرادكم من انصراف دليل الاستصحاب عن العدم الأزلي؟ هل المراد الانصراف عنه من جهة العقل باعتبار أن الموضوع المستصحب في العدم الأزلي ليس بموجود (كالمرأة قبل وجودها) فإن المفهوم أن المرأة لا ماهية لها قبل وجودها؛ لما اتفقت عليه كلمة أكثر أهل المعقول من المتأخرين القائلين بأن الماهية حقيقة منتزعة من الوجود، واستصحاب ما لا وجود له يكون من السالبة بانتفاء الموضوع؟ أم المراد الانصراف من جهة العرف، باعتبار أن (لا تنقض اليقين بالشك) منصرف إلى المتيقن الموجود عرفاً لا غير الموجود أصلاً؟ والعرف يفهم من استصحاب العدم النعتي، كعدم عدالة زيد، أو عدم زوجيته بعد وجوده، لا استصحاب العدم الأزلي قبل وجود زيد في العالم.

والحاصل: أن الانصراف سواء كان عقلياً أو عرفياً لا يضر باستصحاب العدم الأزلي هنا.

أما الانصراف العقلي فلأننا لا نريد استصحاب العدم الأزلي للمرأة ذاتاً ووصفاً حتى يقال بأنها سالبة بانتفاء الموضوع، وإنما نريد استصحاب

---

(١) علل الشرائع: ج ٢، ص ٣٤٢، ح ١؛ الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، ص ٣٤٧، ح ٥٣٥٠.

عدم القرشية المنتسبة إلى هذه المرأة وجودها فنقول: هذه المرأة مسبوقة بالعدم ذاتاً وصفة.

وقد انتقض العدم بالنسبة إلى المرأة لأنها وجدت، ولكن الشك في أن عدم قرشيتها انتقضت أيضاً فوجدت قرشية أم لا؟ وبما أن عدم القرشية بالنسبة إليها معلوم والشك في انتقاضه فإن أركان الاستصحاب فيه تامة، ولا مانع من إجرائه فيه، ونلاحظ هنا أن الاستصحاب لا يجري في غير موضوع، بل الموضوع موجود؛ لأن استصحاب عدم القرشية يقع بعد فرض وجود المرأة.

وأما الانصراف العرفي فلأن المرجع في تطبيق الاستصحاب على موارده ليس هو العرف حتى يقال بعدم عرفية هذا الاستصحاب، بل العقل؛ بداهة أن إطلاق دليل (لا تنقض اليقين بالشك) يشمل جميع الموارد التي تكون معلومة سابقاً مشكوكة لاحقاً مع وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة.

والفقيه إذا لاحظ هذا الإطلاق أمكنه التمسك بتطبيق مفاده على مختلف الموارد وإن خفي الموضوع أحياناً على العرف؛ بداهة أن خفاء الموضوع عرفاً لا يمنع من انطباق المفهوم عليه كأنطبق لفظ (ما لا يؤكل لحمه) على الإنسان.

والحاصل: أن الانصراف العرفي هنا لا يضر بالاستصحاب؛ لأنه لم ينشأ من الأنس الذهني، بل من عدم التفات العرف وخفاء المفهوم أو المصداق عليه، وتطبيق المفاهيم على مصاديقها ليس من مهمة العرف، بل

الفقيه كما قالوه في تحديد الموضوعات المستنبطة والخفية، فإن العرف قد يتردد فيها ولا يتمكن من تشخيصها إلا أن الفقيه قادر على تشخيصها استناداً إلى فهمه للأدلة وحدودها مفهوماً ومصداقاً.

وبهذا يتضح الجواب الحلي على هذا الإشكال.

وخلاصته: أن دعوى انصراف دليل الاستصحاب عن العدم الأزلي لا تضر؛ لأنه ناشئ من خفاء المصداق أو المفهوم، والمرجع في تطبيق المفهوم على مصداقه الخفي ليس العرف حتى يقال بعدم عرفية الاستصحاب.

وأما الجواب النقضي فيتضح باتفاق كلمة أكثر الفقهاء والأصوليين على صحة استصحاب عدم الجعل لدى الشك في الأحكام الشرعية، كما يتمسكون بالبراءة من جهة الشك في اشتغال الذمة استناداً إلى عدم اشتغالها في الأزل، وعليه فلو لم يصح استصحاب العدم الأزلي هنا لم صح هناك، مع أن الأكثر يتمسكون به فتأمل<sup>(١)</sup>.

المانع الثاني: المعارضة.

وتوضيحه: أن استصحاب عدم النسبة بين المرأة في المثال وبين قريش من الأزل معارض باستصحاب عدم النسبة بينها وبين غير قريش فيتساقطان.

وأجيب عنه بأن المعارضة لا تقع بسبب عدم جريان استصحاب عدم النسبة بينهم وبين غير قريش؛ لأن هذا الاستصحاب مما لا أثر له شرعاً؛ لأن المرأة المرددة الآن موجودة في الخارج، فهي مشمولة بالحكم العام وهو

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٣٠٢-٣٠٣، (بتصرف).

مضمون قوله **إِنَّمَا**: ﴿إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْأَةُ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرَ حِمْرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مِنْ قَرِيشٍ﴾<sup>(١)</sup> واستثنى منها القرشية.

فلازم استصحاب عدم انتسابها إلى غير قريش هو تطبيق حكم العام عليها، والمفروض أنه كان منطبقاً عليها من قبل، فيكون استصحاب عدم الانتساب إلى غير قريش مثبتاً لحكم العام، وهو لغو، وعلى هذا يبقى استصحاب عدم انتسابه إلى قريش بلا معارض، فتأمل.

### المانع الثالث: العقل.

وتقريره: أن استصحاب العدم في الأزل غير استصحاب العدم بعد الوجود؛ لانعدام الموضوع والوصف في الأول، بخلاف الثاني فإن الموضوع موجود والوصف معدوم، ولذا وصفه بالعدم النعتي، أي الذي يكون صفة للموضوع الموجود، ففي مثالنا: لا المرأة موجودة في العدم الأزلي ولا وصف القرشية، بينما في الثاني فإن المرأة موجودة والشك في انتسابها إلى قريش.

واستصحاب العدم الأزلي لا يجري لأحد سببين:

أحدهما: لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وحيث إن المراد استصحابه هو وصف الانتساب إلى قريش، وحيث إن المرأة لم تكن موجودة فاستصحاب وصفها مستحيل؛ لاستحالة وجود الوصف دون موصوف أو قبله، وهذا المحذور غير موجود في الاستصحاب الثاني.

---

(١) الكافي: ج ٣، ص ١٠٧، ح ٣؛ الفقيه: ح ١، ص ٩٢، ح ١٩٨؛ الوسائل: ج ٢، الباب ٣١ من أبواب الحيض، ص ٣٣٥، ح ٢٢٩٥.

ثانيهما: لأنه أصل مثبت؛ إذ بواسطة استصحاب عدم انتساب المرأة إلى قریش إلى زمان وجودها يراد إثبات أنها غير قرشية بعد وجودها، وترتيب أحكام الاستحاضة على الحمرة، وهذا مثبت.

وربما يجاب عن المحذور الأول بالقول بأن عدم الموضوع في العدم الأزلي متقرر واقعاً، ولكن في الاستصحاب يفترض وجوده ولو في عالم الذهن، فإن استصحاب (عدم القرشية لهذه المرأة) وإن كان الوصف والموصوف معدومين خارجاً إلا أنهم موجودان ذهنياً، وبعد افتراض وجود الموضوع ذهنياً - ولو في ذهن الفقيه - يصح إجراء استصحاب عدم القرشية، فيكون استصحاب العدم الأزلي كاستصحاب العدم النعتي. سوى أن أحدهم موضوعه ووصفه ذهنيان، والثاني موضوعه خارجي ووصفه ذهني، ودليل الاستصحاب ينطبق على الاثنين، فدعوى أن استصحاب العدم الأزلي من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع غير صحيح.

وربما يؤكد هذا أن الاستصحاب مبني على الوجود الذهني للشيء لا الخارجي؛ لابتناؤه على العلم السابق بالموضوع المستصحب والشك اللاحق به، والعلم من مراتب الوجود الذهني لا الخارجي، على أنه قد يكون العلم السابق بالشيء هو جهل مركب واقعاً، إلا أن الشرع نزله بمنزلة الموجود الحقيقي وحكم بالاستصحاب، وهذا ينطبق في استصحاب العدم الأزلي.

نعم ربما يشكل على هذا الاستصحاب لا من جهة وجود الموضوع في عالم الذهن، وإنما من جهة الفهم العرفي للتردد في أن العرف يرى أن

الموضوع الذهني كالموضوع الخارجي في الاستصحاب بما قد يوجب الانصراف عنه أو لا؟

إلا أن يجاب عنه بما قيل سابقاً من أن العرف ليس معياراً في تطبيق المفاهيم على المصاديق، أو تعيين المصاديق الخفية، فالمسألة هنا ليست عرفية حتى يرجع فيها إلى العرف وإن كان لنا كلام في هذا تعرضنا إليه في الفقه<sup>(١)</sup>.

وأما المحذور الثاني فيمكن الإجابة عنه بإنكار الأصل المثبت هنا، ويمكن توضيح ذلك ببيانين:

أحدهما: أن المسألة فيها حكم عام متعلق بالمرأة وحكم خاص متعلق بالقرشية، والمرأة المرددة محكومة بالحكم العام ما دام لم تثبت قرشيتها، واستصحاب عدم القرشية لا يثبت أنها غير قرشية فيرتب عليها حكم غير القرشية، وإنما يبقى حكم العام سارياً عليها.

وثانيهما: أن المرأة كانت محكومة بالعمومات الدالة على أن الحمرة التي تراها بعد سن الخمسين محكومة بالاستحاضة، فالمقتضي لشمول هذا الحكم للمرأة المرددة موجود، ولكن وقع الشك بوجود المانع منه وهو القرشية، فإذا ارتفع المانع بواسطة استصحاب عدم يؤثر المقتضي أثره، والتأثير لم ينشأ من الاستصحاب حتى يقال بأنه أصل مثبت، وإنما من جهة المقتضي، ولو فرضنا أنه من قبيل الأصل المثبت فإنه لا يضر هنا؛ لخفاء الوسطة فيه فتأمل.

(١) قاعدة لا ضرر أدلتها ومواردها: ص ٢٧٤-٢٧٧.

والحاصل: الظاهر أنه لا مانع من التمسك باستصحاب العدم الأزلي لإحراز الفرد المشكوك من الخاص أو من العام؛ لتامة أركان الاستصحاب فيه من حيث المقتضي وانعدام المانع، فإنه من قبيل الموضوعات المركبة التي يجرز بعضها بالوجدان والآخر بالأصل. هذا كله مبني على الأصل الموضوعي للبحث؛ لأنه مبني على صحة استصحاب العدم الأزلي، وأما بناء على عدم صحته كما لعله الحق فإن المسألة تصبح سالبة بانتفاء الموضوع، وتفصيل الكلام فيها نرجئه إلى بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى. هذا ما يتعلق بالمخصص اللفظي.

#### الجهة الثانية: في المخصص اللبي

إذا كان المخصص لبياً كالإجماع والسيرة والعقل وترددنا في المصداق فهل يتمسك بالعموم أو أن إجمال الخاص يسري إليه ويمنع من التمسك به؟ والبحث في الصور الأربع المتقدمة يجري هنا، إلا أنهم لم يفرقوا بينها من حيث النتيجة، ولذا ساقوا الكلام مساقاً واحداً. هذا في الشبهة المصدقية، وهل يجري الكلام في الشبهة المفهومية أيضاً؟ ظاهر كلمات الأصحاب السكوت عنه، وتصريحهم بالبحث فيه في الشبهة المصدقية، ولعل الوجه فيه أن الدليل اللبي لا يتدخل في تحديد المفاهيم، فيكون أجنياً عنه من حيث الموضوع كما صرح به بعضهم<sup>(١)</sup>، وربما يمكن القول بدخوله في محل البحث من حيث الأصل، كما لو انعقد الإجماع على أن الفسق يتحقق بترك

(١) انظر أنوار الأصول: ج ٢، ص ١١٣.

الكبيرة إذا شك في أن فاعل الصغيرة فاسق أم لا؟ فيمكن التمسك بعموم (أكرم العلماء) لإكرام مرتكب الصغيرة.

وحينئذ يجري الكلام في الصور الأربع المتقدمة، والظاهر أنه لا يختلف الحكم من حيث النتيجة مع ما تقدم، وكيف كان فقد مثلوا لابتلاء العام بالمخصص اللبي بأمثلة عديدة:

منها: التخصيص بالإجماع، كما لو ورد خطب بلزوم تغسيل الميت وقام الإجماع على عدم وجوب تغسيل المقتول بالقصاص، وترددنا في ميت أنه مقتول قصاصاً أم عدواناً فهل يتمسك بعموم وجوب تغسيل الميت أم بخصوص المقتول قصاصاً لا يغسل؟

منها: التخصيص بحكم العقل، كما في قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: ﴿انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا﴾ إلى قوله عليه السلام: ﴿فإني قد جعلته عليكم حاكماً﴾<sup>(١)</sup> فإنها دالة على أن المنصوب للقضاء هو العارف بالأحكام، إلا أن العقل حيث يرى أهمية منصب القضاء شرعاً لكونه من مناصب النبي والإمام عليه السلام، ويستلزم التصرف في دماء الناس وأعراضهم وأموالهم العظيمة يقيد المعرفة بالأحكام بالعدالة، فيشترط أن يكون المنصوب للقضاء عارفاً عادلاً، فيخصص العقل عموم المقبولة.

ولا يقال: إذا كانت العدالة شرطاً فلماذا لم يبينها الإمام عليه السلام في المقبولة مع أنه في مقام البيان؟

(١) التهذيب: ج٦، ص٢١٨، ح٥١٤؛ الكافي: ج٧، ص٤١٢، ح٥.



فإنه يقال: لعدم الحاجة إلى بيانه؛ لأن العدالة من الموضوعات العرفية التي يلتفت إليها العقلاء، فيمكن للشرع أن يوكل البيان إلى فهمهم فيها، وعلى هذا فإذا ترددنا في العارف بالأحكام أنه عادل أم لا، هل يجوز التمسك بعموم المقبولة ويحكم بجواز التقاضي عنده أم لا؟

وقد اختلف الأعلام في الإجابة عن هذا التساؤل، فذهب كل منهم مسلكاً، فذهب الشيخ عليه السلام كما في المطرح وتبعه جمع إلى أن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، لا يمنع من العمل به، والنتيجة هو التمسك بالعام في الفرد المردد<sup>(١)</sup>، وذهب الآخوند عليه السلام إلى السراية في بعض الصور وعدمها في بعضها الآخر<sup>(٢)</sup>، وذهب آخرون إلى تفصيلات أخرى تخالف تفصيل الآخوند عليه السلام كما ستعرفه فيما يأتي إن شاء الله تعالى، وكيف كان ففي المسألة أقوال:

القول الأول: للشيخ عليه السلام وجماعة وهو عدم السراية؛ إذ قال بأن أغلب ما يكون في التخصيصات اللبية هو تحكيم العام في الفرد المردد<sup>(٣)</sup>، واستدل له بدليلين:

أحدهما (بتوضيح وإضافة): أن المخصص اللبي لا يوجب تعدد الموضوع - أحدهم موضوع العام والآخر الخاص - بل معه يبقى الموضوع واحداً وهو موضوع العام، فيكون العام شاملاً للفرد المردد من حيث

(١) انظر مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٤٣؛ الأصول: ج ٥، ص ٢٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٢٢.

(٣) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٤٣.

المقتضي إلا ما علم خروجه، وحيث لا علم بالخروج يبقى العام جارياً على حاله؛ لأن المقتضي يؤثر ما لم يمنعه المانع.

وعليه ففي المثال الأول يحكم بوجوب تغسيل الميت المردد؛ لعدم العلم بخروجه من العموم، وكذلك في المثال الثاني، ونلاحظ هنا اختلاف الحكم بين المخصص اللفظي واللفظي؛ لأن الحكم في المخصص اللفظي هو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية على ما هو المعروف المشهور، والسبب في هذا الاختلاف هو أن المخصص اللفظي يوجب تعنون العام بعنوان، وتعنون الخاص بآخر، وبالنتيجة يوجب تعدد الموضوع في العام والخاص، كالعالم غير الفاسق، وهو موضوع العام، والعالم الفاسق وهو موضوع الخاص في قوله: (أكرم العلماء) (إلا الفاسق) في دليل متصل أو منفصل، وحيث إن الفرد المردد لا نعلم أنه داخل في الفرد غير الفاسق فنكرمه أم في الفاسق فلا نكرمه قيل بعدم جواز التمسك بالعام فيه، بينما هذا التنويع والتعدد في الموضوع لا يجري في المخصص اللفظي<sup>(١)</sup>؛ لأن المخصص اللفظي قرينة متصلة تمنع من ظهور العام في العموم من أول الأمر، ولا توجب تعدد موضوعه.

ثانيهما: أن الرجوع إلى العام في المخصص اللفظي يوجب رفع التردد والشك عن المصداق المشتبه للخاص، فيكون العام حاكماً على الخاص، ومبيناً للموضوع فيه.

---

(١) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٦٩.

وتوضيح ذلك: ورد في زيارة عاشوراء: ﴿ولعن الله بني أمية قاطبة﴾<sup>(١)</sup> فلو ورد في دليل خاص كالإجماع (لا يجوز لعن المؤمن) فإنه يصلح لتخصيص العموم الوارد في الزيارة، وإذا تردد فرد من بني أمية في أنه مؤمن فلا يجوز لعنه أم لا فيجوز؟ فإن لسان الدليل العام هنا ينفي موضوع التردد؛ لأن تعميم اللعن لجميع بني أمية مع عدم الاستثناء منه يكشف أنه ليس في بني أمية مؤمن لا يجوز لعنه، وبهذا اللحاظ نعرف أن الفرد المردد هو غير مؤمن استناداً للدليل العام.

وهذا كثير الاستعمال في العرف، كما إذا أمر المولى عبده بإتيان كل بطيخ في بيته مع علم العبد بأنه لا يريد الفاسد منه فإنه يفهم منه أن المولى لا يعتقد وجود الفاسد من البطيخ في البيت<sup>(٢)</sup>.

ويمكن توضيح ذلك بتشكيل قياس مستفاد من الدليل العام والدليل الخاص ينتج إخراج المصداق من تحت العام، بأن نقول: إن فلاناً -مشكوك الإيـان- جاز لعنه، وكل من جاز لعنه ليس بمؤمن، فيترتب عليه أحكام عدم فرديته للخاص، ويمكن المناقشة في كلا الدليلين:

أما الأول فلأنه لم يظهر فرق فارق بين المخصص اللفظي واللبّي في تعدد الموضوع، والشاهد على هذا العرف والوجدان، فإنه إذا قال المولى مثلاً: (أكرم العلماء) ثم قال: (لا تكرم الفساق منهم) أو علمنا من سيرته

(١) مصباح المتجهّد: ص ٧٧٤؛ كامل الزيارات: ص ٣٢٩؛ المزار (لمحمد بن

المشهدى): ص ٤٨١؛ المزار (للشهيد الأول): ص ١٨٠؛ المصباح: ص ٤٨٣.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٤٥.

أو من أي دليل لبي آخر أنه لا يجب إكرام الفاسق منهم، فإنه يتعنون العام بعنوان، ويكون له موضوع يغاير موضوع الخاص، والأمر غير خفي، وحيث يقع التردد في الفرد المشتبه، فكما لا يصح التمسك بالعام فيه إذا كان المخصص لفظياً لعدم إحراز دخوله في موضوع العام كذلك لا يصح إذا كان المخصص لبياً؛ لعدم إحراز دخوله في موضوعه.

فالقول بالتفريق بلا فارق ظاهر. نعم قد يقال إن المخصص اللبي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، وأما الفرد المشكوك فيكون باقياً تحت حكم العام في مقام التنجيز والإعذار بخلاف المخصص اللفظي.

وأما الثاني فهو خارج عن محل البحث؛ لأن ما أفاده بَيِّنُهُ يصح في العام الذي يأبى التخصيص ولو تنزيلاً، أو العام الذي لم يعلم بدخول مخصص عليه ولو بضميمة السيرة التاريخية لهم؛ بداهة أن الفرد المردد خروجه من تحت عموم لعن بني أمية يكون مشمولاً بحكم عموم اللعن؛ لأن عمومه لا يقبل التخصيص، فيرتفع الشك في المصداق جزماً.

وأما إذا فرضنا أنه عام يقبل التخصيص وقد علمنا بوجود مؤمنين فيهم فإنه لا يجوز لعنهم على ما تقتضيه القاعدة في كل عام وخاص، وأما الفرد المردد فإنه قد يقال بعدم جواز التمسك بالعام فيه؛ لعدم العلم بحجية العام فيه مع ملاحظة وجود التخصيص، لاسيما وأن البحث في المخصص اللبي وهو القرينة المتصلة التي تحل بظهور العام في العموم <sup>(١)</sup>.

(١) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٧٠.

والحاصل: أن دعوى رفع العام للشبهة عن المصداق المردد إن كانت نشأت من القول بأن العام يأبى التخصيص فهي تجدي في رفع الاشتباه، إلا أنها خارجة عن حريم النزاع، لأن العلم بإبائه العام عن التخصيص يكفي للإعراض عن الخاص والحكم بعدم التخصيص.

وإن كانت نشأت من القول بالشك في المصداق بعد القول بقبول العام للتخصيص يعود البحث في الفرد المردد، وإنه هل يتمسك فيه بالعام أم بالخاص؟ إذ لا خصوصية للمخصص اللبي في المسألة، وما يقال في المخصص اللفظي يقال في المخصص اللبي.

نعم ربما يمكن الاستدلال لهذا القول بالأصل العقلائي، وهو ما ربما يظهر من السيد الأستاذ أعلى الله مقامه، ونسبه إلى الفقيه الهمداني رحمته الله أيضاً<sup>(١)</sup>:  
وتقريره من وجهين:

الوجه الأول: السيرة العقلائية، فإن سيرة العقلاء قائمة على العمل بالظاهر كالعام الظاهر في العموم، ولا يرفعون اليد عن هذا الظهور إلا في القدر الذي خصصه الخاص وكان ظاهراً فيه، فإنهم يحكمون بالتخصيص للجزم بخروج الفرد الذي استثناه الخاص من تحت حكم العام.

وهذه مسألة متفق عليها بينهم، وعليه إذا ترددنا في فرد من أفراد العام أنه خصص أم لا؟ فإن بناء العقلاء - في مقام التنجيز والإعذار - قائم على العمل بالعام فيه؛ لأنه متيقن ودخوله تحت الخاص مشكوك.

---

(١) الأصول: ج ٥، ص ٢٩.

فلذا يحكمون على الميت المردد أمره بين الموت بحتف أنفه أم بالقصاص  
بوجوب التغسيل؛ لأن الموت متيقن عندهم والقصاص غير محرز لديهم،  
وكذا في الترافع إلى القاضي؛ لأن حكم العام معلوم الانطباق عليه والشك  
في الخروج. هذا من حيث الأصل العقلائي.

إن قلت: إن بناء العقلاء هنا لا يصلح لإثبات جواز العمل بالعام  
لاستلزامه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وقد اتفقت كلمتهم على  
عدم جوازه، بل امتناعه.

فالجواب: هو أن التمسك بالعام هنا ليس من مصاديق التمسك بالعام  
في الشبهة المصدقية؛ لأن المفروض أن الفرد المردد كان داخلاً موضوعاً  
تحت العام، وبعد مجيء التخصيص نشك في خروجه، فمصدقيته للعام  
معلومة والشك في خروجها، وهذا لا محذور فيه عند العقلاء، بخلاف  
العمل بالعام في الشبهة المصدقية؛ لأن الفرد المردد لا نعلم بدخوله تحت  
العام من أول الأمر حتى نجري عليه حكمه، كما في زيد الذي لا نعلم أنه  
جاهل أم عالم فإنه لا يصلح أن نتمسك بعموم: (أكرم العلماء) ونحكم  
بوجوب إكرامه، فالمسألان مختلفتان موضوعاً.

بل الحكم بعدم تطبيق حكم العام عليه رعاية للخاص يستلزم التمسك  
بالخاص في الشبهة المصدقية، وهو كالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية  
باطل؛ لاستلزامه انفكاك الحكم عن الموضوع وتقدمه عليه فتدبر.

### الوجه الثاني: المقتضي والمنع

بتقريب: أن العام قبل مجيء الخاص كان شاملاً للفرد المردد من حيث المقتضي والشك في وجود المنع منه وهو الخاص، وحيث إنه غير معلوم فإن العقلاء لا يعتنون بالمنع المشكوك فيؤثر المقتضي أثره، لاسيما وأن المخصص اللبي يؤخذ فيه بالمقدر المتيقن، فيبقى الفرد المشكوك باقياً تحت العام. هذا كله من حيث الدليل، وعلى فرض الشك فإن المرجع هو الأصول العملية، والمحتمل منها هنا ثلاثة:

أولها: الاستصحاب، وهو يثبت أثر العام على الفرد المردد؛ لأن دخوله في العام معلوم والشك في تخصيصه، فاستصحاب عدم التخصيص يثبت بقاءه، وليس هذا من الأصل المثبت؛ لعدم وجود واسطة بين ترتيب حكم العام واستصحاب عدم التخصيص، وعلى فرض وجودها فهي خفية. ثانيها: البراءة.

وتقريرها: أن المكلف إذا شك في دخول الفرد المردد تحت حكم الخاص يكون قد شك في أصل التكليف فيه، والبراءة تنفيه.

ثالثها: الاشتغال، باعتبار أن المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف بالنسبة إلى الفرد المردد، ولكنه لا يعلم أنها مشغولة بحكم العام أم بحكم الخاص، فعليه أن يراعي الاحتياط للخروج من عهدة التكليف، ففي المثال الأول يلتزم بتغسيل الميت، وفي المثال الثاني لا يتقاضى عنده، وهكذا.

والصواب هو عدم صحة التمسك بالاشتغال؛ لأن الاستصحاب والبراءة رافعان لموضوعه.

فيكون الحل بالاستصحاب إن خلا من محذور الأصل المثبت؛ لأنه رافع لموضوع البراءة، وإلا كانت البراءة هي المحكّمة، وإن كان الأصلان يتفقان من حيث النتيجة.

**القول الثاني:** التفصيل بين الخاص الذي يصح للمتكلم في مقام البيان أن يتكل عليه فيكون كالمخصص المتصل فيسري إجماله إلى العام وبين الخاص الذي لا يصح أن يتكل عليه فلا يسري، وهو قول صاحب الكفاية <sup>(١)</sup>.

**وتوضيحه:** أن المخصص تارة يكون في غاية الوضوح بحيث يمكن للمتكم أن يعتمد على ظهوره حتى في الأفراد المرددة، كما لو اجتمع أعداء المولى في داره ليقتلوه، وكان ولده فيها أيضاً، فقال المولى لعبده: (اقتل كل من في الدار) <sup>(٢)</sup> فإن العقل يخص الولد ويستثنيه من حكم العام، ولا يحتاج المولى إلى مزيد بيان يخرج من الحكم؛ لأن المخصص العقلي جلي يغني عن البيان.

ونلاحظ هنا أن المخصص اللبي كالقرينة المتصلة بحيث منعت من انعقاد ظهور العام بالعموم من أول الأمر، وإجمال الخاص في الفرد المردد -أي الولد- يسري إلى العام، ويمنع من العمل به، فلذا لا يجوز قتل الولد، وتارة لا يكون المخصص بهذه القوة في الظهور بحيث يصح

(١) كفاية الأصول: ص ٢٢٢.

(٢) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ١٣٦.



للمتكلم أن يتكل عليه فلا يسري إجمال الخاص إلى العام، ولا يمنع من العمل به في الفرد المردد؛ لأن المخصص في هذه الصورة يكون كالمخصص المنفصل لا يمنع من انعقاد ظهور العام في العموم، فلذا يكون العام هو الحجة ما لم نعلم بخروج الفرد المخصص، ولا يشمل الفرد المردد؛ لعدم العلم بخروجه فيكون حكم العام فيه بلا مانع.

فمثلاً إذا قال المولى: (أكرم جيراني) وقطع العبد بواسطة العقل أن الإجماع أو سيرة المولى بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم، وشككنا في أحدهم أنه عدو أو صديق كانت أصالة العموم باقية فيه فيجب إكرامه؛ لأن الخروج من تحت العام يحتاج إلى علم وهو مفقود في الفرد المردد، ونلاحظ أن حالات المخصص اللبي تختلف في الشبهة المصدقية، فتارة يخل بالعام ويمنع من العمل به، وتارة لا، واستدل لهذا التفصيل بالعرف من وجوه ثلاثة<sup>(١)</sup>:

#### الوجه الأول: المقتضي والمانع.

بتقريب: أن المولى ألقى إلى العبد حجة واحدة وهي الدليل العام فيجب العمل بها إلا إذا منعت منها حجة أقوى منها، والفرد المردد داخل تحت حجة العام ولم نعلم بدخوله تحت حجة الخاص حتى نقطع بخروجه، فلذا يجب العمل بالعام فيه لوجود المقتضي وانعدام المانع.

---

(١) كفاية الأصول: ص ٢٢٢؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٣٢٣-٣٢٤.

وبهذا يفترق المخصص اللبي، حيث قال بجواز التمسك بالعام فيه وبين المخصص اللفظي حيث منع منه، والفرق هو أنه في المخصص اللبي لا يوجد سوى حجة واحدة ونشك في المانع منها، بخلاف المخصص اللفظي فإن المولى ألقى حجتين كما لو قال أولاً: (أكرم جيرانى) وفي خطاب آخر قال: (لا تكرم أعدائى منهم) فإن حجة الخاص لأقوائيتها تكون كاشفة عن عدم إرادة العموم من حجته الأولى، فلا مناص من صيرورة العام مجملاً، ولازمه التوقف في الفرد المررد.

**الوجه الثانى:** سيرة العقلاء، فإن سيرتهم قائمة على جواز مؤاخذه العبد إذا ترك إكرام الجار المشكوك في عداوته استناداً إلى احتمال التخصيص، وهذا يكشف عن أنهم يتمسكون بالدليل العام ما لم يقطعوا بالخروج، والسيرة قائمة فيما إذا كان المخصص لبياً، وأما في المخصص اللفظي فلا، فلذا لا يحكمون باستحقاقه المؤاخذه والعقاب إذا اعتمد على احتمال التخصيص ولم يكرم.

**والوجه الثالث:** بناء العقلاء، وبدعوى أن العقلاء يبنون على حجية أصالة العموم في الشبهات المصدقية إذا كان المخصص لبياً، بينما لا يبنون على هذا الأصل فيما إذا كان المخصص لفظياً، والوجه في هذا البناء هو الظهور.

**وتوضيحه:** أن في المخصص اللفظي يوجد ظهوران، أحدهما عام والآخر خاص، فإذا تردد في دخوله تحت أي منهما لا يكون كل واحد منهما حجة فيه؛ لأن ظهور كل واحد منهما يمنع من العمل بظهور الآخر، وأما في المخصص اللبي فلا يوجد إلا ظهور واحد، وهو ظهور العام، وأما

الخاص فلا ظهور له، فلذا تكون أصالة العموم في الفرد المردد بلا مانع ويمكن المناقشة في الوجوه المذكورة:

أما الأول فلعدم الفرق بين المخصص اللفظي واللبّي من حيث التأثير في العام؛ إذ لا يفترق الدليل اللبّي عن اللفظي من حيث الحجية والتنجيز والإعذار، فكما أن المخصص اللفظي حجة تمنع من العام كذلك المخصص اللبّي، وهذا ما اتفقت عليه كلمة الفقهاء والاصوليين بما فيهم صاحب الكفاية عليه السلام، فلو صرح المولى وقال: (لا تكرم الأعداء من جيراني) أو لم يصرح إلا أن العبد علم أنه لا يجب ذلك ولا يريده، ففي كل منهما تكون حجية العام محصورة بما سوى أعدائه، فالقائلون - ومنهم صاحب الكفاية - بسراية إجمال الخاص إلى العام في المخصص اللفظي ينبغي أن يقولوا ذلك في المخصص اللبّي أيضاً.

نعم ظهور العام وإن كان بحسب الظاهر شاملاً للفرد المشكوك إلا أنه من ملاحظة المخصص اللبّي علمنا بأنه غير شامل له من حيث الحجية؛ لأنه كشف عن المراد الجدي للمولى، وأنه لا يريد إكرام غير أصدقائه، فلذا لا يمكن التمسك بعموم: (أكرم جيراني) والحكم بإكرام الفرد المشكوك عداوته.

والحاصل: أن الفرق الذي ذكره صاحب الكفاية عليه السلام بين المخصص اللفظي واللبّي غير فارق، فهو إن التزم في اللفظي بعدم جواز العمل بالعام في المصداق المشتبه ينبغي أن يلتزم به هنا أيضاً وبالعكس؛ لأن الاثنين من واد واحد.

وبذلك يظهر وجه المناقشة في الوجه الثاني؛ لأن العلم بعدم إرادة المولى إكرام أعدائه من الجيران يكون الإقدام على الإكرام في المصداق المشكوك كالإقدام على إكرامه في المخصص اللفظي، فإن قيل هناك باستحقاقه العقوبة فإنه يقال هنا أيضاً، أو يقال بعدم الاستحقاق هنا فيقال هناك أيضاً؛ لأن الاثنين سواء عند العقلاء.

أما الثالث فيمكن القول - على مسلك القائلين بعدم جواز التمسك بالعام في المخصص اللفظي - بأنه دعوى بلا شاهد، بل الشاهد على خلافها؛ لأن السيرة العقلائية قائمة على التوقف في مثل هذه الصورة لا التمسك بأصالة العموم.

والنتيجة: هي عدم الفرق بين المخصص اللفظي واللفظي في الشبهة المصداقية؛ إذ كل منهما يوجب منع حجية العام عن المصداق المشكوك؛ لأنه وإن علم اندراجه تحت العام بما هو عام إلا أنه لم يعلم باندرجاه تحته بما هو حجة، فلا بد من التوقف فيه والرجوع إلى الأصول الموضوعية إن كانت لتعيين موضوعه، وإلا فالأصل العملي.

**القول الثالث:** للميرزا النائيني وبعض تلامذته قدست أسرارهم، وهو التفصيل بين أقسام المخصص اللفظي، فبعضها يجوز التمسك بالعام فيها، وبعضها لا، وقبل تفصيل ما أفاده عليه السلام في تقريره <sup>(١)</sup> نشير إلى مقدمتين هامتين ذكرهما الميرزا عليه السلام:

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٤٢؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٣٦؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٢٥-٣٢٦؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٥٦.

المقدمة الأولى: أن المخصص اللبي تارة يكون قيداً لموضوع العام، وتارة يكون كاشفاً عن ملاكته، وتارة يصلح لكليهما، وسيمر عليك بيانه.

المقدمة الثانية: أن المخصص اللبي تارة يكون العقل الضروري الفطري فيصح للمتكلم أن يتكل عليه في مقام البيان، فيكون حكمه حكم القرينة المتصلة بالكلام، وإذا كان العقل النظري أو الإجماع ونحوهما فيكون حكمه حكم القرينة المنفصلة، ولتفصيل كل ذلك نقول هنا ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون الخاص اللبي مقيداً لموضوع الحكم ومضيقاً له، فيكون حاله حال المخصص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعام في الأفراد المشكوكة، والسبب أن المخصص هنا يكون عقلاً ضرورياً، وحكمه حكم القرينة المتصلة، فمثلاً في مقبولة عمر بن حنظلة قيد (الرجل) في قوله **إِيَّائِي**: ﴿ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا﴾<sup>(١)</sup> بالعدالة؛ لقيام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فالعدالة أخذت قيداً في الموضوع، وفي مثله لا يجوز الرجوع إلى العام عند الشك في عدالة المجتهد، كما لو دل دليل لفظي على اعتبار العدالة.

والسر في ذلك هو أن قيام الإجماع كشف عن تقييد موضوع الحكم واقعاً، فيكون كالقرينة المتصلة تمنع من ظهور العام في العموم، والشرع

(١) الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٣٤، ح ٥١، وفيه:

﴿ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا﴾؛ وج ٢٧،

الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٦-١٣٧، ح ٣٣٤١٦.

لم يذكر هذا القيد في كلامه اعتماداً على عقل المكلف؛ بداهة أن الموضوع يرجع تحديده إلى العرف وليس من وظيفة الشرع، فلذا لا بد من الرجوع إلى العرف لا إلى دليل الحكم، والعرف ما لم يجرز الموضوع لا يحكم بجواز التمسك بالعام.

الثانية: أن يكون الخاص اللبي كاشفاً عن ملاك العام واقعاً لا مقيداً لموضوعه، وفيه يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك؛ لأن الخاص يكشف عن وجود ملاك الحكم العام في تمام الأفراد، فإذا شك في وجود الملاك في فرد كان عموم الحكم كاشفاً عن وجود الملاك فيه، ورافعاً للشك من هذه الجهة.

وهذا نظير قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمِيَّةَ قَاطِبَةً﴾<sup>(١)</sup> فإن العقل يحكم بأن ملاك لعنهم هو بغضهم لأهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وعلى هذا فالؤمن منهم على تقدير وجوده كما قيل في بعضهم<sup>(٢)</sup> لا يشمل اللعن المزبور، فإذا شك في إيمان فرد منهم جاز التمسك بالعموم، ويحكم عليه بأنه غير مؤمن، وإلا لما جاز لعنه.

والسر في جواز التمسك بالعموم في هذا الفرض هو أن بيان ملاكات الأحكام من وظائف المولى وليس العبد؛ إذ ليس للعبد طريق إلى معرفة

(١) مصباح المتهجد: ص ٧٧٤؛ كامل الزيارات: ص ٣٢٩؛ المزار (لمحمد بن

المشهدى): ص ٤٨١؛ المزار: (للشهاد الأول): ص ١٨٠؛ المصباح: ص ٤٨٣.

(٢) مثل خالد بن سعيد؛ انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٣٧؛ الوصول على كفاية

الأصول: ج ٣، ص ١٤١.

الملاكات الواقعية، فإذا صب المولى حكمه بدليل عام أحرز وجود الملاك في تمام الأفراد، فإذا شك في فرد كان ملاك العام فيه موجوداً دون ملاك الخاص، فلذا يصح التمسك بالعام فيه.

الثالثة: أن لا نحرز أن الخاص اللبي من قبيل قيود الموضوع أو من قبيل الكاشف عن ملاك الحكم بأن يكون قابلاً لهما من دون أن يكون ما يعين أحدهما، كما إذا قال المولى: (أكرم جيراني) وعلم من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه، ولكن لم يعلم أن عدم العداوة هو ملاك لوجوب الإكرام، أو أنه قيد أخذ في موضوع الوجوب؟ فهل يمكن التمسك بالعموم فيحرز به أن الفرد المشكوك ليس بعدو أم لا؟

الحق هو التفصيل، فإنه إذا كان حكم العقل ضرورياً بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان لم يصح التمسك بالعموم فيه؛ لأن حكم العقل الضروري يكون كالقرينة المتصلة قد يفيد تقييد موضوع الحكم، وقد أوكل المولى إحراز القيد إلى العبد نفسه، فيكون المقام من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة فيسقط ظهوره عن العموم لا محالة؛ لذا يمكن التمسك بالعموم فيه كما هو الحال في تقييد اللفظي؛ إذ لا فرق في المنع من الظهور بين اعتماد المولى على قرينة لفظية أو اعتماده على قرينة عقلية.

وأما إذا كان حكم العقل نظرياً أو إجماعاً صح التمسك بالعموم في الفرد المشكوك؛ لأن ظهور الكلام في العموم منعقد، ولا حجة تفيد التقييد

في الموضوع حتى يرفع اليد بسببها عن العموم، فيكون ظهور العام بلا مانع، ويصح التمسك به، ولذا يحكم بأن كل فرد من الجيران في المثال حتى من احتمال عداوته للمولى محكوم عليه بوجوب الإكرام، وأن إكرامه واجد للملاك الذي دعا المولى إلى إيجابه.

فيتحصل من كل ما أفاده بقره: أن المخصص اللبي إن كان كاشفاً عن تقيّد موضوع العام بشيء منع ذلك من التمسك بعموم العام في الفرد المشكوك، كما هو الحال في المخصص اللفظي، سواء في ذلك كون المخصص اللبي إجماعاً أو دليلاً عقلياً، وسواء كان الحكم العقلي ضرورياً أو نظرياً.

وإن كان المخصص اللبي كاشفاً عن ملاك الحكم وعلته من دون تقييد في ناحية الموضوع صح التمسك بعموم العام في الفرد المشكوك، وكان العموم كاشفاً عن وجود ملاك فيه من دون فرق بين أفراد المخصص اللبي. وأما إذا لم يكشف المخصص اللبي عن شيء من هذين الأمرين فإن كان حكم العقل ضرورياً بحيث يمكن أن يتكل عليه المولى كان حكمه حكم القسم الأول، فلا يصح التمسك بالعموم في الفرد المشكوك، وإن كان حكمه بالتخصيص حكماً نظرياً أو كان دليل التخصيص إجماعاً كان حكمه حكم القسم الثاني، فيتمسك بالعموم في تلك الموارد.

ونلاحظ من خلال هذا التفصيل أن الميرزا قده استند إلى الظهور العرفي في فهم كيفية التخصيص وأنواع الخاص، كما أنه استند إلى إجماع الأصوليين



الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٢٤١

في أن موضوعات الأحكام يحددها العرف، وملاكاتهما يحددها الشرع، وبالنتيجة فرق في التمسك بالعام في الفرد المشكوك.

والحق أنه من حيث الكبرى تام وسليم من الإشكال، والمناقشة فيه يمكن أن تقع في الصغرى؛ إذ ربما يرد عليه ثلاث مناقشات:

المناقشة الأولى: أنه عليه السلام قال عن العدالة في المقبولة أخذت قيلاً لا ملاكاً، وإن الإيمان في اللعن الوارد في الزيارة المباركة أخذ ملاكاً لا قيلاً، والعداوة في قوله: (أكرم جيراني) له صلاحية القيد والملاك معاً.

ولسائل أن يسأل من أين ظهر هذا الفرق؟ والجواب لا يخلو من احتمالين: أحدهما: أن يكون من الظهور العرفي، وهذا لا يساعد عليه الوجدان، فإن العرف لا يرى فرقاً بين الخطابات الثلاثة؛ لأنه يرى أن كل هذه الصفات الثلاث هي حالات قيد فيها الموضوع، ولازمه عدم جواز التمسك بالعام فيها جميعاً، والعرف ببابك، فهل يرى العرف فرقاً بين قوله: (أعتق رقبة مؤمنه) وبين قوله: (أعتق كل رقبة) أو علم بالإجماع أو السيرة أن المولى لا يريد عتق الكافرة فيحمل الأولى على تقييد الموضوع والثانية على الملاك؟!!

ثانيهما: أن يكون من القرائن الخارجية، فيكون خارجاً عن حريم النزاع.

المناقشة الثانية: أنه عليه السلام ذكر في الحالة الثانية أن بغض النبي وأهل بيته عليهم السلام هو الملاك للعن، مع أن القرينة الخارجية تدل على أنه من قبيل قيد الموضوع؛ لأن الخاص قسّم الموضوع إلى قسمين، والقرينة هي أن البغض والحب من حالات الموضوع، نظير الإيمان والكفر في الرقبة، والعداوة

والصداقة في الجار؛ بدهة أن بني أمية ينقسمون إلى مبغضين ومؤمنين، والرقبة تنقسم إلى مؤمنة وكافرة، وكذلك الجار، والوزان فيها واحد، فلو كان في اللعن يفهم الملاك لأمكن القول في غيره أيضاً، وعليه إما ينبغي أن نلتزم بأن الخاص كشف عن الملاك في الجميع فنلتزم بجواز التمسك بالعام في جميعها، أو نلتزم بأنه قيد في الجميع فنلتزم بعموم الجواز في جميعها، فالتفصيل فيها بلا وجه ظاهر.

المناقشة الثالثة: أن الخاص حتى فيما إذا كشف عن الملاك فإنه يرجع إلى قيد الموضوع، ولازمه عدم جواز العمل بالعام في الفرد المشكوك.

وتقريره: أن في كلام الميرزا عليه السلام ما قد يفيد الاشتباه بين العلة في مقام الثبوت وفي مقام الإثبات؛ لأن البغض إن كان هو الملاك للعن كان هو العلة، وعلّة الحكم إما تؤخذ تمام الموضوع أو جزؤه كما في: (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) فإنه يفهم أن الحكم مجعول للمسكر، وهو موضوع الحكم، وقد ذكر الخمر بياناً للصغرى، ومثله يقال في لعن بني أمية، فإن موضوع الحكم هو البغض وبني أمية أحد مصاديق الموضوع، وهذا كله مقتضى مقام الإثبات.

وأما في مقام الثبوت فلأن الحكم المذكور تبع للمصالح والمفاسد الواقعية كان الموضوع هو المسكر والمبغض، وبذلك يظهر أن البغض في المثال المذكور قيد الموضوع وليس ملاكاً<sup>(١)</sup> فيبطل التفصيل المذكور.

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٢٧٦-٢٧٧.

**القول الرابع:** التفصيل بين كون العام وارداً بنحو القضية الحقيقية فلا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك وبين كونه وارداً بنحو القضية الخارجية فيجوز. اختاره جماعة<sup>(١)</sup> منهم السيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته<sup>(٢)</sup>.

**وتوضيحه:** أن العام إذا كان من قبيل القضية الحقيقية فإن المخصص -سواء كان لفظياً أو لبياً- يوجب تقييد موضوعه؛ لأن العبد بعد مجيء الخاص يعلم بأن العام ليس هو مراد المولى الواقعي، فمع الشك في فرد من الأفراد لا يمكن التمسك بالعام فيه، فمثلاً: إذا قال المولى: (أكرم كل عالم) وعلم العبد بأنه لا يريد إكرام الفاسق منهم كشف ذلك عن أن مراده الواقعي هو إكرام العادل من العلماء فإذا شك في فسق أحدهما لا وجه للتمسك بالعام فيه؛ لأن القضية الحقيقية مبنية على ثبوت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع من دون تصد للمولى لتشخيص الموضوع، كما هو الحال في القضايا الحقيقية نظير: (الماء طاهر) و: (الدم نجس) ومعنى ذلك أن تشخيص الموضوع موكول إلى العبد، فيجب عليه تشخيص الموضوع لدى العمل بالعام، وهذه وظيفته، فلذا لا مناص من وجوب الفحص وتعيين الحال في الفرد المشكوك لأجل إحراز الموضوع، ولا يصح له أن يتمسك بالدليل العام قبل ذلك، سواء كان الخاص لفظياً أم لبياً.

---

(١) نظر منتقى الأصول: ج ٣، ص ٣٣٥-٣٣٦؛ دروس في مسائل علم الأصول:

ج ٢، ص ٤١٧؛ آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٥٣.

(٢) انظر المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٥٤.

هذا كله إذا كان العام بنحو القضية الحقيقية، وأما إذا كان بنحو القضية الخارجية كما إذا قال: (أكرم ساكني هذه المدرسة) مع علم المولى بالساكنين واستقصائه لهم فإنه يكشف عن أن المولى تصدى لتشخيص الموضوع وأخذه بنظر الاعتبار في حكمه العام، فإذا علم العبد بأنه لا يريد إكرام الفاسق منهم وجب عليه استثناءه من حكم العام، وأما الفرد المشكوك في فسقه فيجب أن يتمسك بعموم العام فيه ويكرمه؛ لأن المفروض أن المولى لاحظ ثبوت الحكم العام لكل فرد فرد من ساكني المدرسة واعتبره مصداقاً للعام، فلا استثناء يحتاج إلى دليل قاطع.

ومثل هذا يقال في قوله عليه السلام: ﴿لعن الله بني أمية قاطبة﴾<sup>(١)</sup> فإنها قضية خارجية تكفل المولى فيها ببيان الموضوع وتشخيصه، ولم يوكله على نظر العبد، وهذه القضية تكشف عن أن المولى لم ير أحداً منهم مؤمناً فلعنهم جميعاً، ولذا لا مانع من التمسك بعموم قوله عليه السلام لإثبات جواز اللعن للأفراد المشكوك<sup>(٢)</sup>.

فيحصل: أن الحكم بسراية إجمال الخاص إلى العام يرعى فيه حكم العام، فإن كان قد ورد بنحو القضية الحقيقية فإن إجمال الخاص يسري على العام في الأفراد المشكوكة، سواء كان الخاص لفظياً أم لبيياً، وإذا كان بنحو القضية الخارجية فلا يسري.

(١) مصباح المتهدج: ص ٧٧٤؛ كامل الزيارات: ص ٣٢٩؛ المزار (لمحمد بن المشهدي): ص ٤٨١؛ المزار (للشهيد الأول): ص ١٨٠؛ المصباح: ص ٤٨٣.

(٢) انظر المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٥٤؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٣٣٦؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٣٥٧.

ونكته الفرق بينهما هي أن تشخيص الموضوع في القضية الحقيقية موكول إلى المكلف، ولا يصح للعبد أن يعمل بعموم الدليل قبل تشخيص الموضوع، ولو فعل ذلك لم يكن معذوراً في مقام الاحتجاج.

وأما في القضية الخارجية فتشخيص الموضوع موكول إلى المولى، فإذا عمم حكمه ولم يستثن منه شيئاً كان العمل بالعام هو المنجز على العبد، ويمكن مناقشته من جهات:

الأولى: جهة الموضوع؛ لعدم تسليم الفرق بين القضيتين دائماً.

وتقرير ذلك: أن الأعلام متفقون على أن تشخيص الموضوع موكول إلى العرف؛ إذ ليس من شأن الشارع بيان موضوع الحكم، بلا فرق بين موضوع الحكم في القضية الحقيقية والخارجية، وهذا ما قامت عليه السيرتان العقلائية والمشرعية في مختلف الأحكام، فالقول بالفرق بين موضوع الحكم في القضية الحقيقية وموضوعه في القضية الخارجية يحتاج على دليل، ولنا أن نساءل ما هو الدليل عليه.

والجواب لا يخلو من احتمالين:

الاحتمال الأول: العرف وهو غير وجيه؛ لأن العرف لا يفرق بين القضيتين في تحديد الموضوع؛ إذ لا يختلف الأمر في فهم كلام المولى بين قوله: (أكرم العلماء) وقوله: (أكرم علماء البلد) إذا علم من الخارج أنه لا يجب إكرام الفاسق منهم؛ إذ في الاثنين يحكم العرف بوجود الفحص عن الموضوع لأجل الإكرام، وفي الفرد المشكوك لا يفرق العرف بين القضية

الأولى والثانية، ولذا يحكم بلزوم الفحص عن حالة الفرد المشكوك للحكم بإكرامه أو بعدمه.

الاحتمال الثاني: الإجماع أو السيرة ونحوهما، وضعفه ظاهر؛ لأن الإجماع إن كان متحققاً فهو على العكس، وتؤكد السيرة القائمة على جوب الفحص كما عرفت.

والحاصل: أن التفريق بين القضيتين في الحكم بعدم جواز العمل بالعام في القضية الحقيقية وجوازه في القضية الخارجية لا ينطبق هنا؛ لعدم صحة الفرق المذكور، ولعدم وجود ما يدل عليه.

نعم قد يقال بأن الدليل هو ظاهر حال المولى في القضية الخارجية، وأنه متصد لبيان الموضوع.

وتقريره: أن ظاهر الحال في القضايا الخارجية أن المتكلم ينظر إلى تحقق الموضوع، ويلحظ وجوده حقيقة أو تنزيلاً، ثم يعلق الحكم عليه، كما إذا قال: (بع جميع الكتب الموجودة في غرفتي) فإن المتكلم هنا لاحظ أن جميع هذا الكتب معروضة للبيع بلا استثناء، فإذا علم العبد من الخارج أن كتاباً منها موقوف لا يصح له بيعه، وأما إذا شك في كتاب أنه موقوف أم لا فإن ظاهر حال المولى هو أنه أعرف بكتبه؛ إذ لو كان وقفاً لما أمر ببيع الجميع، واحتمال الغفلة أو النسيان ونحوهما خلاف الأصل العقلاني القاضي بعدم، فلذا يصح التمسك بالعام في الفرد المشكوك.

وهو وجيه، إلا أنه لا يثبت قاعدة كلية يمكن الركون إليها في القضايا الخارجية، بل لا بد من إحراز أن المولى في مقام التصدي لبيان الموضوع ولم

يوكل تشخيص الموضوع إلى العبد حتى يصح الركون إليها، والإحراز يتوقف على وجود قرينة تدل عليه ولو قرينة ظاهر الحال.

وحينئذ يرد على ما أفاده بَيِّنَاتُ أنه أخص من المدعى، وأنه لا يمكن الركون إليه إلا بعد العلم بوجود القرينة الحالية أو المقالية، وهذا ما لا يتحقق دائماً.

ولذا أشكل عليه بعض الأعلام - كما في تقريراته - وقال: لا بد من قيام قرينة على إحراز المولى الموضوع وتطبيقه بكل قيوده، ولا يكفي مجرد كون القضية خارجية وعدم قيام القرينة على إيكال الإحراز إلى نظر المكلف<sup>(١)</sup>.

وبهذا يظهر أن تحديد الموضوع في القضيتين موكول إلى نظر المكلف، وفي مثله لا يصح التمسك بالعام في الفرد المشكوك. خرج منه ما قامت القرينة الحالية أو المقالية على أن المولى تصدى لتحديد الموضوع، وهذه حالة استثنائية لا يمكن أن تكون قاعدة كلية لهذا التفصيل.

الثانية: جهة الحكم، فإنه يمكن القول بعدم الفرق بين القضيتين من حيث الحكم؛ إذ كما يتعين التوقف عن العمل بالعام في القضية الحقيقية كذلك يتعين التوقف عن العمل به في القضية الخارجية.

وتوضيح ذلك: أن الدليل الخاص في القضية الحقيقية كما يكشف عن تضييق موضوع العام ويكشف عن المراد الواقعي منه، فيكون مانعاً من العمل بالعام في الفرد المشكوك، كذلك الحال في القضية الخارجية، فإن

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٢٧٩.

العبد إذا علم بأن المولى لا يجب إكرام الفاسق من العلماء لا يمكنه أن يتمسك بعموم: (أكرم علماء البلد) لإكرام الفرد المشكوك منهم؛ لعلمه بأن المولى لا يريد العام بعمومه، فالعلم يمنعه من التمسك بالدليل العام في الفرد المشكوك؛ لأنه يكون بلا عذر فيه، وعليه فإن الحكم في القضيتين واحد، فالقول بالتفريق يفتقر إلى الدليل.

والخلاصة: أن التفصيل المذكور لم يستند إلى دليل واضح، ولازم ذلك إما أن يلتزم بأن القضية الحقيقية والقضية الخارجية واحدة عرفاً من حيث وجوب تشخيص الموضوع فيحكم بعدم جواز التمسك بالعام فيهما معاً، أو يلتزم بأن ورود الدليل المخصص يمنع عقلاً من العمل بالعام في الاثنين؛ للعلم بعدم إرادة العموم منه، وهذا العلم يمنع من العمل بالعام من جهة الإخلال بالظهور، وعلى هذا ينبغي القول بعدم جواز التمسك بالعام في الاثنين.

ولعل من هنا ذهب المحقق العراقي رحمته الله كما في تقريراته، وتبعه بعض المعاصرين إلى عدم جواز العمل بالعام في الشبهة المصدقية<sup>(١)</sup> كما ستعرف.

الثالثة: جهة الثمرة، فإن التفصيل المذكور مبني على التفريق بين القضية الحقيقية والخارجية، وهو لا يجدي في الأحكام الشرعية؛ لاتفاق الكلمة على أن الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، وعليه فحتى إذا سلّمنا بصحة التفصيل إلا أنه لا يجدي نفعاً في الفقه؛ لأن بيان

---

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٢٣، ص ٥٢٥؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٤٥٠، ص ٤٥٥.



الموضوع فيه موكول إلى العبد لا إلى الشرع حتى يقال بجواز التمسك بالعام فيها -بحسب ما أفاده- وقد صرح بِهِ كما في بعض تقريراته بأن العام إذا كان من قبيل القضايا الخارجية يخرج عن محل الابتلاء، وإنما نتعرض له تمييزاً للفائدة<sup>(١)</sup>، وعلى هذا ينبغي أن نحصر كلامه بِهِ فيما نحن فيه في القضايا الحقيقية لا الخارجية، والرأي فيها -على مسلكه- واحد، وهو عدم جواز العمل في الشبهة المصدقية لا التفصيل.

القول الخامس: للمحقق العراقي بِهِ كما في تقريراته؛ إذ منع من العمل بالعام في الشبهة المصدقية مطلقاً، سواء كان المخصص لفظياً أو لبياً.

وخلاصة ما أفاده: أن اللفظ العام له مدلولان تصوري وتصديقي، والمراد من الأول هو المعنى المتبادر إلى الذهن من اللفظ، ويعبر عنه بالظهور التصوري، والمراد من الثاني المعنى المقصود بالإرادة الجدية للمتكلم، ويعبر عنه بالظهور التصديقي، ومن شأنه أنه يفيد الظن بالمراد، فإذا دخل خاص على العام سواء كان لفظياً أو لبياً وشككنا في أحد الأفراد فإن الحكم فيه يقود إلى البحث في أن مراد الحجية عند العقلاء في مثله على الظهور التصوري أو الظهور التصديقي.

فإن قيل بالأول جاز التمسك بالعام في الفرد المشكوك؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع؛ إذ بعد انطباق عنوان العام على المورد وعدم قيام حجة على الخلاف فلا جرم يشمل دليل التعبد بالظهور الأمر بإلغاء احتمال الخلاف.

(١) انظر دراسات في علم الأصول: ج ٢، ص ٢٧٠.

وإن قيل بالثاني فلا يجوز؛ إذ بعد علم العبد بعدم إرادة المولى للمدلول التصوري لا يبقى مقتضى للظهور بالعموم حتى يتمسك فيه في الفرد المشكوك.

والحق هو الثاني؛ لما عرفت من قصور العام عن العموم، وحيث إن مدار الحجية هو الظهور فإن العقلاء يعملون بالدليل بالمقدار الظاهر منه لا أكثر، وهو هنا المراد الجدي لا غير، وعلى هذا فإن إجمال الخاص يسري إلى العام، ويمنع من العمل به مطلقاً، سواء كان المخصص لفظياً أو لياً<sup>(١)</sup>.  
وفيه مناقشتان:

الأولى: أن هذا القول استند إلى السيرة العقلائية في العمل بالظهور، ونسب إلى العقلاء أنهم لا يعملون بالعام في الفرد المشكوك، فيبتلى بالمعارضة مع القول الأول الذي ذهب إلى جواز التمسك بالعام، واستند إلى السيرة العقلائية أيضاً.

ولأجل الخروج عن المعارضة لابد من وجود دليل آخر للترجيح، أو يتساقط القولان لتعارض الأدلة، وعلى هذا لا يمكن الركون إلى هذا القول إلا بحل التعارض، فما دام لا يحل يبقى الدليل ناقصاً.

الثانية: لو سلمنا عدم المعارضة فإنه استند إلى قصور العام في شمول الفرد المشكوك لعلم العبد بعد مجيء المخصص بأن المدلول التصديقي لكلام المولى غير المدلول التصوري، وحيث إن العقلاء لا يعملون بالدليل

---

(١) انظر نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٢٥-٥٢٦.

إلا بالمقدار الظاهر ولا ظهور للعام في الفرد المردد كانت النتيجة عدم العمل بالعام فيه.

وفيه: أنه وإن كان تاماً من حيث الواقع وعالم الثبوت لكن لا يصح العمل به في عالم الإثبات.

وتوضيح ذلك: أن العبد بعد مجيء الخاص يعلم بأن المراد الواقعي للمولى ليس هو المدلول التصوري الظاهر من العام، وإنما المدلول التصديقي، وهو أضيق من المدلول التصوري، وهذا العلم نشأ من تصرف الخاص بالعام والتضييق منه، والتضييق يمكن أن يقع بنحوين:

أحدهما: أن يكون الخاص اللبي كالقرينة المتصلة بالكلام تمنع من انعقاد ظهور العام في العموم، وحيث يتطابق المدلولان التصوري والتصديقي في العام.

ثانيهما: أن لا يكون كذلك، وإنما يكشف بالكشف الإني عن أن المولى لا يريد ظاهر عبارته من العام، بل ما هو أضيق منها، وفيه يكون المدلول التصوري أوسع من المدلول التصديقي، وظاهر عبارة المحقق العراقي عليه السلام تفيد الأول، وحيث لنا أن نقول بأن الدليل العام له أفراد نعلم بدخولها تحته، وكذلك الدليل الخاص، وأما الفرد المشكوك فيه فهو كان داخلاً تحت العام وشككنا في خروجه منه، ومقتضى القاعدة العقلائية في مقام التنجيز والإعذار هو شموله بحكم العام لسبيين:

الأول: أن مدار الحجية في مقام التنجيز والإعذار هو العلم لا الشك، والفرد المشكوك معلوم الدخول تحت العام مشكوك الخروج، فيكون العام حجة فيه لا الخاص.

الثاني: أن المدار في التنجيز والإعذار على عالم الإثبات لا الثبوت، بدهة أن العبد لا يتمكن من إحراز الواقع دائماً، فلا بد من العمل بمقتضيات الأدلة، وحيث إن علم بالعموم وشك في التخصيص لا يصح له التوقف في الفرد المشكوك؛ لأن توقفه بلا عذر.

والخلاصة: أن القول بأن اللفظ العام قاصر عن شمول الفرد المشكوك نشأ من العلم بالمراد الجدي للمولى، وهذا متين في نفسه، إلا أن العبد في مقام التنجيز والإعذار عليه أن يعمل بمقدار علمه، وهو مختص في الموارد التي علم بشمولها بحكم الخاص، وأما الموارد المشكوك فلا علم له بها، ولا يصح التوقف فيه؛ لأن الدليل العام يشملها بلا مانع.

وعليه فإذا التزم بالدليل العام كان معذوراً، بخلاف التوقف أو التخصيص، فإن ما يهيم العبد هو الحجية ومقام الإثبات لا الواقع وعالم الثبوت. وبذلك يظهر أن ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته الله غير وجيه إما لافتقاره إلى الدليل المرجح أو لعدم تمامية الدليل.

ويتحصل من كل ما ذكرنا: تمامية القول الأول لكن لا لما أفاده الشيخ رحمته الله كما في مطارحه، بل للسيرة العقلائية على العمل بالحكم العام ما لم يعلم بالتخصيص، ولحكم العقل والشرع بأن الحجية تدور مدار العلم لا الشك، والفرد المشكوك معلوم الشمول بالدليل العام لظهوره فيه ومشكوك الخروج فلا يصح التوقف فيه؛ لاستلزامه إلغاء الحجية، بل ترجيح غير الحجية عليها.

هذا فضلاً عن قاعدة المقتضي والمانع القاضية بالعمل بالعام ما لم يثبت المانع، وعلى فرض الشك فإن أصالة عدم المانع كافية.

والنتيجة الحاصلة: جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، سواء كان المخصص لفظياً أو لبيئاً، كما لا يبعد القول بجواز التمسك بالعام أيضاً في الشبهة المفهومية، سواء كان المخصص لفظياً أو لبيئاً. هذا كله في الصورة الرابعة من الصور المذكورة، وأما سائر الصور فقد عرفت أن الحكم فيها هو سرية إجمال الخاص إلى العام.

هذا كله بمقتضى الأصل الأماري، ولو فرضنا حصول الشك في المسألة فإنها تصل إلى الأصول العملية، وقد نسب إلى أكثر المحققين التمسك بالأصل الموضوعي إن وجد<sup>(١)</sup>، نظير استصحاب عدم الفسق - مثلاً- في الفرد المشكوك، فيندرج تحت العام، ويحكم بوجوب إكرامه، وإلاّ فالأصل الحكمي، وقد تقدم بيان ذلك في ذيل القول الأول.

---

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٢٧٩.



## المبحث الثالث في موانع التخصيص

وفيه تمهيد ومطالب:

المطلب الأول: في المانع الموضوعي (التخصيص والتخصص)

المطلب الثاني: في المانع الظرفي (الزماني والمكاني)

المطلب الثالث: في المانع العرفي

المطلب الرابع: في المانع السندي

المطلب الخامس: في التخصيص والنسخ

## تمهيد:

قد يرد دليل خاص ودليل عام إلا أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بالتخصيص بسبب وجود المانع منه، وهناك أكثر من مانع يمنع أو يمكن أن يمنع من التخصيص، نلخص المهم منها في ستة هي:

- ١- المانع المفهومي.
- ٢- المانع المصداقي.
- ٣- المانع الموضوعي.
- ٤- المانع الظرفي (أي الزماني والمكاني).
- ٥- المانع العرفي.
- ٦- المانع السندي.

وقد عرفت من المباحث السابقة وجه المانع المفهومي والمصداقي، وقلنا إن الخاص المجمل في مفهومه أو مصداقه لا يصلح لتخصيص العام إلا في الموارد المستثناة. يبقى الكلام في الموانع الأخرى ونستعرضها في ضمن مطالب:

## المطلب الأول: في المانع الموضوعي (التخصيص والتخصص)

المراد بالمانع الموضوعي ما يرجع إلى الشك في الموضوع أي المصداق والتردد في خروج الفرد المستثنى في الحكم من تحت العام بالخروج الحكمي أو الموضوعي، وهو ما عبّروا عنه بدوران الأمر بين التخصيص والتخصص<sup>(١)</sup>، ويقع في صورة عدم وجود أصل موضوعي يجرز عالمية الفرد المشكوك أو جاهليته، ويمكن توضيحه بمثال:

إذا قال الشارع: (أكرم العلماء) وعلمنا بأن زيداً يجرم إكرامه من دليل خاص وشككنا في أن حرمة إكرامه ناشئة من التخصيص بأن كان زيداً عالمياً واستثناه المولى استثناءً حكماً أم ناشئة من التخصيص بأن كان زيداً جاهلاً فهو خارج موضوعاً من العام، وأثر الخلاف يظهر في العمل، فإنه إذا كان من باب التخصيص فإن الآثار المحمولة على عنوان العام تحمل عليه إلا ما استثناه المولى كالإكرام، وأما تصديق قوله -مثلاً- أو الرجوع إليه في الأحكام أو القضاء ونحوها من الآثار الثابتة للعام فثابتة له، وأما إذا كان من باب التخصص فلا تترتب عليه آثار العام طراً؛ لكونه خارجاً موضوعاً عنه.

فإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص فهل يجوز التمسك بالعام وإجراء أصالة عدم التخصيص -مثلاً- ليثبت أن المشكوك ليس من أفراد العام فيكون محكوماً بغير حكمه أم لا؟

(١) انظر مطروح الأنظار: ج ٢، ص ١٤٩؛ كفاية الأصول: ص ٢٢٥؛ درر الفوائد:



وموارده الفقهية عديدة:

منها: ماء الغسالة، فقد ورد في بعض الأخبار عدم البأس بثوب لاقى ماء الاستنجاء، وقد تردد في أن هذا من قبيل التخصيص لعمومات أدلة انفعال الماء القليل بالملاقاة فيكون ماء الاستنجاء نجساً واستثني منه هذا أم هو من قبيل التخصيص؛ لأن الشرع حكم بأن ماء الاستنجاء طاهر وليس نجساً فترتب عليه آثار الطهارة إلا الوضوء والغسل<sup>(١)</sup>.

ومنها: البيع، كما إذ قال المولى لعبده بع جميع كتبي، ثم قال: لا تبع الكتاب الفلاني وشك في أنه استثناه لكونه وقفاً أو عارية أو أنه ملكه ولا يريد بيعه، فعلى الأول والثاني يكون الاستثناء تخصيصاً، وعلى الثالث يكون تخصيصاً<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما ذكره بعض الأصوليين من الاستدلال على عدم كون الاستحباب أمراً بعموم قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾<sup>(٣)</sup> حيث يعلم بعدم لزوم الحذر في الطلب الاستحبابي، فيكون مقتضى عموم الآية عدم صدق مادة الأمر عليه<sup>(٤)</sup>، ولازمه حمل كل ما ظاهره الاستحباب من أدلة الأحكام على الإرشاد فلا يترتب عليه ثواب ولا قرب.

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٤٩-١٥٠؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٩٣؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٤١٢.

(٢) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٦٣.

(٣) سورة النور: الآية ٦٣.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٣٥٣.

ونلاحظ هنا الفرق بين هذا البحث والمباحث المتقدمة التي تمسكوا فيها بالعام، فإن البحث هناك يعود إلى الشك في التخصيص بعد العلم بمصداقية الفرد المشكوك للعام، فالشك كان في شمول الحكم للفرد المشكوك وعدمه، فتمسكوا بأصالة العموم ما دام لم يثبت المخصص، وقالوا بشمول الفرد المشكوك بحكم العام.

وأما هنا فإننا نعلم بخروج الفرد المشكوك من تحت العام إلا أن الشك في سبب الإخراج وأنه التخصيص أم التخصيص.

فهناك الفرد معلوم الدخول في العام والشك في العموم، وأما هنا فالفرد معلوم الخروج والشك في سببه وأنه موضوعي أم حكمي.

والحاصل: إذا علمنا بخروج الفرد من العام وشكنا في سبب خروجه فهل الشك يمنع من الحكم بالتخصيص أم لا؟ وتفصيل الجواب يقع من جهتين:

الجهة الأولى: فيما إذا كان التردد في حكم الفرد الواحد كما إذا قال: (يجب إكرام العلماء) ثم قال: (يحرم إكرام زيد) وشكنا في أن حرمة إكرامه ناشئة من خروجه الموضوعي لكونه جاهلاً أو خروجه الحكمي لكونه عالماً؟

الجهة الثانية: فيما إذا كان التردد ناشئاً من ترده بين فردين كما لو قال: (يحرم إكرام زيد) وكان عندنا زيدان أحدهما عالم وآخر جاهل فترددنا في أن المستثنى هو العالم أو الجاهل.

وقد اختلف الأعلام في الجهة الأولى على أقوال:

فظاهر الشيخ عليه السلام كما في المطرح - بل ظاهر بعضهم أنه المعروف المشهور على الألسنة<sup>(١)</sup> - التمسك بأصالة العموم، ولازمه أن يكون العام باقياً على عمومته فيكون خروج الخاص خروجاً تخصصياً، والوجه فيه أصالة عدم التخصيص، وبضمنية عكس النقيض يثبت التخصيص.

وتوضيحه: أن مفاد الدليل العام هو أن كل عالم يجب إكرامه وعكس نقيضه أن كل من لا يجب إكرامه فليس بعالم فيثبت الخروج الموضوعي<sup>(٢)</sup>.

والإشكال عليه بأنه أصل مثبت غير وارد لما تقرر عندهم من أن مثبتات الأصول اللفظية حجة، ولا يخفى أن المراد من أصالة عدم التخصيص الأصل العقلائي المبني على عمل العقلاء بالعام ما لم يعلموا بالتخصيص لا استصحاب عدم التخصيص؛ لأن الاستصحاب هنا معارض باستصحاب عدم التخصيص فتأمل.

وربما يعتضد هذا القول بأصل عقلائي آخر غير أصالة العموم وهو أصالة الحقيقة.

بتقريب: أن العقلاء لدى التردد بين التخصيص والتخصيص يحملون الأمر على التخصيص؛ لأن التخصيص يستلزم المجاز في استعمال العام،

---

(١) انظر درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٢؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٩١؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٤٠٧.

(٢) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٤٩-١٥٠.

بخلاف التخصص فإنه حقيقة، فتدخل المسألة في صغريات دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، والعقلاء يقدمون الحقيقة على المجاز عند الدوان بينهما.

هذا وقد اختار هذا القول الميرزا النائيني رحمته كما في تقريراته، ولكن من جهة الملازمة بين المدلول المطابقي للعام الذي يدل بعمومه على أن كل عالم يجب إكرامه، فيدل بالدلالة التلازمية على أن كل من لا يجب إكرامه فليس بعالم، وعلى هذا يثبت أن استثناء زيد من الإكرام من باب التخصص <sup>(١)</sup>.

وعلى خلاف هذا ذهب صاحب الكفاية رحمته وجماعة، فقالوا بعدم جريان أصالة العموم لقصور الأصالة المذكورة عن شمول ما نحن فيه <sup>(٢)</sup>.

وتوضيح ذلك: أن مستند أصالة العموم هو السيرة العقلائية، وهي قائمة على التمسك بالعموم في الموارد التي يشك في المراد فيها، وأما إذا علم المراد وشكوا في كيفية الخروج فلا يعلم أن العقلاء يتمسكون بالعموم لإثبات الخروج التخصصي، فإن المولى حرم إكرام زيد والمشكوك هو أن هذا التحريم تخصيصاً أم تخصصاً، وهذا أمر آخر لا علاقة له بالشك في المراد.

والحاصل: أن أصالة العموم قاصرة عن الشمول لموارد العلم بالمراد والشك في كيفية الإرادة، وعلى فرض الشك فإن السيرة دليل لبي فنقتصر

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣١٨-٣١٩.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٢٥؛ درر الفوائد: ج ٢، ص ٢٢٢؛ المحاضرات: ج ٤٦،

ص ٣٩٣؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٣٢.

فيها على القدر المتيقن وهي موارد الشك بالمراد لا العلم به، وأما ما أفاده الشيخ عليه السلام من ثبوت التخصص بعكس النقيض وإن كان أصلاً مثبتاً فقد ناقشه الآخوند عليه السلام من حيث الصغرى لا الكبرى.

وتقريره: أن الأصل المثبت وإن كان حجة في الأصول اللفظية من حيث الكبرى إلا أنه لا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأن سعة حجية أصالة العموم تابعة لدليل اعتبارها، فإذا كان دليل الاعتبار مطلقاً كما هو الحال في سائر الأمارات اقتضى ذلك حجيتها في لوازمها وإن كانت مثبتة، وأما إذا كان مهملاً كما في المقام فلا بد من الأخذ فيه بالمتيقن، وهو اعتبار أصالة العموم في الدليل العام، وهو قوله: (كل عالم يجب إكرامه) وأما (كل من لا يجب إكرامه فليس بعالم) فلا تجري فيه الأصالة المذكورة؛ لعدم ثبوت بناء من العقلاء على العمل بها في عكس النقيض حتى يحكم بأن زيداً الذي حرم إكرامه كان من جهة عدم علمه، وعلى فرض الشك فالمرجع أصالة عدم الحجية.

والحاصل: أن أصالة العموم قاصرة عن إثبات التخصص، وعلى فرض صحتها فهي مبتلاة بالمانع وهو الأصل المثبت، وهو وإن كان ناشئاً من الأصول اللفظية وقد اتفقوا على حجيتها فيها إلا أنها مقيدة بما إذا كان دليل حجية الأمانة مطلقاً لا مهملاً.

والنتيجة الحاصلة من قول الآخوند عليه السلام: هي الحكم بالتوقف في المسألة؛ لعدم إمكان الحكم بالتخصص لما عرفت من قصور الدليل فيه، ولا التخصيص لأنه أصل مثبت.

وحيث إن كان لكل واحد من التخصيص والتخصص حكم خاص ينبغي مراعاة الاحتياط في ترتيب هذه الأحكام، كما لو كان للجاهل حكم وللعالِم حكم؛ لأنه مقتضى العلم الإجمالي، فمثلاً إذا كان لجاهل زيد حكم وهو عدم جواز الرجوع إليه في الأحكام، ولعلمه حكم وهو وجوب الإكرام -مثلاً- وجب العمل بكلا الحكمين احتياطاً، وإلا اقتصرنا في العمل بالعام والخاص بمقدار دلالة الدليل، فنكرم العلماء مثلاً ولا نكرم زيداً.

أما الأصل العقلاني العاضد لدليل الشيخ عليه السلام فيمكن مناقشته من وجهين: أحدهما: عدم تسليم الكبرى، فإننا لا نسلم أن العام بعد التخصيص يكون مجازاً في الباقي فيقع التعارض بين حقيقتين. هذا فضلاً عن أن التمسك بالأصل المذكور هنا يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ لأن المفروض أننا لا نعلم أن استثناء زيد من الإكرام هل هو تخصيص أم لا، فكيف يقال إنه مجاز في غيره؟!

وثانيهما: عدم تسليم الأصل العقلاني القاضي بتقديم الحقيقة على المجاز كما قررناه في محله؛ لأن المعيار عند العقلاء هو الظهور، ولا يوجد أصل كلي يوجب تقديم الحقيقة على المجاز دائماً. هذا وستعرف ما نختاره في هذا المقام لدى استعراض الجهة الثانية، وفيها نقول: إذا وقع التردد بين فردين.

كما إذا قال: (يجب إكرام العلماء) ثم قال: (يحرم إكرام زيد) وتردد زيد بين العالم والجاهل، فإن كان الدليل الخاص عنى العالم كان تخصيصاً، وإن عنى الجاهل كان تخصيصاً.

فهل يصح أن نتمسك بالعام ونحكم بوجود إكرام زيد العالم وبالتالي نحمل الدليل الخاص على التخصص أم نحتاط نظراً لوجود العلم الإجمالي ولازمه سراية الإجمال إلى العام فيمنع من التمسك بالعام؟ احتمالات بل أقوال:

القول الأول: هو الحمل على التخصص، وهو ظاهر الشيخ عليه السلام كما في المطارح<sup>(١)</sup> والميرزا النائيني وتبعه الخوئي عليهما السلام كما في تقريريهما<sup>(٢)</sup>، وذلك لوجهين:

أحدهما: ما أفاده الشيخ عليه السلام في المقام الأول من التمسك بأصالة عدم التخصص وبعكس النقيض يثبت التخصص.

وثانيهما: ما أفاده الميرزا النائيني عليه السلام من القول بلزوم التمسك بأصالة العموم في زيد العالم بوجود المقتضي وانعدام المانع؛ لأن أصالة العموم في الدليل العام حجة في مورد الشك في التخصص، ومعنى ذلك إكرام زيد العالم؛ لأن مقتضاها هو إكرام كل عالم ما لم نعلم بالتخصيص.

ولازم ذلك أن حرمة الإكرام منطبقة على زيد الجاهل، وإشكال الأصل المثبت مدفوع باعتباره في الأصول اللفظية.

إن قلت: إن التمسك بالعموم هنا غير صحيح لابتلائه بالمانع وهو وجود العلم الإجمالي بحرمة إكرام زيد المردد بين العالم والجاهل، ومقتضى هذا العلم اجتناب إكرامهما؛ لأن العلم الإجمالي علة تامة أو مقتضى لتنجز التكليف.

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٥٠.

(٢) انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣١٩؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٣٩٧.

قلت: إن منجزية العلم الإجمالي مسلّمة الكبرى، والإشكال في الصغرى لعدم وجود علم إجمالي هنا، فإن أصالة العموم تصلح أن تكون رافعة للشك والتردد في أحد طرفي العام فينحل العلم الإجمالي؛ بداهة أن التمسك بأصالة العموم في طرف التخصيص ترفع الشك فيتعين العلم بطرف التخصص، فتكون أصالة العموم هنا نظير قيام البيئة على نجاسة أحد الإناءين المشتبهين فإنها تحل العلم إلى شك بدوي وعلم تفصيلي كذلك هنا؛ بداهة أن أصالة العموم أمانة معتبرة كما هو الحال في سائر الأمارات التي توجب انحلال العلم الإجمالي.

القول الثاني: التوقف وعدم جواز التمسك بالعام لوجود المانع. اختاره السيد الأستاذ (أعلى الله مقامه) <sup>(١)</sup> وهو ظاهر بعض الأعلام المعاصرين كما في تقرير بحثه <sup>(٢)</sup>.

وخلاصة ما أفاده: أن دعوى انحلال العلم الإجمالي غير تامة لسببين:

أحدهما: أن التردد والشك هنا واقع بين المتباينين، وفي مثلها لا ينحل العلم الإجمالي. نعم ينحل عند الشك البدوي أو الدوران بين الأقل والأكثر كما تقدم في الشبهة المفهومية كتردد الفسق بين مرتكب الكبيرة أو الأعم منها ومن الصغيرة؛ لرجوع الشك في الأكثر على الشك البدوي فينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالأكثر، وأما

(١) الأصول: ج ٥، ص ٣٣.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٤ ص ٣١٥.



تردد حرمة إكرام زيد بين العالم والجاهل فهي بين فردين متباينين لا يعقل انحلال العلم الإجمالي فيه؛ إذ لا يوجد مؤمن من المؤاخذة لدى العمل بأصالة العموم.

وثانيهما: أن أصالة العموم مستندة إلى السيرة العقلائية، ولا يعلم أن العقلاء يتمسكون بهذه الاصالة في موارد العلم الإجمالي، ولذا يحكمون على من أقدم على إكرام زيد العالم بدعوى انحلال العلم باستحقاقه الذم والعقوبة.

والنتيجة: أن أصالة العموم قاصرة عن شمولها للفرد المشكوك مع وجود العلم الإجمالي، وقد مثلوا له بما لو كان رجل له تجارات متعددة منها تجارة في الكتب وتجارة في الذهب والمجوهرات، فكتب إلى أحد وكلائه في البلاد بشراء كل كتاب، ثم أرسل إليه رسالة في أن لا يشتري (الجواهر) فشك الوكيل في أن مراده كتاب (جواهر الكلام) أو (المجوهرات) فهل يتمسك بعموم العام ويشتري الجواهر مثلاً أم يتوقف ويستوضح الحال لوجود علم إجمالي يمنعه من الشراء؟ الظاهر هو الثاني<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: أن قيام السيرة على التمسك بالعام في مثله غير ثابت، وعلى فرض الشك في ثبوتها يؤخذ بالقدر المتيقن، وهي موارد الشك البدوي أو الأقل والأكثر الذي يؤول إليها، وأما موارد الدوران بين المتباينين فلا.

والحاصل: أن التمسك بالعام في الفرد المردد لإثبات التخصص لا يصح؛ لوجود العلم الإجمالي المانع من التمسك بأصالة العموم، ولازمه

---

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٣١٦.

التوقف، وحيث إن كان أصل موضوعي يثبت المطلوب فيها وإلاّ فالأصول العملية.

القول الثالث: هو التمسك بالاشتغال في الاثنين بسبب معارضة أصالة العموم مع الأصول الأخرى المانعة. ذكره بعض الأعلام<sup>(١)</sup>، ويمكن إثباته من وجهين:

الوجه الأول: الشك في الحجية.

وتقريره: أن أصالة العموم مشكوكة الحجية في زيد العالم؛ للشك في شمول (لا تكرم زيدا) له، فيكون الشك متعلقاً بالطرفين، طرف العام للشك في شموله لزيد العالم، وطرف الخاص للشك في شمول حرمة الإكرام له، فيتعارض الشك، ولازمه عدم حجية أصالة العموم فيه؛ لأن الشك في الحجية مسرح لعدم الحجية.

والنتيجة: هي التمسك بالأصول العملية، والأصل الذي يمكن التمسك به هنا هو البراءة، أي براءة الذمة عن حرمة إكرام زيد العالم، فإذا أكرمناه وشككنا في حرمة فإن أصل البراءة مؤمن لنا، إلا أن هذا الأصل أيضاً لا يصح التمسك به؛ لأنه معارض بأصل البراءة عن حرمة إكرام زيد الجاهل فيتساقطان، فلم يبق إلا العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما، ومقتضى منجزية هذا العلم هو حرمة إكرام زيد العالم والجاهل تحصيلاً للفراغ اليقيني.

(١) انظر نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٤٣-٣٤٤.

### الوجه الثاني: العلم بالحجية.

وتقريره: لقد ثبت أن أصالة العموم حجة في الأفراد المشكوكة ما لم يعلم بورود المخصص، وهذه الأصالة تمنع من جريان البراءة في زيد العالم؛ لأنها حاكمة عليها وإن اتفقتا من حيث النتيجة، فأصالة العموم في زيد العالم نظير البيئة القائمة على أحد طرفي العلم الإجمالي، وقد تقرر في محله أن أصالة الظهور حاكمة أو واردة على أصالة البراءة. هذا من جهة زيد العالم.

وأما من جهة زيد الجاهل فإن أصالة العموم معارضة بأصالة البراءة عن حرمة إكرامه؛ بداهة أن أصالة العموم إذا جرت في زيد العالم وأوجببت إكرامه فإن لازمها ثبوت حرمة الإكرام لزيد الجاهل؛ لأن مثبتات الأصول حجة كما قرروه، ومن جهة أخرى فإنه يمكن التمسك بالبراءة لدى الشك في حرمة إكرام زيد الجاهل، فيقع التعارض بين الأصالتين، ولازمه سقوطهما عن الحجية للعلم الإجمالي بعدم تمامية أحدهما. نعم قد يقال أن أصل البراءة هنا لا يجري في زيد الجاهل؛ لأنه مثبت، ومثبتات الأصول العملية ساقطة عن الاعتبار، وحينئذ تبقى أصالة العموم في زيد العالم بلا مانع فتأمل.

ولا يقال: إن أصالة العموم أمانة وهي حاكمة أو واردة على البراءة.

لأنه يقال: إن هذا تام فيما إذا تعارضا في موضوع واحد كزيد العالم، وأما إذا تعارضا في موضوعين فإن كل واحد منهما يجري في مورده بلا منازع؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، وهذا منطبق فيما نحن فيه؛ لأن أصالة العموم تجري في زيد العالم وأصالة البراءة تجري في زيد الجاهل، ولا

تعارض بينهما في المورد حتى يقل بالتقدم الرتبي بينهما، وإنما التعارض وقع بسبب وجود علم إجمالي بحرمة إكرام أحد الزيدين، فالتمسك بأصالة العموم في زيد العالم يثبت أن حرمة الإكرام متعلقة بزيد الجاهل، فيكون الخروج موضوعياً، والتمسك بأصالة البراءة في إكرام زيد الجاهل يثبت أن حرمة الإكرام متعلقة بزيد الجاهل، فيكون الخروج تخصيصياً.

وباختصار: أن التمسك بأصالة العموم في زيد العالم أثبت لازمها العقلي وهو تعين حرمة الإكرام بزيد الجاهل، وهذا ما أمكن رفعه بالبراءة فوق التعارض.

ويتحصل: أن التمسك بأصالة العموم في زيد العالم يوجب وقوع التعارض مع البراءة في زيد الجاهل، ولازمه التساقط، فتكون النتيجة هو وجود العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما، وهذا ما لا يمكن تحصيل الفراغ منه إلا بالاجتناب عنهما معاً.

ونلاحظ أن هذا القول يتفق مع القول الثاني من حيث مانعيته لأصالة العموم، إلا أنه يفترق عنه بلزوم العمل بالاشتغال، بخلاف القول الثاني فإنه لا يمنع من العمل بالبراءة إن لم يكن مانع منها فتأمل. وستعرف ما فيه.

القول الرابع: الحمل على التخصيص. ذهب إليه بعض الأعلام المعاصرين في البحوث<sup>(١)</sup> والمباحث<sup>(٢)</sup>، وقد قرر بتقريرين:

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٢) المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٤١١.

التقرير الأول: في البحوث وهو مبني على مقدمتين:

الأولى: أن الخطابات الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية سواء في الدليل العام أو الخاص.

والثانية: أن القضايا الحقيقية تنحل إلى قضايا شرطية بعدد أفرادها، شرطها تحقق الموضوع وجزاؤها ثبوت الحكم، فإذا انتفى الجزاء انتفى الشرط لا محالة؛ للملازمة الدائمة بينهما، فمثلاً مفاد: (أكرم كل عالم) أن زيداً إذا كان عالماً وجب إكرامه، ومفاد: (يحرم إكرام زيد) أنه يحرم إكرام زيد سواء كان عالماً أو جاهلاً، وعليه يحرم إكرام زيد حتى إذا كان عالماً.

ونتيجة ذلك حصول التنافي في الجعل بين العام والخاص في زيد، ومعه لا يصح التمسك بأصالة العموم لإثبات الخروج الموضوعي لزيد عن تحت حكم العام، وإنما لا بد من الحكم بتخصيص الدليل العام؛ إذ لا يمكن أن تجمع القضية الشرطية المستفادة من عموم العام بالنسبة لزيد مع القضية الشرطية المستفادة من إطلاق الدليل الخاص.

وبما أن الدليل الخاص مقدم على العام فلا محال يكون التخصيص متعيناً، ومعه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لنفيه، وبهذا يتضح أنه لا دلالة للعام على نفي التخصيص بواسطة عكس النقيض أو الأصول المثبتة كما تمسك به الشيخ رحمته الله ومن تبعه.

نعم إذا كان الخطابان العام والخاص أو أحدهما مجعولين على نهج القضايا الخارجية فلا يبعد صحة التمسك بنفي التخصيص؛ لأن الخطاب الشرعي ناظر إلى الوضع الخارجي للأفراد، كما لو قال: (أكرم كل جيراني)

وثبت بعد ذلك حرمة إكرام زيد، فإنه لا يبعد صحة استكشاف عدم كونه من جيرانه عرفاً، وترتيب آثار ذلك عليه من نفس الخطاب العام<sup>(١)</sup>.

**التقرير الثاني:** ذكر في المباحث، وخلاصته: أن الدليل الخاص وإن كان مطلقاً فإنه ينافي الدليل العام لا محالة، وحينئذ لا مناص من تقديم إطلاق الخاص على العام في مورد التنافي تطبيقاً لقاعدة تقديم القرينة على غيرها، فإذا قال: (أكرم كل عالم) وورد دليل آخر يقول: (لا تكرم زيداً) وقع التنافي بينهما؛ لأن مفاد الدليل الخاص هو عدم جواز إكرام زيد وإن كان عالماً، ومفاد الدليل العام هو وجوب إكرامه إن كان عالماً.

فلو أريد التمسك بأصالة العموم في زيد وقع التنافي بين الجعلين، وحيث إن الدليل الخاص قرينة عرفاً لبيان المراد الجدّي النهائي من العام فلا مناص من تقديمه، ولازمه هو الحكم بالتخصيص في العام؛ إذ لا يمكن الجمع بين وجوب إكرام زيد وإن كان عالماً وبين حرمة إكرامه وإن كان عالماً.

وبذلك يظهر أن المانع من التمسك بأصالة العموم هنا ليس قصور دليل السيرة كما ذهب إليه صاحب الكفاية<sup>(٢)</sup>، وإنما لزوم تقديم القرينة على غيرها، والخاص على العام. هذا إذا كان للدليل الخاص إطلاق، وإلا فالتعين أصالة العموم، ولازمها التخصيص<sup>(٢)</sup>، ونلاحظ أن هذا الاستدلال

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٣٥٦-٣٥٧، (بتصرف).

(٢) المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٤٠٩، (بتصرف).

يجري في هذا المقام وفي المقام الأول بلا فرق، وعليه فإن مسلك العلمين هو التخصيص في المقامين.

## القول الفصل في المسألة

ولنا أن نتأمل فيما ذهب إليه الأعلام في الجهتين فنقول: يمكن البحث في هذه المسألة في عالم الثبوت تارة وفي عالم الإثبات أخرى، والأعلام وإن لم يصرحوا بهذا إلا أنه يمكن القول بأن مسلك الميرزا النائيني رحمته الله المستند إلى أصالة العموم وانحلال العلم الإجمالي ناظر إلى هذا، وكذلك مسلك الشيخ رحمته الله في أصالة عدم التخصيص ومسلك الآخوند رحمته الله في السيرة العقلائية ناظران إليه، ومثله يقال في مسلك البحوث والمباحث أيضاً؛ لأن ما استندوا إليها أمارات كاشفة عن الواقع إلا أن الحق هو لزوم الالتزام بالإجمال في عالم الواقع؛ لعدم إمكان التوصل إلى معرفة حقيقة الاستثناء عند المولى، وأنه كان على نحو التخصيص أو التخصيص وإن كان الواقع لا يعدوهما، ولذا ينبغي أن يدور البحث في عالم الإثبات والحجج، والذي ينبغي مراعاته في هذه المسألة هو الفهم العرفي؛ لأنها من صغريات وقوع التعارض بين الدليل العام والخاص، وعليه ينبغي مراجعة العرف في فهم النتيجة في الجهة الأولى والجهة الثانية معاً.

أما في الجهة الأولى فالظاهر أن العرف لا يرى مجالاً للتمسك بأصالة العموم في زيد الذي ترددنا في حرمة إكرامه للتردد في أنه عالم واستثناء المولى حكماً، أم جاهل واستثناء موضوعاً؛ لأن التمسك بالأصالة المذكورة والحكم بوجوب إكرامه يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ لأن

المفروض أننا لا نعلم أن زيداً عالم أم لا، فكيف يصح أن نتمسك بعموم إكرام كل عالم ونكرمه.

فالتمسك بأصالة العموم متوقف على إحراز ثبوت موضوع العام وجداناً أو تعبداً، وإلا امتنع.

وحيئنذ إن كانت القسمة حاصرة بين التخصيص التخصيص فإن العقلاء يستظهرون التخصيص منه بعد ثبوت عدم صحة التخصيص، كما أنهم يفهمون من قول المتكلم بأن زيداً ليس بعالم أنه جاهل، وهذا هو الشأن في كل ضدين لا ثالث لهما، وإلا حكموا بإجمال العام، وبذلك تظهر نتيجتان:

الأولى: الاتفاق مع ما أفاده الشيخ عليه السلام من إثبات التخصيص، لكن لا من باب أصالة عدم التخصيص، بل من باب عدم ثبوت موضوع العام، كما يظهر وجه النظر في إثباته للتخصيص بواسطة عكس النقيض أو اللازم العقلي؛ لأن هذا مبني على تدقيق عقلي لا يخطر في أذهان العرف، ولا يتوافق مع الأدلة الشرعية المنصبة إلى الفهم العرفي.

والثانية: أن التمسك بالقدر المتيقن من السيرة في أصالة العموم -وهي موارد العلم بالمراد لا كيفية الإرادة- مما لا حاجة إليه؛ لما عرفت من أن العقلاء لا يتمسكون بالدليل العام في الموارد المشكوكة إلا بعد إحراز الموضوع.

وأما في الجهة الثانية فينبغي القول بالإجمال في الدليل العام.

وتوضيح ذلك: أن مقتضى القاعدة عند العقلاء في مثل قولهم: (أكرم كل عالم) و: (لا تكرم زيداً) المردد بين زيد الجاهل والعالم هو التوقف ثم



الفحص؛ لما عرفت من أن إحراز الموضوع من الواجبات التي يقضي بها العقل في مقام الطاعة، فإذا شك العقلاء في أن حرمة إكرام زيد ناشئة من استثنائه الحكمي لكونه عالماً واستثناه المولى أم ناشئة من جهله فإنه إذا كان هناك أثر مترتب على أي من الاحتمالين فإن العقلاء في مقام التنجيز والإعذار يحكمون بالتوقف ولزوم الفحص، ويعدون من أقدم على الإكرام تمسكاً بأصالة العموم متجرباً، ولو ظهر الخلاف يحكمون عليه باستحقاق الذم والعقوبة، كما يحكمون بذلك فيما إذا تمسك بالتخصيص والخروج الموضوعي.

وعليه فإن في التردد الحاصل بين فردين لا يمكن التمسك بأصالة العموم في زيد العالم ليس من جهة عدم إحراز الموضوع، لأن المفروض أننا نعلم بأن زيدا عالماً، ولكن من جهة وجود علم إجمالي بالتكليف المحرم يمنع من الأصالة المذكورة، فإن العلم الإجمالي كالقرينة المتصلة تمنع من التمسك بأصالة العموم؛ لأن الإقدام على إكرام زيد العالم لا نأمن فيه من الضرر والعقوبة، والعقل يحكم بلزوم دفعه، وهذا ما لا يتحقق إلا بالاجتناب عن إكرامه.

والكلام ذاته يجري فيما إذا أردنا التمسك بالتخصص، وحينئذ فإن كان هناك أصل موضوعي نحرز فيه حالة كل واحد من الزيدين كما لو كنا نعلم بوجوب إكرام زيد العالم سابقاً وشككنا في الحرمة فإن الاستصحاب يثبت الوجوب.

والحاصل: أن الحل لدى التردد بين الفردين يقع عبر مراحل ثلاث:

الأولى: الفحص عن حال الخاص لتشخيص سبب الإخراج.

الثانية: الأخذ بالأصول الموضوعية إن كانت.

الثالثة: الأخذ بالاشتغال مراعاة لمقتضيات العلم الإجمالي.

ونلاحظ من كل هذا أن الحل يجدينا في مقام العمل وتعيين الوظيفة، ولكن لا يعين لنا حقيقة الحال في الإخراج وأنه تخصيصي أو تخصصي، وما ذلك إلا لوقوع التردد والإجمال في الدليل العام. هذا ما يبدو للنظر القاصر، وأما الأقوال الأخرى فلا تخلو من إشكالات:

أما دليل الشيخ عليه السلام المستند إلى عكس النقيض ففيه:

أولاً: أنه مخالف للظهور، فإن العرف لا يفهم من قولهم: (أكرم كل عالم) و: (يكرم إكرام زيد) أن كل من ليس بعالم يكرم إكرامه؛ إذ قد يكون التحريم ناشئاً من خصوصية خاصة في زيد العالم، كما لو كان فاسقاً مثلاً.

وثانياً: النقض بالشواهد العديدة، فإنه لو قال: (توضأ بالماء) و: (لا تتوضأ بماء الورد) فإنه لا يفهم منه (أن كل ما لا يتوضأ به ليس بماء) إذ قد يكون جهة المنع هي الخصوصية الخاصة مع أنه ماء موضوعاً، كخصوصية الإضافة وصيرورة الماء مضافاً.

ومثله إذا قال: (الدم لا يجوز الصلاة فيه) وقال: (يجوز الصلاة بدم الجروح والقروح) فإنه لا يفهم منه أن كل ما يجوز الصلاة فيه ليس بدم؛ إذ قد يكون الاستثناء ناشئاً من العسر والخرج.

والحاصل: أن ما أفاده الشيخ رحمته الله مستند إلى تدقيق عقلي لا يساعد عليه فهم عرفي، فضلاً عن أنه لا يثبت قاعدة كلية تصلح للتمسك بها في مختلف الموارد.

وأما دليل الميرزا النائيني رحمته الله المستند إلى دعوى انحلال العلم الإجمالي بواسطة أصالة العموم فهو مناقش فيه أيضاً؛ لما عرفت من أن الانحلال متوقف على جريان أصالة العموم في زيد العالم، والحال أنها لا تجري لابتلائها بالمانع العقلي. أو العرفي من جهة أن إطلاق الدليل الخاص يصلح مانعاً منها كما ذكره في المباحث، أو للشك في قيام السيرة العقلانية على التمسك بالأصالة المذكورة حتى في مثل هذه الموارد.

وأما ما أفيد في البحوث والمباحث فهو وإن كان وجيهاً في نفسه وأقرب إلى الفهم العرفي من غيره إلا أن ما أفاده في البحوث مبتن على دعوى انحلال القضية الحقيقية إلى قضية شرطية في طرف العام والخاص، وهذا لا كلية له؛ إذ ليس كل قضية حقيقية تستدعي الانحلال كما في قولهم: (الصلاة واجبة) و: (الخمر نجس) فيكون الدليل أخص من المدعى على أن هذا قد يستند إلى بعض الدقة العقلية التي تنأى عن الأذهان العرفية.

وما أفاده في المباحث من أن الخاص قرينة عرفية على المراد من العام فهو وإن كان من حيث الكبرى صحيحاً إلا أن تطبيقه على ما نحن فيه محل تأمل؛ لعدم العلم بأن المستثنى هل هو العالم أم الجاهل فكيف يكون كاشفاً عن المراد الجدي للمولى؟

نعم إذا علمنا بأن المستثنى هو زيد العالم كشف أن المراد الجدي ليس العموم لا محالة، إلا أن هذا بعد الفراغ من ثبوت التخصيص، والمفروض أننا نشك فيه.

## المطلب الثاني: في المانع الظرفي (الزماني والمكاني)

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في تعيين عنوان البحث

وضع الاصوليون لهذا المبحث فصلاً مستقلاً في مباحث العام والخاص، وعنوانه بعضهم بعنوان خطاب المشافهة مثل: (يا أيها الناس) و: (يا أيها الذين آمنوا)<sup>(١)</sup> وبعضهم جعل العنوان سؤالاً فقال إذا خوطب جماعة هل يعم غير المشافهين<sup>(٢)</sup>؟ وثالث جعل العنوان شمول الخطاب للمعدومين<sup>(٣)</sup>، ورابع غير ذلك<sup>(٤)</sup>، وعنون صاحب الكفاية<sup>(٥)</sup> البحث بالخطابات الشفاهية وقال: هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين، بل والمعدومين<sup>(٥)</sup>؟

وتبعه في هذا جل من تأخر عنه<sup>(٦)</sup>، والمراد من الغائبين غير الحاضرين في مجلس الخطاب إلا أنهم يشتركون معهم في الزمان، فمانعهم مكاني،

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٩٣؛ المعالم: ص ١٥٢؛ الأصول: ج ٥، ص ٣٩.

(٢) الفوائد الحائرية: ص ١٥١.

(٣) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٨٤.

(٤) الإشارات: ص ١٣٩.

(٥) كفاية الأصول: ص ٢٢٧.

(٦) انظر درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٤؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٥؛ نهاية الأفكار:

ج ٢، ص ٥٣١؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٦؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٦.

والمراد من المعدومين غير الحاضرين زماناً بسبب عدم وجودهم أصلاً، فهانئهم زمانى، وبناء على اختصاص الخطاب بالحاضرين فإنه لا يثبت للخطاب عموم بحيث يشمل غير الموجودين مكاناً أو زماناً، وأما بناء على عدم الاختصاص فيمكن تعميم الخطاب إليهم ويشملون بأحكامه.

ومن هنا جعلنا البحث في هذه المسألة تحت عنوان المانع الظرفى من التخصيص؛ إذ قد يقال بأن المغايرة الزمانية أو المكانية تصلح للمنع من التمسك بالعموم في الموارد المشكوكة، وقد يقال بالعدم.

كما قد يقال بأن المكان والزمان يخصصان دلالة الخطاب بهما، فيختص الخطاب بالموجودين زماناً ومكاناً، إلا أن وجود جملة من الأدلة أو القرائن تمنع من هذا التخصيص، وتعمم دلالة الخطاب ليشمل غير الحاضرين أيضاً، مثل قاعدة الاشتراك في التكليف، أو الدليل الخاص الذي يقول: ﴿حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة﴾<sup>(١)</sup>.

وعلى كل حال فقد وقع الخلاف فيها، وذهب الأعلام إلى أقوال عديدة يمكن تلخيص أهمها في قولين:

الأول: عدم الشمول. نسبة العلامة وصاحب المعالم قدهما إلى أصحابنا وأكثر العامة<sup>(٢)</sup>، بل في القوانين استظهر من بعضهم أنه موضع إجماع أصحابنا<sup>(٣)</sup>.

(١) الكافي: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩؛ المحاسن: ج ١، ص ٢٧٠، ح ٣٥٨.

(٢) المعالم: ص ١٥٢؛ وانظر ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٩٧.

(٣) القوانين: ج ١، ص ٢٢٩؛ وانظر الفوائد الحائرية: ص ١٥٢.

والثاني: الشمول. نسبة العلامة وصاحب الفصول عليهما السلام إلى الحنابلة وجماعة من الفقهاء<sup>(١)</sup>.

ونسب الشيخ عليه السلام كما في المطرح هذا القول إلى جمع من أصحابنا أيضاً وإن اختلفوا في وجه الشمول وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز أو التفصيل بين الخطاب العقلاني والخطاب الشرعي، منهم صاحب الوافية وصاحب المناهج ووالده قدست أسرارهم ومال إليه<sup>(٢)</sup>.

### الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع

إن الخطابات الشرعية الواردة في الكتاب والسنة على أنحاء:

النحو الأول: ما يرد على نحو الجمل الإنشائية أو الجمل الخبرية في مقام الإنشاء من دون أن تدخل فيها أدوات الخطاب كأدوات النداء مثل: (يا أيها الناس) أو ضمائره مثل: (كاف) المخاطب ونحوهما كما في قولهم: (الدم نجس) (الصلاة واجبة) (المسافر يقصر) (نهى النبي عن بيع الغرر) ونحوها.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٩٤؛ الفصول: ص ١٧٩.

(٢) انظر مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٨٩-١٩٠، (بتصرف)؛ وانظر منتهى الدراية:

ج ٣، ص ٥٧٩.

وهذا النحو من البيان يعبر عنه بالقضايا الحقيقية سواء تعلق الحكم بالأفراد أو تعلق بالطبيعة<sup>(١)</sup> ومنها سرى إلى الأفراد؛ إذ لوحظ فيه ثبوت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع في أي زمان ومكان تحقق.

ولا ينبغي الكلام في خروج القضايا الحقيقية عن حريم النزاع؛ إذ لا إشكال في شمولها للغائبين والمعدومين؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع؛ بداهة أن الحكم فيها يثبت للموضوع في ظرف وجوده وتقرره، ومعه ينتفي محذور الاستحالة بدعوى ثبوت الحكم قبل ثبوت الموضوع المستلزم لحدوث المعلول قبل علته، كما ينتفي محذور اللغوية بدعوى توجيه الخطاب مع عدم وجود المخاطب، وعلى هذا قامت أغلب الأحكام في الشرائع والأديان، كما قامت عليه القوانين والأنظمة الوضعية؛ إذ توضع الأحكام والقوانين لكل من أمكن شموله في ظرف وجوده وتقرره.

**النحو الثاني:** ما يرد على نحو القضايا الخارجية، سواء دخلت فيها أدوات الخطاب أم لا، كما في قوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾<sup>(٢)</sup>

---

(١) إشارة إلى القول بأن الأحكام قد تجعل على نحو القضية الطبيعية، بأن يتعلق الحكم بذات الطبيعة مثل: (الماء طاهر) وهو متين، إلا أنه لا يختلف في النتيجة عن القضية الحقيقية، والفرق بينها أن تعلق الحكم بالطبيعة معناه أن الملحوظ أولاً هو الطبيعة، وأما الحقيقية فالملاحظ فيها أولاً هو الأفراد، إلا أنه لا فرق بينهما من حيث الأثر؛ لأن تعلق الحكم بالطبيعة في نفسه مما لا ثمره له لولا أن يقال بسرارته للأفراد، ولذا ساقوا الجميع بعبارة واحدة، وقالوا بأن الأحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية مع التزامهم بأن الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد، وما ذكرنا هو مقتضى الجمع.

(٢) سورة غافر: الآية ٤٦.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنَ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾<sup>(١)</sup>  
 وقوله تعالى: ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله ﷺ: ﴿نفذوا جيش  
 أسامة﴾<sup>(٣)</sup> ونحوها.

وقد لوحظ في مثل هذه القضايا الموضوع الخارجي المقيد بزمانه ومكانه  
 الخاصين به، فلا يتعداه إلى غيره، ولا ينبغي النزاع في خروج هذه القضايا  
 عن حريم النزاع؛ لوضوح عدم إرادة العموم من الخطاب فيها، ومع العلم  
 بالمراد لا يبقى احتمال العموم حتى يقع البحث في دلالة العموم وعدمها.

النحو الثالث: ما يرد بنحو القضايا الخطابية التي دخلت فيها أدوات  
 الخطاب أو الإشارة إلى الخطاب والتي تصلح أن تكون مختصة بالحاضرين  
 وبغيرهم، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾<sup>(٤)</sup>  
 وقوله تعالى: ﴿لَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾<sup>(٥)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ  
 الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(٦)</sup> إلى غيرها، وقد لوحظ في هذه القضايا  
 المخاطبين الحاضرين في مجلس الخطاب، وهذا هو القدر المتيقن منه، وهل  
 يشمل غير الحاضرين زماناً وهم المعدومون أو مكاناً وهم الغائبون أم لا؟

(١) سورة الحجرات: الآية ٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٤٢.

(٣) الدعائم: ج ١، ص ٤١؛ شرح الأخبار: ج ١، ص ٣٢٠، ح ٢٨٥؛ مناقب آل أبي  
 طالب: ج ١، ص ١٥٢.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٥) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٦) سورة آل عمران: الآية ٩٧.



وهذا هو الذي ينبغي أن يقع محلاً للبحث. والوجه فيه يعود لأحد سببين:  
الأول: التردد في مثلها بين أن تكون مثل هذه الخطابات قضايا حقيقية فتشمل الجميع وبين أن تكون قضايا خارجية فتختص بالحاضرين.  
والثاني: التردد في أدوات الخطاب أنها موضوعة للخطاب الحقيقي فيقال بامتناع شمولها للغائبين والمعدومين أم أنها موضوعة للخطاب الإنشائي فتشملهم؟ لكل وجه، وستعرف المزيد.

### الأمر الثالث: في حقيقة النزاع

هل النزاع الواقع في شمول الخطاب للغائبين والمعدومين وعدمه لفظي أم عقلي؟ ظاهر كلمات المتقدمين وموارد البحث والاستدلال هو الأول<sup>(١)</sup>، بل في المعالم جعل البحث في وضع أدوات خطاب المشافهة وصيغتها، ونسبه إلى الأكثر من الفريقين<sup>(٢)</sup>، وكذا في القوانين<sup>(٣)</sup> وجماعة آخرين<sup>(٤)</sup>، ووجهه ظاهر، إلا أن الشيخ وصاحب الكفاية عليه السلام قال بإمكان جعل النزاع عقلياً أيضاً<sup>(٥)</sup>.

وتقريره: أن البحث في شمول الخطابات الشرعية للغائبين والمعدومين يمكن أن يقع على أنحاء ثلاثة:

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٩٣.

(٢) المعالم: ص ١٥٢.

(٣) القوانين: ج ١، ص ٢٢٩.

(٤) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٨٦.

(٥) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٨٧؛ كفاية الأصول: ص ٢٢٨.

**الأول:** أن يكون الملحوظ في البحث هو مرحلة الجعل والتكليف بأن نقول: هل يصح تعلق التكليف بالغايبين والمعدومين كما تعلق بالحاضرين أم لا؟

فلا محال يكون البحث بهذا المعنى عقلياً، والحاكم فيه هو العقل، ولكن النتيجة فيه محسومة؛ لأن التكليف الموجه إلى الغائبين والمعدومين تارة يكون في مرحلة الإنشاء وجعل التكليف من دون أن يتضمن الإرادة الجدية والبعث الحقيقي أو الزجر الحقيقي، وهو ما يعبر عنه بالبعث الإنشائي في مقابل البعث الفعلي، بمعنى أن يكون الشرع قد جعل التكليف ليكون منجزاً في ظرفه لا في هذا الظرف الذي لم يلتفت إليه الغائب، ولم يوجد فيه المعدوم بعد، وهذا مما لا إشكال فيه، وقد وقع كثيراً في الأحكام الشرعية، نظير إنشاء الوقف على البطون الآتية ذرياً كان أو مطلقاً، كوقف المدرسة لأهل العلم القادمين بعد مئة عام مثلاً، والوصية بالثلث كذلك، فإن الملكية والاعتبار تشملان المعدومين الآن كشمولهما للموجودين.

فلا إشكال في إمكان القول بشمول الخطاب للغائبين والمعدومين، وفائدة هذا النحو من الخطاب هو تحقق فعلية الخطاب في ظرفه، فلا يكون محتاجاً في ظرف تحقق الموضوع إلى إنشاء جديد.

وتارة يكون التكليف بداعي البعث والزجر الحقيقيين، بمعنى أن يكون التكليف منجزاً على الغائب في ظرف عدم التفاته، والمعدوم في ظرف عدم وجوده، ولا إشكال في عدم صحته؛ لأن البعث الحقيقي يتوقف على وجود المنبعث، وتوجيه الخطاب الفعلي لهما محال على الحكيم؛ لأنه لغو، فلذا لا مناص من القول بعدم شمول الخطاب لهما على هذا التقدير.

الثاني: أن يكون الملحوظ بالخطاب أداة الخطاب، بأن نقول: هل يصح مخاطبة المعدومين بالأدوات الموضوعية للخطاب، كالنداء، وضمير الخطاب مثلاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾<sup>(١)</sup> أو بتوجيه الخطاب إليهم من دون اقتران بأداة الخطاب كما في قول المتكلم: (الصيام واجب في شهر رمضان) ونحو ذلك؟

وحيث إن أدوات الخطاب وضعت لمخاطبة الحاضرين فإن استعملها في مخاطبة الغائبين والمعدومين يكون في غير ما وضعت له، فلذا يتفرع عنه السؤال: هل يمكن مخاطبة المعدوم بالأداة الموضوعية لمخاطبة الحاضر أم لا؟ وعلى هذا يصبح النزاع عقلياً؛ لدورانه بين الإمكان والامتناع.

وجوابه: أن الخطاب على هذا المعنى إن كان حقيقياً فهو غير معقول؛ لأن توجه الخطاب يستلزم وجود المخاطب، ومع عدمه لا يصح الخطاب. هذا في المخاطب المعدوم، أما المخاطب الغائب فصحة مخاطبته متوقفة على التفاته لتكون للخطاب فائدة وإلا كان لغواً، وعلى هذا تكون النتيجة هنا واضحة أيضاً، وهي عدم صحة مخاطبة الغائب والمعدوم.

وأما إذا كان الخطاب إيقاعياً يراد به إيجاد المخاطب في الخارج فإنه لا مانع منه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(٢)</sup> فإن الخطاب وجه للمعدوم بقصد إيجاده لا بقصد إفهامه وتفهمه، وهذا

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٢) سورة يس: الآية ٨٢.

لا محذور فيه، فلذا يمكن القول بشمول الخطاب فيه للغائب والمعدوم، والسر فيه أنه ليس بخطاب حقيقة، وإنما هو تعبير آخر عن الإرادة عبر بها بالقول لتقريب غير المحسوس إلى الفهم وهذا النحو من الخطاب خارج موضوعاً عن محل البحث؛ إذ لا خطاب في الحقيقة وإنما هو الإرادة عبر عنها بالقول والخطاب مجازاً.

الثالث: أن يكون الملحوظ مدخول أدوات الخطاب، كالألفاظ العامة الواقعة بعدها مثل: (الناس) (المؤمنين) (الذين) هل تعم الغائبين والمعدومين بالوضع أم لا؟ ولازم القول بعدم العموم هو الحاجة إلى الأدلة الأخرى كقاعدة الاشتراك في التكليف للحكم بشمول الحكم للغائب والمعدوم، بخلاف القول بالعموم فإنه يكفي عموم المدخول للحكم بشمول الحكم لهما، والبحث في الحقيقة يرجع إلى الوضع اللغوي، ويمكن توضيحه بتقريرين:

أحدهما: أن نقول بأن الظاهر من أداة الخطاب أنها مختصة بالحاضرين الموجودين، كما هو المتبادر من قوله: (يا أيها الناس) ونحوه، كما أن الظاهر من العناوين العامة الواقعة بعدها هو شمولها لجميع المكلفين إلى يوم القيامة، فيقع التعارض بين ظهورين، أحدهما ظهور الأداة في الخصوص، وثانيهما ظهور مدخول الأداة في العموم، والنتيجة حينئذ تتبع الأقوى ظهوراً منها، والنزاع على هذا يكون لغوياً لا عقلياً؛ لوضوح أن الظهور يتبع الوضع أو كثرة الاستعمال.

ثانيهما: أن نقول بأن أدوات الخطاب إن كانت موضوعة للخطاب الحقيقي الذي يستدعي وجود المخاطب والمخاطب كانت الخطابات الشرعية مختصة بالحاضرين، فلا تشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين، وإن كانت موضوعة للخطاب الإنشائي فإنها تشمل الغائبين والمعدومين؛ لأن مقصود المخاطب يعرف بأداة خطابه، فحتى إذا كان مدخول الأداة عاماً مثل (الناس) فإن مدلوله يتبع الأداة الداخلة عليه، فإذا كانت عامة أفادت عموم المراد منه، وإن كانت خاصة أوجبت انصرافه إلى الناس المعنيين بالخطاب المقصودين للمخاطب.

والتحقيق أن النزاع ينبغي أن يكون لفظياً لا عقلياً لوجوه:

أحدها: أن النزاع العقلي في المسألة مما لا يجدي فائدة جديدة؛ لاتفاق الجميع على أن تعلق التكليف الشرعي الحقيقي بالغائب الذي لا يلتفت إليه أو بالمعدوم من المحالات في الحكمة، وهذا من الأحكام العقلية البديهية، نظير استحالة التكليف بغير المقدور، والأحكام البديهية مما لا يقع فيها نزاع حتى يمكن إدخالها في البحث. نعم النزاع العقلي متصور في الأحكام العقلية النظرية التي تتوقف على أعمال نظر واجتهاد، نظير مباحث الملازمات العقلية.

ثانيها: فهم المشهور قديماً وحديثاً أن البحث في المسألة يرجع إلى الوضع والظهور لا إلى حكم العقل، بل ذكر الوحيد البهبهاني رحمته الله أن هذا هو رأي الشيعة بأجمعهم <sup>(١)</sup>.

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ١٥٢.

ثالثها: أن الذي يهتم الفقيه والأصولي هنا هو البحث اللغوي لا العقلي، والنزاع العقلي في المسألة ليس أصولياً بل كلامياً فتأمل.

### الأمر الرابع: الأقوال في المسألة

اختلف الأعلام في شمول الخطاب للغائبين والمعدومين وعدمه على أقوال:

القول الأول: عدم الشمول، وهو القول المشهور، وقد استدلوا له بأدلة<sup>(١)</sup> أهمها الظهور، ويمكن تقريره بنحوين:

الأول: دعوى تبادر الاختصاص من الأدوات وضعاً أو انصرافاً. أما الأول فلدعوى أن أدوات الخطاب موضوعة في اللغة للخطاب الحقيقي فيستلزم اختصاص دلالتها بالحاضرين، وأما الثاني فلدعوى انصراف الخطاب عرفاً على المخاطب الحاضر لا غير؛ بداهة أن صحة المخاطب عرفاً تتوقف على وجود مخاطب في البين، ومع عدمه لا يصح التخاطب. هذا هو الأصل، فلذا يحمل الخطاب المجرد عن القرينة على الحاضرين فلا يشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين، وعلى فرض الشك فإن مقتضى الأصل عدم الشمول، وعليه فإن الخطابات تكون ظاهرة في الاختصاص بالحاضرين ما لم تقم قرينة عامة أو خاصة على التوسعة.

والثاني: ترجيح الأقوى ظهوراً على غيره.

وتوضيحه: أن أدوات الخطاب ونحوها لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي لأوجب استعمالها في الحاضرين فقط، وحينئذ يقع التعارض بين

---

(١) انظر نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٦؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٣٦٩.

ظهورين، أحدهما ظهور أداة الخطاب في الاختصاص بالحاضرين، وثانيهما ظهور مدخول الأداة مثل: (الناس) و: (المؤمنين) بالشمول لكل من ينطبق عليه هذا العنوان إلى يوم القيامة، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأداة رعاية لظهور المدخول فيكون قرينة على إرادة المعنى العام منها الشامل للغائبين والمعدومين، وبين رفع اليد عن عموم مدخول الأداة رعاية لظهور الأداة في الاختصاص بالحاضرين، وحيث إن ظهور الأداة في الاختصاص أقوى من ظهور مدخولها في العموم نحمل الخطاب على الاختصاص بالحاضرين، والوجه في قوة ظهور الأداة هو قوة المفاد عرفاً ولغة.

كما في مثل قولهم: (أسد يرمي) فإن الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهور الأسد في المفترس بقرينة يرمي وبين العكس، بأن يراد بالرمي رمي الحصى، وحيث إن يرمي أظهر عند العرف في مفاده حملوه عليه<sup>(١)</sup>.

القول الثاني: الشمول، وقد استدلوا له بأدلة أهمها الظهور أيضاً، ويمكن بيانه من جهتين:

الأولى: جهة الوضع، بأن نقول إن الأدوات المذكورة موضوعة للخطاب الإنشائي لا الحقيقي؛ لأنها وضعت لإنشاء الخطاب سواء كان بداعي الحقيقة أو بسائر الدواعي، كما يظهر الشوق والحزن أو الحسرة أو الندبة. فيوقع المتكلم مقصوده بالنداء كما في قول الشاعر:

---

(١) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ١٦٨.

يا كوكباً ما كان أقصر عمره وكذا تكون كواكب الأسحار<sup>(١)</sup>

أو في الاستغاثة والندبة كما يستغيث المظلوم العاجز (يا أبتاه) و(يا عشيرتي) وهكذا، وقد تقدم أن الألفاظ موضوعة للمعاني، وأما الدواعي والمقاصد فهي خارجة عن حريم المعنى، وإنما تعود إلى اللحظات والاعتبارات، كما ذكره في باب تجرد دلالة الفعل من الزمان، وتجرد الجمل من الإنشاء والإخبار.

وعلى هذا فإن أداة النداء تكون موضوعة للخطاب الإنشائي، ولازمه عدم اختصاص دلالتها بالحاضرين، ويشهد له حضور المعنى العام منها الشامل للمعدومين بلا حاجة إلى قرينة عليه، ولولا ظهورها في العموم لاحتجنا في فهمه إلى القرينة، ويؤكد مخاطبة الجمادات وغير ذوات الشعور بأدوات النداء مثل: ﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءِ أَفْلَعِي﴾<sup>(٢)</sup> وقوله: ﴿يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾<sup>(٣)</sup> فلو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي المتوقف على فهم المخاطب لوجب نصب القرينة في مثل هذا الاستعمال.

والثانية: جهة القرينة العقلية، فإنه حتى إذا قلنا بأن الأدوات موضوعة للخطاب الحقيقي إلا أنها في لخطابات الشرعية ينبغي أن تحمل على العموم

(١) نهج السعادة: ج٧، ص٧٢؛ الوافي بالوفيات: ج٢٢، ص٧٨؛ ج٧، ص٧٧؛ وفي سير أعلام النبلاء: ج١٩، ص٣٩٩: ((وكذا عمر كواكب الأسحار)).

(٢) سورة هود: الآية ٤٤.

(٣) سورة سبأ: الآية ١٠.



الشامل للغائبين والمعدومين، والقرينة العقلية تكون كالدليل المتصل الذي يوجب التوسعة في مدلول الأداة، ويعقد لها ظهوراً بالشمول، والقرينة المانعة من الاختصاص هي لزوم القول باختصاص الخطابات القرآنية والنبوية بالحاضرين في مجلس الخطاب، وعدم شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين، وهذا مما يتنافى مع غرض الشرع وضرورات الشريعة<sup>(١)</sup>؛ بداهة أن الأحكام الشرعية وقوانينها تشمل الجميع حاضرين ومعدومين.

والحاصل: أن الخطابات الشفاهية الشرعية ينبغي أن تحمل على العموم إما من جهة الظهور الوضعي أو من جهة الظهور الناشئ من القرائن.

وهذه النتيجة قد لا تصح؛ لأنها مبتلاة بالمانع العقلي المتقدم الذي يقضي بعدم صحة مخاطبة الغائب والمعدوم، وعليه فإن القبول بها يتوقف على دفع هذا المحذور، وقد ذكروا في دفعه عدة أجوبة:

الجواب الأول: ذكره كاشف الغطاء<sup>رحمته</sup> وتبعه جماعة منهم الشيخ كما في المطارح والميرزا النائيني والسيد الأستاذ (أعلى الله مقامهم)<sup>(٢)</sup>.

وخلاصته: أن ينزل المخاطب مخاطبه المعدوم حقيقة منزلة الموجودين ويفترض وجوده ذهنياً أو اعتباراً ثم يخاطبه، وما أكثر وقوعه في كلام

(١) انظر درر الفوائد: ج ١، ص ٢٥؛ آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٧٢.

(٢) كشف الغطاء: ج ١، ص ١٨٨؛ انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٩٠؛ أجود

التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٧؛ الأصول: ج ٥، ص ٣٩؛ ودروس في مسائل علم

الأصول: ج ٢، ص ٤٤٤.

العرب، كإبراز الشوق والحسرة<sup>(١)</sup> أو الذم<sup>(٢)</sup>، بل وقع ذلك من أعقل العقلاء كسيد شباب أهل الجنة عليه السلام في يوم عاشوراء مع المستشهدين بين يديه من أصحابه حين ناداهم: ﴿يا زهير يا برير يا حبيب - إلى أن قال - ما لي أناديكم فلا تسمعون، وأدعوكم فلا تجيبون﴾<sup>(٣)</sup> وكذلك خطاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام للموتى في القبور: ﴿وأما الأزواج فقد نكحت، وأما الأموال فقد قسمت - إلى أن قال - : هذا خبر ما عندنا فما خبر ما عندكم؟﴾<sup>(٤)</sup> إلى غير ذلك.

وهذا الخطاب لا يصح إلاّ بتنزيل غير الملتفت إلى الملتفت، والمعدوم منزلة الموجود، وبهذا يبطل المحذور المذكور؛ لأن الخطاب ليس مع المعدوم بل مع الموجود ولو اعتباراً وتنزيلاً، وقد ناقش المحقق العراقي رحمته هذا الحل بمناقشتين (بتوضيح وإضافة)<sup>(٥)</sup> :

(١) كما في قول الشاعر: يا كوكباً ما كان أقصر عمره وكذا تكون كواكب الأسحار وهو من رائية أبي الحسن التهامي في رثاء ولده الذي مات صغيراً؛ شهداء الفضيلة:

ص ٢٤؛ نهج السعادة: ج ٧، ص ٧٢؛ الوافي بالوفيات: ج ٢٢، ص ٧٨.

(٢) كما في قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿يا دنيا ... غرّي غيري﴾ نهج البلاغة:

ج ٤، ص ١٧، الخطبة ٧٧؛ و﴿يا صفراء يا بيضاء ... غرّي غيري﴾ أمالي

الصدوق: ص ٣٥٧.

(٣) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٣٠٠.

(٤) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٣١، الخطبة ١٣٠.

(٥) انظر نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٣٤.

**الأولى:** أن البحث في توجيه الخطاب الحقيقي للغائب والمعدوم، وهو الخطاب الذي يوجه إلى المخاطب بقصد التفهيم، وتصحيح توجيه الخطاب الحقيقي إلى المعدوم بالحقيقة الادعائية، وتنزيل المخاطب المعدوم منزلة الموجود يستلزم أن يكون الخطاب ادعائياً أيضاً وليس حقيقياً؛ إذ لا يعقل مخاطبة المعدوم ادعاءً إذا افترضنا أن غايته هو قصد التفهيم؛ لأنه لغو. وعليه فإنه إذا قيل بأن المخاطب حقيقي فلا مناص من اختصاص خطابه بالحاضرين، وإن قيل بأن المخاطب ادعائي فلا مناص من أن يكون الخطاب ادعائياً أيضاً، فيخرج عن كونه خطاباً حقيقياً.

وعلى هذا تحمل الكلمات المقدسة عن سيد الشهداء وأمير المؤمنين عليهما السلام؛ إذ إن الخطاب موجه لإنشاء التأسف والتوجع لا بقصد التفهيم والتفهم.

**والحاصل:** أن تنزيل المخاطب المعدوم منزلة الموجود في المخاطبة لا يرفع إشكال الاستحالة العقلية، فإن الخطاب إن كان حقيقياً لا مناص من اشتراط حضور المخاطب، وإن كان مجازياً يخرج عن حريم النزاع؛ إذ لا إشكال في صحة الخطاب الادعائي، وما أكثر وقوعه في لغة العرب إلا أنه غير معنٍ بالبحث الأصولي.

**والثانية:** لو سلمنا -جداً- صحة تنزيل المعدوم منزلة الموجود في الخطاب الحقيقي وقلنا بعدم المحذور العقلي فيه فإنه يبقى السؤال عن كيفية خطاب الشرع؛ إذ من أين نعلم بأن الخطابات الشرعية وردت بهذا النحو من التنزيل؟ وكيف نحرز بأن الشرع في خطابه نزل المعدومين منزلة الحاضرين وخاطبهم؟

وعلى هذا لا مناص من القول باختصاص خطباته بالحاضرين بأحد أسباب:  
الأول: أن هذا هو القدر المتيقن، وأما شمول الخطاب للغائبين  
والمعدومين فمحل شك.

والثاني: أصالة عدم شمول الحكم الذي ورد فيه الخطاب للغائبين والمعدومين.  
والثالث: القرينة العقلية القاضية باحتمال اختصاص الخطاب  
بالحاضرين دفعاً لمحدور اللغوية، والاحتمال في مثل هذه الموارد كاف  
للحكم بعدم الشمول؛ لأنه يصلح أن يكون قرينة مانعة من ظهور  
الخطاب في العموم.

ومن هنا قال جماعة بأن الخطاب في مثل صلاة الجمعة والعيدين  
ونحوهما مختص بالحاضرين؛ لوجود احتمال مدخلة قيد الحضور في  
وجوبها، والقول بوجوبها في زمان الغيبة استناد إلى الأدلة الأخرى، ولم  
يستند إلى إطلاق خطابها.

والحاصل: أن توجيه الخطاب إلى الموجود الادعائي لا يحل المحذور  
العقلي، إما من جهة خروجه عن محل البحث، أو من جهة الجهل بكيفية  
الخطاب الشرعي، وعلى كل تقدير فإن المحذور يبقى على حاله.

الجواب الثاني: أن نلاحظ إحاطة الشرع بالزمان والمكان، فلا يمتنع عليه  
أن يخاطب المعدومين. نسب هذا الجواب إلى الملا صالح رحمته في حاشية  
المعالم<sup>(١)</sup>، وقوّاه المحقق الأصفهانى رحمته<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ٥٩٦.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٧٢.

وتوضيحه: أن عدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي إلى الغائبين والمعدومين يختص بها إذا كان المتكلم غير الله تبارك وتعالى؛ لأنه محدود بالزمان والمكان، وأما إذا كان المتكلم هو الباري عز وجل فلا محذور فيه؛ إذ يصح منه مخاطبة المعدومين حقيقة بلا حاجة إلى التنزيل والادعاء؛ لأنه سبحانه محيط بالموجودات في حال الخطاب وقبلة وبعده إلى يوم القيامة؛ لتساوي نسبة الممكنات إليه تعالى، والجميع حاضر لديه، فلا يتصور في حقه حالة حضور وغياب أو عدم، بل الجميع حاضر عنده، فلا مانع من مخاطبتهم بـ «الخطاب الحقيقي واحد، وهذا ما يشهد له قوله تعالى: ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾<sup>(١)</sup> فإن الآية ظاهرة بل صريحة في أن الكل وفي عرض واحد مشهود لديه جلّ شأنه وعليه فلا مانع من أن يخاطبهم جميعاً بما أنهم حاضرون لديه.

وأشكل صاحب الكفاية رحمته عليه، وخلاصة ما أفاده رحمته عليه<sup>(٢)</sup> بتوضيح: أن البحث هنا يدور عن خطاب المكلفين بوجودهم الجسماني في عالم الدنيا والتكليف، لا بوجودهم المثالي أو العقلي، ولا بوجودهم في عالم الأظلة والأشباح أو الذر ونحوها من عوالم تسبق عالم الدنيا.

وكلامهم في صحة توجيه الخطاب الحقيقي إلى الغائب والمعدوم يريدون به الخطاب الذي يبعث العبد إلى الطاعة، ويزجره عن المعصية، وهذا الخطاب لا يصح توجيهه إلا إلى الموجود المختار القابل لفهم

(١) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ٢٣٠.

الخطاب، والقادر على الإطاعة والعصيان؛ لأن العباد في الدنيا مقيدون بالزمان والمكان، فالمعدوم منهم غير قابل لتوجيه هذا الخطاب إليه؛ لقصوره الذاتي عن فهم الخطاب وإطاعته، وهذا القصور يمنع من توجيه الخطاب الإلهي إليه، وإحاطته تعالى بالأشياء لا تصحح توجيه الخطاب إليه؛ لأن فاعلية الفاعل تتوقف على قابلية القابل، فإذا كان المخاطب قاصراً عن توجيه الخطاب إليه وإن كان المخاطب غير قاصر أبداً فلا يعقل توجيه الخطاب إليه، وهذه مسألة واسعة قررها علماء المعقول في محلها، وعلى أساسها قالوا إن امتناع حصر العالم في بيضة واحدة يرجع إلى العجز في المقدور، كما أن امتناع جمع النقيضين والضدين يرجع إلى قصور الموضوع لا الجامع.

والحاصل: أن عدم قابلية المعدوم والغائب لفهم الخطاب والعمل به منع من توجيه الخطاب الحقيقي إليه، حتى وإن كان المتكلم محيطاً بالزمان والمكان؛ لأن الامتناع يعود إلى قصور القابل لا الفاعل، وهو لا يسبب قصوراً في الفاعل، ولا يوجب النقص في قدرته.

الجواب الثالث: أن نخصص الخطاب برسول الله ﷺ، وحينئذ يرتفع المحذور من رأس ذكره صاحب الكفاية <sup>(١)</sup>.

وتقريره: أن اختصاص الخطاب الشرعي بالحاضرين وعدم شموله للغائبين والمعدومين مبني على توجيه الخطاب الشرعي إلى عموم المكلفين، وأما إذا قلنا بأن الخطاب موجه إلى النبي المصطفى ﷺ بالوحي والإلهام

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢٣٠.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٢٩٥

وعلم النبوة ونحوها وهو يبلغه إلى العباد فيرتفع الإشكال من جهة توجيه الخطاب الإلهي. أما من جهة توجيه خطاب النبي ﷺ إلى عموم الناس بما فيهم المعدومين فيوجه بأحد وجوه:

أحدها: أن يكون الخطاب إنشائياً إيقاعياً مستنداً إلى وضع أدوات الخطاب فيه لا حقيقياً.

ثانيها: أن يكون الخطاب النبوي بمنزلة الكتاب والرسالة الموجهين إلى كل من يمكن أن يصل إليه.

ثالثها: أن يكون توجيه الخطاب إلى المعدومين بضرب من المجاز باستعمال أدوات الخطاب الموضوعية للخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين في غيرهم أيضاً. ويرد عليه:

أولاً: أن هذا التوجيه خلاف ظواهر الخطابات الشفاهية.

وثانياً: أن ما ذكره في خطاب النبي ﷺ يمكن أن يحمل على الخطاب القرآني أيضاً؛ إذ لم يعلم وجود خصوصية مانعة في الخطاب القرآني غير مانعة في الخطاب النبوي. هذا كله بناء على أن خطاب النبي ﷺ لمجرد البيان والشرح للخطاب الإلهي، وأما بناء على أن خطابه ﷺ هو خطاب الله سبحانه بناء على أن الله سبحانه يخلق الكلام على لسانه كما في مخاطبة موسى عليه السلام عبر الشجرة فيكون الخطاب لله ولسانه ﷺ آلة الخطاب كما ذكر

وجهاً للخطابات الشرعية<sup>(١)</sup>، أو بناء على أن النبي ﷺ يملك ولاية التشريع أيضاً كما هو الحق، فالبحث يسري فيه أيضاً، ويعود المحذور من جديد.

وثالثاً: أن تصحيح الخطاب المذكور بمثل الرسائل والكتب لا يدفع المحذور؛ إذ لسائل أن يعمم البحث لخطابات الرسائل والكتب أيضاً، فإنها إذا تضمنت قصد التفهيم أو تضمنت الأمر والنهي فإنه يقال فيها: هل قصد التفهيم والأمر والنهي أرادته كاتبة الرسالة منذ كتابتها فيكون الخطاب حقيقياً أم أراد بالرسالة مجرد الإنشاء، وأما قصد التفهيم والأمر والنهي فحين وصولها إلى المرسل إليه؟

وعلى التقدير الأول يبقى المحذور على حاله؛ إذ كيف يقصد تفهيم من لم يكن موجوداً؟ وكيف يوجه الأمر إلى المأمور المعدوم؟ وعلى التقدير الثاني يخرج عن حريم النزاع؛ لأن الخطاب لم يكن حقيقياً.

ورابعاً: أن تصحيح الخطاب بالمجاز مما لا إشكال فيه؛ إذ لا محذور في صحة خطاب المعدومين في ظرف وجودهم، وإنما المحذور في صحة مخاطبتهم في ظرف عدمهم، فتصحيح الخطابات القرآنية بالمجاز هو خروج عن محل البحث.

القول الثالث: التفصيل بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية بالشمول في الأول دون الثاني، اختاره الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته.

---

(١) انظر كشف الغطاء: ج ١، ص ١٨٩؛ نهاية الدراية: ج ٤، ص ٤٧٣؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٤٤٥.



وتقريره -بتوضيح-: أن الكلام يقع تارة في القضايا الخارجية التي حكم فيها على أشخاص مخصوصين، وأخرى في القضايا الحقيقية التي حكم فيها على الموضوعات المقدر وجودها.

أما القضايا الخارجية فلا مناص من اختصاص الخطاب بالمشافهين، فخطاب الغائب فضلاً عن المعدومين مما يحتاج إلى تنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، وهذا أمر واقع كثيراً في لغة العرب؛ إذ ينزلون غير ذوي العقول منزلة ذوي العقول ويخاطبون كما في قول الشاعر:

ألا يا ليل طَلتَ عليّ حتى كأنك قد خلقت بلا صباح

وإذا دار الأمر بين حمل الخطاب على الحقيقة ليختص بالحاضرين أو المجاز ليشمل الغائبين والمعدومين فإنه يحمل على الحقيقة إما من جهة أصالة الحقيقة، أو من جهة أن ظاهر الخطاب هو ذلك، وهذا الظهور يدفع احتمال العناية والمجاز، وأما القضايا الحقيقية -كما هو محل الكلام- فالصحيح فيها هو القول بعموم الخطاب للمعدوم والغائب والحاضر على نهج واحد بلا عناية؛ لأن القضية الحقيقية متكفلة لفرض وجود الموضوع، والخطاب فيها موجه لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة في موطنه، فلذا لا مناص من أن تكون الافراد متساوية الأقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوي في ذلك الافراد الموجودة في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب أو المعدومون؛ لأن في الجميع لوحظت الافراد على نحو فرض الوجود، ووجه الخطاب على ذلك الفرض بلا عناية<sup>(١)</sup>.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٥٠-٥٥١؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٧-٣٦٨.

فيتحصل: أن الخطاب الشرعي الموجه بنحو القضايا الخارجية لا يعم غير الحاضرين، والموجه بنحو القضايا الحقيقية يعمهم.  
وفيه: أن ملاحظة الموضوع في القضية الحقيقية مفروض الوجود يتصور على نحوين:

**الأول:** أن نفرض المعدوم موجوداً في زمان الخطاب.

**والثاني:** أن نفرض المعدوم الآن موجوداً في زمان وجوده لا في هذا الزمان، وعلى التصور الأول فإن الفرض المذكور يستوجب العناية والمجاز واعتبار المعدوم موجوداً، وهذا هو الفرض الذي ذكره الشيخ ومن تبعه قدست أسرارهم، ومعه يختل التفصيل بين القضايا الحقيقية والخارجية؛ لأن الاثنين استندا إلى التنزيل والعناية.

وعلى التصور الثاني يستوجب العناية في الخطاب بأن يكون الخطاب الموجه إنشائياً لا فعلياً، وبه يخرج عن حريم البحث.

ومن هنا أشكل المحقق الأصفهاني رحمته بأن المقوم للقضية الحقيقية هو فرض الوجود لا فرض الحضور، والمقوم للخطاب هو فرض الوجود والحضور كلاهما، فلو فقد أحدهم لم يصح الخطاب، فإن كان موجوداً أو حاضراً فالخطاب حقيقي، وإن كان مفروض الوجود والحضور فالخطاب إنشائي<sup>(١)</sup>.

---

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٧٤، (بتصرف).

## الأمر الخامس: القول الفصل ومعالجة النزاع

ربما يمكن حل النزاع بين الأقوال إذا أخذنا الفرق للحاظي بين الحكم والخطاب بنظر الاعتبار؛ إذ لا مانع من شمول الحكم للمعدومين؛ لأنه مجعول على نحو القضايا الحقيقية، وقد اتفقت كلمتهم عليه، وأما الخطاب فيمتنع شموله للمعدومين، ولعل القائلين بالشمول نظروا إلى الأول، والمانعين نظروا إلى الثاني كما يعرف ذلك من كلماتهم.

وتفصيل ذلك: أن البحث في المسألة يمكن أن يقع من جهتين:

الجهة الأولى: الحكم الشرعي، ويراد به جعل الحكم الشرعي في مرتبة وضع القانون بلا أن يتوجه إلى مخاطب خاص في زمان أو مكان خاصين، ولا شك في أنه يعم الحاضرين والغائبين والمعدومين، بل لا يتصور فيه حضور أو غياب؛ لأن المراد به جعل الأحكام على طبائعها، مثل: (الماء طاهر) و: (الدم نجس) و: (الصلاة واجبة) وقد اتفقت كلمة الأصوليين على أن الأحكام الشرعية تتعلق بالطبائع لا الأفراد، ومعنى هذا أن لا تؤخذ الخصوصية الزمانية والمكانية والفردية في جعل الحكم، ولذا قالوا أيضاً إنها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، وهذا ما وردت به النصوص المعتمدة في مثل قولهم ﷺ: ﴿حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة﴾<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا لا مانع عقلي أو شرعي يمنع من القول بشمول الأحكام الشرعية للمعدومين، والغرض منه جعل الحكم لكي يطبق في ظرفه وبحسب

(١) الكافي: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩؛ المحاسن: ج ١، ص ٢٧٠، ح ٣٥٨.

شروطه وقيوده، وهذا هو الذي قامت عليه السيرة العقلائية في الخارج في وضع القوانين والتعليمات وإرسال الوصايا والكتب، ووقع كثيراً في الشرع وبين المتشعبة كما في الواجب المعلق، فقد صححوه من باب أن الوجوب يسبق زمان الواجب كما في وجوب الحج فإنه سابق على زمان الواجب بلا محذور، وكذلك في الأوقاف والإجارة، حيث إن العقد يتعلق بالمنفعة مع أنها معدومة في زمان العقد، وكذلك الانتفاع والوصايا ونحوهما.

ولهذا النحو من الجعل فائدتان هما:

اكتفاء المولى بالبيان إذا تحققت شرائط العمل بالحكم، فلا يتوقف امتثال حكمه على بيان جديد منه، وحث العبد نحو الاستعداد والتهيؤ للامتثال، كما لو توقف امتثال الحكم على بعض المقدمات الاستعدادية كالزاد والراحلة للحج، وتهيئة الماء للوضوء، واللباس الطاهر للصلاة، والسيف للجهاد وهكذا.

فإن العبد إذا علم بأن هناك تكليفاً سيصبح منجزاً عليه في وقته وزمانه فإنه سيأخذ له استعداده.

الجهة الثانية: الخطاب الشرعي، كالخطابات القرآنية سواء ورد بأدوات الخطاب نظير: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>(١)</sup> وقد قيل إنها وردت في أكثر من ثمانين مورداً في القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>، أو بنحو توجيه الخطاب وإن تجرد عن أدواته كما

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٢) انظر تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٣٣.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣٠١

في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾<sup>(١)</sup> ونحوه، فإن الخطاب لا يصدق أنه خطاب إلا إذا توجه إلى مخاطب؛ لأن الغرض منه إبراز المراد وإظهاره بداعي تفهيم الغير وإعلامه به، سواء كان المقصود بالتفهم ذات المخاطب كما هو الغالب في المحاورات العرفية أو غير المخاطب كما في موارد إظهار الحزن والتفجع أو العشق والمحبة، فإن مثل قول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ  
بصبح وما الإصباح منك بأمثل<sup>(٢)</sup>

لا يريد به إفهام المخاطب وهو الليل، وإنما إفهام السامع ليكشف له شدة توجعه وتألمه وطول سهره.

وكذلك في قول التهامي: يا كوكباً ما كان أقصر عمره<sup>(٣)</sup>.

فإنه يريد الكشف للآخرين عن حال فقیده وأنه كان صغيراً، ولا يريد إفهام ذات المفقود.

وفي الخطاب الشرعي إذا وجه الشرع خطابه إلى المكلفين فلا بد وأن يتضمن قصد تفهيمهم وإيصال حكمه إليهم، فلا مناص من اختصاص الخطاب بالمخاطب الحاضر؛ لأنه هو الذي يفهم الكلام ويحقق غايته؛ إذ

---

(١) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٢) الفصول المختارة: ص ١٠٩؛ غريب الحديث: ج ١، ص ١٢٠؛ خزانة الأدب: ج ٢، ص ٢٨٧.

(٣) نهج السعادة: ج ٧، ص ٧٢؛ الوافي بالوفيات: ج ٧، ص ٧٧؛ ج ٢٢، ص ٧٨؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٩، ص ٣٩٩.

توجه الخطاب بقصد التفهيم للمخاطب المعدوم في ظرف عدم وجوده أو الغائب في حال عدم فهمه لغو لا يتناسب مع حكمة الحكيم.

وأما إذا ورد الخطاب ولم يقصد به تفهيم المعدومين في زمان الخطاب بل في ظرف وجودهم فهذا ممكن بل واقع، إلا أنه يخرج عن كونه خطاباً حينئذ، وإنما يكون جعلاً للحكم، وسمي خطاباً من باب المسامحة والمجاز؛ لأن قصد تفهيم الحاضر داخل في حقيقة الخطاب لغة وعرفاً<sup>(١)</sup>، وفي المجمع الخطاب هو توجه الكلام نحو الغير للإفهام<sup>(٢)</sup>.

وغرض الخطاب الشرعي بيان حكم الشرع وتفهيم المكلفين به، وحينئذ إذا قصد الشرع إفهام المخاطبين الحاضرين والمعدومين في ظرف وجودهم لا في ظرف جعل الخطاب والحكم فلا مناص من حمله على جعل الحكم إنشأً، وعدم إرادة الخطاب الحقيقي منه، وهو المقصود بقولهم إن الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، وإذا قصد منه إفهام الجميع في ظرف الخطاب لا في ظرف وجود المعدومين وجب القول باختصاصه بالحاضرين فقط؛ لاستحالة تفهيم المعدوم، وعليه فإذا أريد تعميم الحكم للغائبين والمعدومين فلا مناص من ارتكاب التجوز بنحو من المجاز.

ولعل القائلين بعدم شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين ناظرون إلى توجيه الخطاب الحقيقي كما قد يظهر من كلماتهم؛ إذ صرحوا بأن البحث في

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٣٠٤، (خطب)؛ مفردات الراغب: ص ٢٨٦،

(خطب)؛ لسان العرب: ج ١، ص ٣٦١، (خطب).

(٢) مجمع البحرين: ج ٢، ص ٥١، (خطب).

وضع أدوات الخطاب وأنها تخص الحاضرين أم تعم المعدومين، واستندوا إلى الظهور التبادري في المسألة كما صرح به صاحب المعالم والوحيد البهبهاني والشيخ وصاحب القوانين وغيرهم قدست أسرارهم<sup>(١)</sup>.

كما أن الظاهر من كلمات القائلين بالشمول واستدلالهم أنهم ناظرين إلى الحكم الشرعي الذي يتضمنه الخطاب لا ذات الخطاب؛ إذ صرحوا بأن الأدوات موضوعة لإنشاء الخطاب لا فعليته، وهذه قرينة على أن مرادهم من الخطاب الإنشائي هو مجرد جعل الحكم لا توجيه الخطاب كما عرفته من بيان صاحب الكفاية<sup>(٢)</sup>، كما أن دليلهم الثاني استند في التوسعة إلى القرينة العقلية فيعضد القول بأن البحث ليس في الوضع وإنما في الاستعمال؛ إذ لولا أن تكون الأداة موضوعة للخطاب الحقيقي وأن الخطاب الحقيقي مختص بالحاضرين لما احتجوا إلى القرينة العقلية لكي تشمل المعدوم والغائب، وذلك يصبح النزاع لفظياً لا حقيقياً؛ لوضوح أن مخاطبة المعدومين بالأحكام على نحو الخطاب الحقيقي ممتنع عقلاً إلا بضرب من المجاز، كما أن جعل الأحكام على الموضوعات على تقدير

---

(١) انظر المعالم: ص ١٥٢؛ الفوائد الحائرية: ص ١٥٢؛ مطرح الأنظار: ج ٢، ص ١٨٧؛ القوانين: ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ٢٢٩؛ لا يخفى أن التزام صاحب الكفاية<sup>(٣)</sup> بأن أدوات الخطاب موضوعة لإنشاء الخطاب، وأما توجيهه إلى الحاضر أو غيره فيفهم من القرائن الخارجية كما في الأفعال والإنشاء والإخبار، إلا أن التزامه هذا وإن حل محذور شمول الخطاب الشرعي للمعدومين إلا أنه لم يحل مشكلة الخروج الموضوعي؛ إذ إن الخطاب لغة وعرفاً هو ما تقوم بقصد التفهيم لا المجرد عنه.

وجودها - وإن كانت في زمان الخطاب معدومة - أمر ممكن عقلاً، وواقع شرعاً، ولا محذور فيه ولا نزاع<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: أن الخطاب الشرعي له لحاظان، فتارة نلحظ جهة صدوره ويراد به جعل الحكم وتأسيس القانون فيقال له حكم، ومن خصوصياته أنه خال من قصد التفهيم في زمان الخطاب، بل يراد به جعل الحكم للموضوع على تقدير وجوده، وتارة نلحظ جهة توجيهه إلى العبد فيخاطبه به، وهذا يقال له الخطاب، ومن خصوصياته أنه يتقوم بقصد التفهيم.

إذ لا يعقل أن يكون الخطاب خطاباً في اللغة والعرف من دون أن يتضمن هذا القصد، فالخطاب الشرعي نظير الكسر والانكسار؛ إذ إنهما من حيث الوجود شيء واحد، وإذا لوحظت جهة الفاعل يقال له كسر، وإذا لوحظت جهة القابل يقال له انكسار، والأمر كذلك في الخطاب فإنه حقيقة واحدة، وإذا لوحظت جهة صدوره من الشرع يقال له حكم، ويكون على نحو القضية الحقيقية، وإذا قصد به تفهيم المكلفين وتعلقه بهم يقال له خطاب أو تكليف، وبذلك نستنتج عدة نتائج:

الأولى: أن أدوات الخطاب وغيرها موضوعة في اللغة لمخاطبة الحاضرين، فهي بحسب الوضع لا تشمل الغائب والمعدوم إذا أريد من

---

(١) كشف الغطاء: ج ١، ص ١٨٨؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٤-٢٢٥؛ نهاية الأفكار:

ج ٢، ص ٥٣٥؛ الأصول: ج ٥، ص ٣٩-٤٠؛ دروس في مسائل علم الأصول:

ج ٢، ص ٤٤٤؛ آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٧٢.



الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣٠٥

الخطاب معناه الحقيقي وهو المتقوم بقصد التفهيم، وهذا هو الذي نظر إليه القائلون بعدم شمول الخطاب للغائبين والمعدومين.

الثانية: أن استعمال هذه الأدوات في الغائبين والمعدومين أمر ممكن إلا أن الخطاب يكون مجازياً لا حقيقياً.

الثالثة: أن استعمال الأدوات في جعل الحكم الشرعي أمر ممكن، بل واقع، إلا أن الخطاب يكون مجازياً من باب استعمال أدوات الخطاب في الخطاب الإنشائي؛ إذ يراد به إبراز الإنشاء من دون أن يتضمن قصد التفهيم في آن الخطاب، وهذا هو الذي نظر إليه القائلون بشمول الخطاب للغائبين والمعدومين، وبذلك يظهر أن اختلاف الأقوال نشأ من اختلاف اللحاظ، فلو لاحظ أصحاب القولين الخطاب الحقيقي لاتفقوا على عدم الشمول، ولو لاحظوا جعل الحكم لاتفقوا على الشمول، وحملوا الخطاب على المجاز. نعم يمكن أن يلتزم بأن الخطاب في الحالتين حقيقي إذا لوحظ قصد التفهيم في زمان الحضور، بأن يقال إن الخطاب الحقيقي هو الذي يتقوم بقصد التفهيم، وله مصداقان:

أحدهما: المخاطب الحاضر، وهو من قصد إفهامه في زمان الخطاب.

وثانيهما: المخاطب الذي سيوجد، وهو من قصد إفهامه في زمان وجوده لا في زمان الخطاب، وإطلاق الخطاب على واحد منهما في ظرف تحققه ووجوده إطلاق حقيقي؛ لأن الاستعمال في الاثنين يكون فيما وضع له اللفظ ولا مانع عقلي أو شرعي منه، ولا حاجة معه إلى التجوز فتأمل.

## الأمر السادس: في ثمرة المسألة

اختلفوا في وجود الثمرة لهذا البحث على أقوال، فادعى جماعة ثبوتها في مواطن عديدة من الأصول والفقه<sup>(١)</sup>، وأنكرها جماعة وقالوا هي ثمرة علمية لا عملية<sup>(٢)</sup>، وقال ثالث بعدم وجود ثمرة علمية أيضاً<sup>(٣)</sup>، حتى قال بعضهم بأن عدم التعرض لها أولى؛ لأنها توجب تشويش الأذهان الصافية<sup>(٤)</sup>، والسر في ذلك هو قيام الإجماع والضرورة على الاشتراك في التكاليف بين الحاضرين والمعدومين، وأن الأحكام الشرعية تشمل عموم المكلفين بلا مدخلية للخصوصية الزمانية أو المكانية فيهم، إلا أن القائلين بوجود الثمرة لم يلتزموا بما ذكر، وقالوا بوجودها، بل قال الوحيد البهبهاني<sup>(٥)</sup> إن في البحث ثماراً هامة ديدن الفقهاء التعرض لها<sup>(٥)</sup>.

**الثمرة الأولى:** في حجية ظواهر القرآن والسنة، فإنه على القول باختصاص الخطاب بالمشافهين فقط تكون مداليل ألفاظها حجة على الحاضرين، وعلى الغائبين والمعدومين أن يرجعوا في فهم مداليلها إلى عرف

---

(١) انظر الفوائد الحائرية: ص ١٥٣؛ القوانين: ج ١، ص ٢٣٣؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٦؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٦؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٤٤٠-٤٤١.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٣٢؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٣٧٤؛ الأصول: ج ٥، ص ٤١.

(٣) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٣٦.

(٤) نهاية الأفكار: ج ١-٢، ص ٥٤٠.

(٥) الفوائد الحائرية: ص ١٥٣.

المخاطبين، فإن علموا بها كان بها، وإلاّ وجب عليهم الرجوع إلى القواعد والأصول الاجتهادية لفهم المداليل عند المشافهين، وهذا يوجب عليهم أمرين هما: الفحص عن الظواهر عند المخاطبين أولاً، فإذا تعذر عليهم أو فحصوا ولم يصلوا يتعين عليهم إحراز الظهور عبر الأصول الاجتهادية من قبيل أصالة عدم النقل، أو الاستصحاب القهقرائي، ونحو ذلك، بخلاف القول بالعموم فإن ظواهرهما تكون حجة على الجميع من دون حاجة إلى فحص أو أصول اجتهادية.

ذكر هذه الثمرة الوحيد البهبهاني رحمته الله ونسبها إلى صاحب المعالم، واختارها صاحب القوانين رحمته الله <sup>(١)</sup>، والقواعد تقتضي القول بحجية عرف الشرع والمشافهين معاً لوجوه:

أحدها: أن الشرع يخاطب الناس بما يفهمون ويدركون مضامينه، ولا يخالف طريقة العقلاء في التهاور والتفهم؛ لأنه قبيح، بل نص عليه القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ <sup>(٢)</sup> ولسان القوم لغتهم التي يفهمونها وطريقتهم التي يتعاملون بها.

ثانيها: أن مخاطبة الناس بما لا يفهمون قبيح عقلاً؛ لاستلزامه اللغوية والإغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق.

وثالثها: أنه محقق لغاية إنزال الكتاب العزيز وبعثة النبي صلّى الله عليه وآله وتنصيب الإمام عليه السلام، فإن من أهم غاياتهم تبليغ الأحكام وتعليم الأنام وضبط

(١) الفوائد الحائرية: ص ١٥٣؛ وانظر المعالم: ص ٢٦٩؛ القوانين: ج ١، ص ٢٣٣.

(٢) سورة إبراهيم: الآية ٤.

النظام في الدين والدنيا، وهذا لا يتحقق إلا بمخاطبة الناس بما يفهمونه وبحسب عرفهم وطريقتهم.

وعلى هذا الأساس تحمل الآيات والروايات على عرف الشرع واصطلاحاته مع الناس الذين خاطبهم لا عرف غيرهم<sup>(١)</sup>، فإذا تطابق العرفان فيها، وإلا وجب على الغائبين والمعدمين أن يفحصوا عن عرف الشرع في مقام العمل عبر الأصول الاجتهادية.

وقد أشكل صاحب الكفاية<sup>عليه السلام</sup> على ذلك فقال بأن تمام هذه الثمرة موقوفة على قضيتين:

الأولى: كبروية، وهي أن تكون حجية الظواهر اللفظية مختصة بالمشافهين، والأخرى صغروية، وهي أن يكونوا هم المقصودين بالتفهم دون غيرهم، والحال أن كلا الأمرين غير صحيحين.

أما الأولى فلما ثبت في محله من أن أساس حجية ظواهر الألفاظ هو بناء العقلاء ولا شك في قيامه على عدم اختصاص حجية ظواهر الألفاظ بالحاضرين في مجلس الخطاب، ويشهد له أخذهم بالأقارير والوصايا والشهادات والقوانين والرسائل حتى لو مرّت عليها سنوات طول، ولولا أن تكون ظواهر الألفاظ حجة على الجميع عندهم لم يأخذوا بها، ولعل من هنا ادعى صاحب الفصول<sup>عليه السلام</sup> الإجماع على حجية ظواهر الألفاظ<sup>(٢)</sup>، فالكبرى المدعاة غير تامة.

(١) انظر الفوائد الحائرية: ص ١٥٣؛ القوانين: ج ١، ص ٢٣٣.

(٢) الفصول: ص ١٨٤؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٩٤.

وأما الثانية فلعدم وجود دليل يثبت أن الحاضرين في زمان التشريع كانوا هم المقصودين بالتفهم فقط، بل قام الدليل على أن المقصود هم الجميع بما فيهم الغائبون والمعدومون، ولكن في ظرف وجودهم، وقد مر أن استحالة مخاطبتهم لا تمنع من قصد إفهامهم في زمان وجودهم، أو على تقدير وجودهم لاتفاق الكلمة على أن الخطابات الشرعية محمولة على القضايا الحقيقية، فالصغرى المدعاة غير تامة أيضاً<sup>(١)</sup>، ويتلخص من ذلك انتفاء الثمرة المذكورة سواء قلنا باختصاص الخطابات بالحاضرين أو شمولها لغيرهم؛ لأن خطابات الكتاب والسنة تعم الجميع، وهي حجة عليهم بلا استثناء.

وقد يقال بوجود الثمرة من جهة أخرى، وهي جهة اختلاف الظهور، فإن إشكال صاحب الكفاية عليه السلام يلغي ثبوت الثمرة فيما إذا تحد الظهور عند الحاضرين والمعدومين حقيقة ولو بمثل أصالة عدم النقل؛ لثبوت حجية الظواهر على الجميع، إلا أنه لا يلغي الثمرة إذا علمنا باختلاف الظهورين؛ إذ لا مناص حينئذ من الحكم بحجية الظهور الحاصل عند الحاضرين لا الغائبين والمعدومين؛ لأنهم المعنيون بالخطب أولاً.

وهذه ثمرة هامة، فمثلاً الوثيقة في الدين المأخوذة في مثل قوله عليه السلام: ﴿لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وأمانته﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٢٧-٢٣٠؛ حاشية على كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٤٢؛ وسيلة الوصول: ص ٧٥٥؛ نهاية الأصول: ٣١٤.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٣٧٤، ح ٥؛ التهذيب: ج ٣، ص ٢٦٦، ح ٧٥٥؛ الوسائل: ج ٨، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣٠٩، ح ١٠٧٥٠.

ظاهرة في زمان الخطاب في الإيمان بولاية الأئمة عليهم السلام<sup>(١)</sup> ، وفي هذه الأزمنة ظاهرة في التقوى، فبناء على اختصاص الخطاب بالحاضرين فإنه ينبغي أن يراعي ظهور الحاضرين فنحصر المعنى به وهو الإيمان، ونفسر النصوص به، بخلاف القول بعدم اختصاص الخطاب بالحاضرين فإنه يمكن أن نضيف معنى آخر للوثيقة فنشترط الإيمان والتقوى.

والسر في هذا حكم العقل؛ لأن الشرع محيط بالزمان والمكان ومطلع على اختلاف الأعراف بحسب الأزمنة والأمكنة، ومع علمه بأن عرف المعدومين يستظهر من الوثيقة التقوى وفي عين الحال يشملهم بخطابه فلا مناص من أن يكون قاصداً له، فيكون ظهورهم حجة عليهم، وإلا لزم الخلف. أما إذا قلنا باختصاصه بالحاضرين فإنه يتعين على المعدومين مراعاة الظهور عند الحاضرين.

والحاصل: أنه إذا ورد خطاب شرعي وكان ظهوره واحداً عند الحاضرين والمعدومين كان حجة على الجميع بلا منازع، وأما إذا اختلف الظهوران وجب حملة على ظهور الحاضرين على القول باختصاص الخطاب بهم، وعلى الظهورين على القول بعدم الاختصاص؛ للقريظة العقلية المذكورة، ولا يخفى أن هذا يصح فيما إذ لم يقع تنافٍ بين الظهورين كالمثال المتقدم، وفي صورة التنافي كما لو كان (الحيض) في زمان الخطاب مفسر بالنقاء وفي هذا الزمان بالحدث فإنه ينبغي مراعاة عرف الحاضرين حصراً؛ للعلم ببطان ظهور غيرهم.

(١) انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٠١.

وهنا نلاحظ أن هذا التوجيه وإن صحح الثمرة من هذه الجهة إلا أن القول به يحتاج إلى مزيد تأمل؛ إذ لم يلتزم أحد من الأصوليين والفقهاء بحجية الظهور عند المعدومين في زمان الخطاب، بل اتفقت كلمتهم على أن المعيار في الحجية هو الظهور الحاصل في زمان الشرع.

نعم قد يقال بإمكان التوسعة فيها بناء على عدم الاختصاص، ولكنه يتوقف على صحة القرينة العقلية المذكورة، وإلا فلا تخلو من إشكال فتأمل.

الثمرة الثانية: صحة التمسك بإطلاق الخطاب وعدمه، فإنه على القول بشمول الخطاب للغائبين والمعدومين يمكن التمسك بالإطلاق في موارد الشك، وعلى القول بالعدم لا يصح إلا بضميمة قاعدة الاشتراك، فإذا تعذر إجراء القاعدة بسبب المانع انحصر الخطاب بالحاضرين. ذكر هذه الثمرة الوحيد البهبهاني رحمته الله في فوائده<sup>(١)</sup>، وتبعه صاحب القوانين والشيخ رحمته الله كما في المطارح<sup>(٢)</sup>، وارتضاها جمع من المتأخري كالمرزا النائيني والشيخ الحائري والسادة الشاهرودي والحكيم والبعجنوردي والخوئي وغيرهم قدست أسرارهم<sup>(٣)</sup>.

(١) الفوائد الحائرية: ص ١٥٣-١٥٤.

(٢) القوانين: ج ١، ص ٢٣٣؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٩٨-١٩٩.

(٣) انظر درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٦؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٧؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٧؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٥٢٦-٥٢٧؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٦٣؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٤٤٠-٤٤١؛ آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٧٤.

وخلاصة بيانهم (بتوضيح): أن هناك العديد من الأحكام الشرعية التي نحتمل أن للخصوصية الزمانية دخلاً فيها، نظير وجوب صلاة الجمعة، والجهاد، وإقامة الحدود الشرعية؛ إذ نحتمل اختصاصها بزمان حضور المعصوم عليه السلام لما للحضور من مدخلية في وجوبها.

فإذا شككنا في أن خطاب: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup> مثلاً يشمل الغائبين والمعدومين فيجب عليهم السعي أم لا، فإن القول بشمول الخطاب لهما يكفي للحكم بالشمول تمسكاً بإطلاق الخطاب، وأما على القول باختصاصه بالحاضرين فلا يمكن؛ لعدم وجود إطلاق يشمل جميع الأزمنة حتى يتمسك به، وحينئذ لا بد من اللجوء إلى مثل قاعدة الاشتراك في التكليف لإثبات الحكم على الغائبين والمعدومين.

إلا أن هذه القاعدة لا تجري في جميع الصور، بل في بعضها دون بعض، فلذا لا يمكن تعميم الحكم دائماً؛ لأن دليل القاعدة هو الإجماع، وهو لبي، والقدر المتيقن من ثبوته في الاشتراك هو الخصوصيات الصنفية، واشتراك الحاضرين في الصلاة الرباعية، واشتراك المسافرين في الثنائية، وعليه فإن الحكم الثابت للمسافر لا يمكن تعميمه للحاضر استناداً إلى هذه القاعدة وبالعكس. نعم لو ثبت حكم للمسافر أمكن تعميمه لكل من يشترك معه في خصوصية السفر ببركة هذه القاعدة، أما غيرهم فلا؛ لأن هذا هو القدر المتيقن منها.

(١) سورة الجمعة: الآية ٩.



ومثل ذلك يقال في مثل صلاة الجمعة والجهاد وإقامة الحدود فإننا إذ شككنا في شمول الوجوب للغائبين والمعدومين فإن الأظهر هو القول بعدم الشمول؛ لعدم إحرارنا اشتراكهم مع الحاضرين في الصنف؛ لاحتمال أن يكون لوصف الحضور دخل في الوجوب، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بالقاعدة المذكورة لتعميم الحكم؛ لأنها فاقدة للأطلاق والعموم، ولذا يختص الحكم بالحاضرين فقط، وفي مقام العمل يتمسك بالأصول العملية، وأما على القول بشمول الخطاب للغائبين والمعدومين فإنه يمكن التمسك بإطلاق الخطاب للحكم بالشمول من دون حاجة إلى القاعدة ولا غيرها لإثبات عموم الحكم للجميع.

إن قلت: إن النصوص دلت على أن ﴿حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة﴾<sup>(١)</sup> وهذا يكفي لتعميم الحكم وإن لم يصح التمسك بالقاعدة المذكورة.

قلت: إن مثل هذه النصوص لا تثبت سوى أن الشريعة وأحكامها بنحو عام باقية في مقابل احتمال النسخ أو التبدل والتغيير، ولا تثبت أن الخطابات الشرعية تشمل الغائبين والمعدومين؛ بداهة أن الحكم المختص بالحاضر في الخطاب إذا قيل بشموله للمعدوم بواسطة الضمائم كالقاعدة فإنه أيضاً مشمول بالحديث المبارك.

والبحث فيما نحن فيه في الخطابات الشرعية هل توجه إلى الصنف المشترك أم إلى جميع الأصناف؟ فإن الحكم الثابت لصنف كالحائض

---

(١) الكافي: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩؛ المحاسن: ج ١، ص ٢٧٠، ح ٣٥٨.

والجنب والمستطيع والمسافر يختلف عن الآخر، فإذا ثبت حكم للحائض يثبت لكل حائض بالبداهة، ولا يثبت ذات الحكم للجنب أو المستطيع، والكل تنطبق عليه الرواية باعتبار بقاء حكم كل صنف إلى يوم القيامة.

والحاصل: أن الدلالة التي نصت على بقاء الشريعة لا تصلح مانعاً من الثمرة المذكورة؛ لأنها ناظرة إلى بقاء الشريعة في مقابل النسخ ونحوه، وليست ناظرة إلى أن الخطاب يشمل الغائبين والمعدومين أم لا، فسواء قلنا باختصاص الخطاب بالحاضرين أو قلنا بشموله للغائبين والمعدومين فإن حلال كل صنف منهم باق إلى يوم القيامة، فالإشكال من هذه الجهة غير وارد. نعم أورد صاحب الكفاية <sup>(١)</sup> إشكالاً آخر في المقام.

وخلاصته: ان التمسك بإطلاق الخطاب كما يجري بالنسبة للمعدومين يجري بالنسبة للحاضرين كذلك، فتبطل الثمرة المذكورة، ويمكن توضيحه ببيانين:

أحدهما: أن الأوصاف الثابتة للموجودين مثل زمان حضور المعصوم عليه السلام هذه من القيود الزائدة على المكلف، فإذا كانت لها مدخلية في الحكم لوجب على الشرع بيانها وتقييد الخطاب بها إن كان في مقام البيان، وإلا كان ناقضاً لغرضه، فإذا لوحظ أن الشرع لم يقيد أحكامه بها أمكن التمسك بإطلاق كلامه لنفي اختصاص الحكم بزمان الحضور، ومقتضى هذا الإطلاق هو إثبات عدم مدخلية الوصف المذكور في الحكم فيشمل

(١) كفاية الأصول: ص ٢٣١-٢٣٢.

الحاضرين والمعدومين لا محالة، ولازمه جواز التمسك بالإطلاق من قبل الحاضرين والمعدومين.

وثانيهما: أن احتمال مدخلية الحضور في الأحكام المذكورة يرجع إلى الشك فيتمسك بأصالة عدم مدخلية القيد في الحكم، ولازمه التمسك بإطلاق الخطاب لتعميم الحكم للمعدومين، وأجابوا عن الإشكال بعدم تمامية الصغرى<sup>(١)</sup>، وتوضيح الجواب يتوقف على مقدمة:

وخلاصتها: أن القيود والأوصاف التي يجتمل دخولها في الحكم الشرعي على قسمين:

الأول: الأوصاف المفارقة، وهي التي يمكن أن تفارق الموضوع كالعلم والعدالة والفسق.

والثاني: الأوصاف غير المفارقة، وهي التي تلازم الموضوع ولا تنفك عنه مثل القرشية والهاشمية والعربية ونحوها.

ويفترق الحكم بين القسمين في التمسك بالإطلاق وعدمه، فإنه لو كان الوصف من قبيل المفارق وكان للقيد دخل في الحكم الشرعي وأطلق المولى البيان ولم يأخذ القيد في بيانه أمكن التمسك بإطلاق خطابه، فنقول إنه يعم الجميع أي الواجد للوصف والفاقد له؛ لأن عدم البيان كاشف عن عدم أخذ القيد في الحكم؛ إذ لو كان دخیلاً فيه واقعاً فعلى المولى بيانه، وإلا كان مخللاً بغرضه وهو خلف.

---

(١) انظر مطروح الأنظار: ج ٢، ص ١٩٩؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٢٦؛ المحاضرات:

كما في مثل قولهم ﷺ: ﴿وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا﴾<sup>(١)</sup> فإن عدم تقييد الرجوع إلى العدول يكشف عن عدم مدخلية العدالة والفسق في جواز الرجوع، فإذا شك في أن العدالة شرط فيه أم لا جاز التمسك بإطلاق قوله: ﴿ارجعوا﴾ وأما إذا كان الوصف من قبيل الأوصاف اللازمة كالهاشمية في خطاب الخمس مثلاً أو القرشية في خطاب الحمرة التي تراها المرأة بعد الخمسين فإنه لا يصح التمسك بالإطلاق فثبت الحكم لغير الهاشمية والقرشية استناداً إلى عدم البيان؛ لأن عدم انفكاك الوصف عن الموضوع يغني المولى عن البيان، فإن الوصف اللازم يصح اعتماد المتكلم عليه في مقام البيان فلا يحتاج إلى بيان زائد، بل قد يقال بأن أخذه في البيان مما يخلو من الفائدة؛ إذ لا يتصور عدمه حتى يؤخذ بنظر الاعتبار.

وعليه فإن عدم أخذ مثل هذا الوصف في الحكم يحتاج إلى دليل لا أخذه؛ لأن الوصف المذكور ليست له حالتا وجود وعدم حتى يقال بأن إطلاق الكلام يكشف عن عدم مدخليته في الحكم، وإنما له حالة واحدة وهي الوجود، فالتمسك في مثله بالإطلاق غير صحيح؛ لاستلزامه التمسك بعموم الحكم في الموضوع المشتبه، فلا يصح تعميم الحكم الثابت للقرشية في الدم لغيرها تمسكاً بإطلاقات حكم الحيض.

(١) المحاسن: ج ١، ص ١، المقدمة؛ كمال الدين: ص ٤٨٤، ح ٤؛ الوسائل: ج ٢٧،

الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٣٣٤٢٤.

والخلاصة: أن الوصف المفارق لا يمنع من التمسك بإطلاق الخطاب، بخلاف الوصف الملازم فإنه مانع منه، بل كاشف عن عدم ظهور الخطاب في الإطلاق، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن وصف الحضور من الأوصاف اللازمة، ومع احتمال دخوله في الحكم الشرعي لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات الحكم لغير الحاضرين بالملاك المذكور.

وعليه فإن ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله وإن كان تاماً من حيث الكبرى إلا أنه لا ينطبق على ما نحن فيه من حيث الصغرى، فالثمرة صحيحة، ومن هنا اختار المحقق العراقي والسيد الأستاذ رحمتهما الله طريقاً آخر للإشكال على الثمرة، مبنياً على إشكاليين آخرين أحدهما نقضي والآخر حلي، أما الإشكال النقضي فهو ما ذكره السيد الأستاذ أعلى الله مقامه.

وخلاصته: أن احتمال مدخلية خصوصية الحضور في الحكم خلاف الظاهر لا يصار إليه إلاً بدليل، ولو صح هذا الاحتمال لجرى مثله في كل شك حصل في زمانه كما في حديث الغدير، وحديث الثقلين <sup>(١)</sup>.

بتقريب: أن الحديث الأول تضمن حكيمين:

أحدهما: التنصيب الإلهي لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام إماماً وخليفة على الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وآله.

وثانيهما: الأمر بوجوب نصرته وحرمة خذلانه، والأول يتعلق بأصول الدين، والثاني بفروعه.

---

(١) الأصول: ج ٥، ص ٤٢.

والحديث الثاني تضمن أمرين أيضاً أحدهما في أصول الدين وهو جعل القرآن عدلاً للعترة الطاهرة وبالعكس، وثانيهما في الفروع وهو وجوب التمسك بهما معاً؛ لأن فيه الهداية، وحرمة الاكتفاء بأحدهما؛ لأن فيه الضلالة، ووجه النقض هو احتمال أن يكون التكليف الوارد فيهما مختصاً بالحاضرين في زمان الخطاب، فلا يعم الغائبين والمعدومين مع أنه لا يناقش أحد في شمول خطابها للجميع، فما يقال في الجواب في الحديثين يمكن أن يقال في صلاة الجمعة ونحوها من الأحكام التي يحتمل أن يكون للحضور مدخلة فيها.

وأما الإشكال الحلي فهو مبني على إمكان تعميم الخطاب بوجهين آخرين غير الإطلاق:

الأول: القرينة النوعية العرفية، بدعوى أن العرف يلغي الخصوصيات في التكاليف الشرعية ولا يجدها مقيدة للأحكام إلاً بدليل، وهذا ما اتفقت عليه كلمة الفقهاء في الفقه، والفهم العرفي يفيد أمرين:

أحدهما: القطع بأن لا مدخلة لخصوصية الحضور في التكليف.

وثانيهما: أن توجيه التكليف إلى الحاضرين إنما هو من جهة كونهم من أفراد المكلفين لا من جهة خصوصية حضورهم.

ويشهد لهذا إلغاء خصوصية المخاطب وتعميم الحكم منه إلى غيره في الخطابات الواردة في الكتاب والسنة، كما في مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لزرارة: ﴿فليس

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣١٩

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك<sup>(١)</sup> إذ لم يتوهم أحد اختصاص حرمة النقض بزرارة فقط.

وكذا في قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حبيش حينما سألت (تغتسل)<sup>(٢)</sup> فإنه لا يتوهم أحد بأن هذا الوجوب مختص بها ولا يشمل غيرها.  
والثاني: القرينة العقلية، فإنه لا يمكن استفادة عموم الحكم من ذات الخطاب وظهوره بضميمة حكم العقل.

وتوضيحه: أن الخطاب الشرعي تابع للمصالح والمفاسد، وهي لا تختص بزمان آخر، ولا تختص بالحاضرين، فحتى إذا قلنا بأن الخطاب موجه إلى الحاضرين إلا أنه يكشف عن وجود مصلحة مطلقة في المتعلق سارية في جميع الأزمنة، وحيث إن الحكم يتبع المصلحة تدل على أن فعالية التكليف ثابتة لكل من وجد في زمان الخطاب أو بلغه الخطاب في المستقبل، وبهذا يثبت العموم للجميع من دون الاستعانة بإطلاق الخطاب<sup>(٣)</sup>.

وربما يناقش من جهة أن غاية ما أفاده هو حجية الخطابات الشرعية على الجميع إما من جهة إلغاء الخصوصيات الفردية، أو من جهة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وليس الكلام فيه؛ إذ لا نزاع في حجية

---

(١) علل الشرائع: ج ٢، ص ٣٦١؛ الاستبصار: ج ١، ص ١٨٣، ح ٦٤١؛ التهذيب: ج ١، ص ٤٢٢، ح ١٣٣٥.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٨٣-٨٤، ح ١.

(٣) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٣٧-٥٣٨، (بتصرف)؛ وانظر مطارح الأنظار: ج ٢،

الخطابات على الجميع، وإنما النزاع في أن حجيتها ناشئة من شمول الخطاب للجميع أم من جهة ضم الضميمة مثل قاعدة الاشتراك، وعلى كل تقدير فهو وإن أثبت الحجية إلا أنه لا ينفي الحاجة إلى البحث في أن الخطاب يختص بالمشافهين أم يعم.

وتوضيح ذلك: أن الإشكال المذكور استند إلى قرينتين عرفية وعقلية لإثبات عموم الخطاب للمعدومين، وكلا القرينتين قابلتان للمناقشة:

أما القرينة الأولى فلسائل أن يسأل أن تجريد الخصوصيات الخاصة يحتاج إلى منشأ وسبب فما هو؟ والجواب لا يخلو إما أن يكون إطلاق الخطاب أو يكون القول بشمول الخطاب للمشافهين والمعدومين، وعلى التقدير الأول تثبت الحاجة إلى التمسك بالإطلاق في إثبات عموم الخطاب، فيعود البحث من جديد؛ إذ يقال: إذا كان الخطاب مختصاً بالمشافهين فإنه يكون مانعاً من الإطلاق، وأما على التقدير الثاني فالحاجة إلى البحث المذكور جلية. على أن الالتزام بالقرينة المذكورة دوري.

وتقريره: أننا إذا أردنا إثبات عموم الخطابات الشرعية استناداً إلى تجريد الخطاب من الخصوصيات فإنه يستلزم أن يتوقف عموم الخطاب على التجريد من الخصوصيات، والتجريد من الخصوصيات يتوقف على القول بشمول الخطاب للمعدومين، فيتوقف الشيء على نفسه.

وأما القرينة الثانية فلأن غاية ما أثبتته هو بقاء الأحكام الشرعية حجة على المعدومين لتبعتها للمصالح والمفاسد، وهو خروج عن حريم البحث؛



لأن حجية الأحكام متفق عليها من قبل الجميع حتى من القائلين باختصاص الخطاب بالحاضرين، ولكن النزاع الواقع بينهم في أن الخطابات الشرعية تختص بالحاضرين وحينئذ تشمل المعدومين بالضمان، أم هي تشمل الجميع بلا ضمان؟

على أن هذه القرينة تثبت عموم الحكم على مذهب العدلية، ولا تصلح دليلاً على التعميم على مذهب من أنكر تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

الثمرة الثالثة: تحديد موضوعات الأحكام الشرعية، فإنه على القول باختصاص الخطاب بالحاضرين تختص موضوعات الأحكام بالموضوعات في زمانهم، فينسد باب التوسعة في موضوعات الأحكام، فمثلاً في باب الديات نص الشرع على وجوب دفع ألف دينار في دية قتل النفس<sup>(١)</sup>.

فبناء على الاختصاص يتقيد الحكم بالدينار الذهبي المسكوك والذي يعادل وزنه (١٨) حبة، وبناء على العدم فيمكن التوسعة ليشمل الدينار الورقي وإن لم يكن مسكوكاً ذهبياً، باعتبار أنه يعادل الذهب في القيمة المخزونة محلياً أو عالمياً، وبذلك نعرف أننا في تحديد موضوعات الأحكام نقع بين ثلاث حالات:

الأولى: أن نعلم بوحدة موضوع الحكم عند الحاضرين والمعدومين فيراعى عند الجميع.

---

(١) الوسائل: ج ٢٩، الباب ١ من أبواب ديات النفس، ص ١٩٣، ح ٣٥٤٢٧.

والثانية: أن لا نعلم باختلاف الموضوع بينهم، فإن أمكن الفحص لمعرفة ذلك وجب بناء على وجوب الفحص في الموضوعات، وإن تعذر أو فحصنا ولم نصل تعيين الأخذ بالموضوع المحرز في زماننا.

والثالثة: أن نعلم باختلاف الموضوع، فالقائلون باختصاص الخطاب بالحاضرين يجب أن ينزلوا الدليل على الموضوع في زمانهم، والقائلون بعموم الخطاب الشامل للمعدومين أمكن التوسعة في موضوعات الأحكام للقريئة العقلية التي ذكرناها في الثمرة الأولى. نعم يستثنى منها صورة وقوع الاختلاف على نحو التباين مثل: (عدالة القاضي) فإنها في الشرع تعني الاستقامة على جادة الشرع بالإتيان بالواجبات الشرعية واجتناب المحرمات. أما في عرف المحاكم اليوم فتعني إعطاء صاحب الحق حقه، فإن إطلاق العدالة على الحاكم لا يميز له التصدي للقضاء استناداً إلى أدلة القضاء التي اشترطت العدالة بمعنى الاستقامة، وعلى هذا يظهر لهذه الثمرة - إن صحت - أثران مهمان:

أحدهما: الأخذ بالموضوعات المتجددة إذا لا تنافي الموضوعات في زمان التشريع.

ثانيهما: انفتاح باب التوسعة في الموضوعات المتجددة للأحكام عبر الزمان بالشرط المذكور.

## المطلب الثالث: في المانع العرفي

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في تعيين عنوان البحث وثماره

المراد بالمانع العرفي احتفاف الدليل العام بما يصلح أن يكون مانعاً من عمومته فيقع التعارض بين ظهورين: أحدهما: ظهور العام في العموم.

وثانيهما: ظهور ما يصلح مانعاً في الخصوص، فبأي منهما يؤخذ؟

وقد بحث الأعلام هذه المسألة تحت عنوان تعقب الضمير للعام<sup>(١)</sup>، وأدرجوها في بحث التخصيص من جهة إمكان تخصيص العام بالضمير الذي يعود إلى بعض أفراد العام، والظاهر أنهم أرادوا منه المثال لا الحصر كما صرح به غير واحد منهم<sup>(٢)</sup>، بل جعل بعضهم العنوان بنحو كلي بحيث يكون قاعدة كلية<sup>(٣)</sup>، وعلى هذا يمكن التوسعة في البحث ليشمل موارد عديدة يمكن أن تندرج في عنوان إمكان تخصيص العام وعدمه لم يبحثها الأصوليون بشكل مستقل، وإنما تعرضوا إلى بعض منها في المناسبات

(١) انظر المعالم: ص ١٩١؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٠٥.

(٢) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٠٧-٢٠٨؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣،

ص ١٨٣؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٤٥.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٣٧١.

الخاصة بنحو الاستطراد، أو بنحو التطبيقات، كما رتبوا عليها الآثار في الفقه في المناسبات الخاصة، نظير ترجيح ظاهر العام على ظاهر الخاص في بعض الموارد، وترجيح قوة الدليل اللبي على ظاهر اللفظ، وترجيح عود الاستثناء على جميع الجمل المعطوفة أو الجملة الأخيرة، ونحوها من الموارد التي تصلح أن تكون من صغريات هذا البحث، وجميعها ترجع في المآل إلى ضابطة واحدة وهي ترجيح ظهور العام عرفاً على غيره.

ومن هنا فإن المنهجية العلمية للبحث تستدعي أن نتعرض إلى كل هذه المسائل تحت عنوان جامع أسميناه الجامع العرفي، ونريد به المانع الظهوري الذي ندفع به احتمال التخصيص بسبب قوة ظهور العام، فيبقى العام على عمومته، والذي دعانا إلى هذه التوسعة أسباب:

أحدها: تصحيح عمل الأصوليين في البحث عن تعقب الضمير للعام ونحوه مع أنه بحث مصداقي جزئي، والبحث المصداقي ليس من شأن الأصولي؛ لما عرفت من أن ضابطة البحث الأصولي أن يبحث عن الكبريات الكلية التي تقع في قياس الاستنباط، ولا يصح بحثهم عن مثل هذه المسألة إلا بحملها على المثال لا الحصر.

ثانيها: ظهور الثمرة، فإن النتيجة في تعقب الضمير للعام قد تكون معلومة سواء كانت من ذات المسألة أو من الأدلة الأخرى القائمة على أن المطلقة الرجعية هي التي يصح رجوعها إلى الزوج، فالبحث فيها بشكل مستقل هنا لغو؛ لعدم وجود ثمرة فيه.

ومن هنا قال البعض: إن الذي سهل الخطب ووضح الأحكام ببركة الأخبار، فلا حاجة معه إلى التمسك بأصالة العموم في المطلقات<sup>(١)</sup>، وعلى هذا لا يظهر لهذا البحث ثمرة إلا بتوسعة البحث ليشمل غيرها من المصاديق.

ثالثها: إدراج جملة من المسائل الفرعية التي تجتمع تحت جامع واحد في البحث، وهذا يتوافق مع المنهجية العلمية التي تقتضي الشمول بدلاً من الإعراض عن بحثها لدعوى أنها بحوث جزئية، أو بحثها بشكل مستقل لا علاقة له بالبحث الأصولي، وقد عرفت أن هناك العديد من المسائل الفرعية التي تصلح أن تنضم تحت هذا الجامع يمكن بحثها هنا:

منها: تعميم الحكم الظاهر في ثبوته للنساء للرجال وبالعكس إلا ما دل الدليل على التخصيص مثل أحكام الحيض النفاس بالنسبة للمرأة، وأحكام الجهر في الصلاة الجهرية وحرمة لبس الذهب والحرير للرجال، وأما الأحكام التي ثبتت في حق أحدهما ولم نعلم باختصاصه به فهل تحمل على العموم أم على الخصوص كما في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup> فإنها ظاهرة في الاختصاص بالرجال، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾<sup>(٣)</sup> فإنها ظاهرة بالاختصاص بالنساء؛ وقد اختلفوا فيها

(١) نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٦١، هامش (١).

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٣٢.

على قولين، فذهب جماعة إلى العموم وادعوا عليه الإجماع<sup>(١)</sup>، وظاهر جماعة آخرين بل نسب إلى الأكثر القول بالخصوص، وقواه صاحب القوانين والشيخ عليه السلام كما في المطرح<sup>(٢)</sup> مدعين أن الإجماع على الاشتراك غير ثابت، لاسيما وأنه دليل لبي.

والكلام ذاته يجري في الأحكام المجعولة على الحر فيما إذا شككنا أنها تعم العبد أم لا؟ والمسألة في جوهرها تعود إلى تعارض الظهورين، ظهور اللفظ في الاختصاص وظهور أحكام الشريعة في عمومها لجميع المكلفين إلا ما خرج بالدليل، سواء نشأ هذا الدليل من عمومات أدلة الأحكام أم من مرتكزات المشرعة القائمة على عدم الفرق بين الرجل والمرأة إلا ما خرج، وكيف كان فهل نأخذ بعموم أحكام الشريعة هنا أم نخصصها بظاهر اللفظ؟

ومنها: تعميم الحكم برفع الأحكام عن الجاهلين بسبب الجهل استناداً إلى ظاهر أدلة البراءة الشرعية مثل: ﴿ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم﴾<sup>(٣)</sup> الظاهر في تعلق الرفع بذات الحكم بقريئة (ما) الموصولة في صدر الحديث. وعموم الرفع فيه ظاهر في عدم التخصيص

(١) القوانين: ج ١، ص ٢٤١.

(٢) القوانين: ج ١، ص ٢٤١؛ مطرح الأنظار: ج ٢، ص ٣٠٣.

(٣) التوحيد: ص ٤١٣، ح ٩؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،

ص ١٦٣، ح ٣٣٤٩٦.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣٢٧

بالجاهل القاصر أو المقصر، كما أنه ظاهر في عمومته حتى لصورة احتمال الضرر الذي يقضي العقل بلزوم الاحتياط فيه.

ونلاحظ هنا أن العقل قد يحتمل التخصيص في الحديث فيمنع من العمل بالبراءة في صورتين:

**الأولى:** صورة عدم العلم بالأحكام الناشئة من الجهل التقصيري، باعتبار أن المكلف صار سبباً لحجب العلم عن نفسه فيخرج عن دلالة الحديث؛ لأن نص الحديث يفيد رفع الحكم الذي حجبه الله عن العباد لا ما حجبه العباد عن أنفسهم.

**والثانية:** صورة احتمال الوقوع في الضرر بسبب العمل بالبراءة، فيقع التعارض بين قوة ظهور الحديث في العموم التي تشمل جميع صور الجهل والاحتمالات بما فيه هذان الاحتمالان، وبين ترجيح ظهور نسبة الحجب إلى الله سبحانه في التخصيص بالجهل القصوري، أو انصراف عموم الحديث إلى صورة عدم احتمال الضرر بسبب المانع العقلي.

**ومنها:** تعميم الحكم في رد كل حديث خالف كتاب الله سبحانه وإن أمكن توجيهه بمطابقته مع الكتاب من جهة أخرى؛ لاستظهار قوة الظهور في العموم بحيث تأبى عن التخصيص، فيكون استثناءً خاصاً من القاعدة المعروفة: (ما من عام إلا وقد خص) من قبيل الاستثناء من الاستثناء.

وتوضيحه: أن النصوص المتضافرة الدالة على أن كل ما يخالف كتاب الله فهو زخرف<sup>(١)</sup> ظاهرة في عدم قبولها للتخصيص حتى لو كانت الروايات الواردة عنهم عليهم السلام صحيحة وانطبق عليها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾<sup>(٢)</sup> وأمرنا بالأخذ بما جاءنا به في قوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾<sup>(٣)</sup> فلو وقع التعارض بين خبر يوافق ظواهر الكتاب من جهة وخبر آخر يوافق ظواهر الكتاب والسنة من جهة أخرى فإن الأحاديث المتقدمة تنفي إمكانية التعارض، وتوجب إسقاط كل ما يعارض الكتاب وإن وافق مضمونه مضمون آيات أخرى.

فمثلاً في البيع إذا كان العوضان متجانسين ربوين أي من قبيل المكيل والموزون وظهر عيب في أحدهما كالثمن مثلاً فإنه لا يجوز للبائع أن يطالب بالأرش، وإنما هو بين خيارين إما أن يرد المعاملة أو يمضيها ولا أرش له؛ لأن الأرش يستلزم الربا، والوجه في المنع من الأرش هو ترجيح حرمة الربا الثابتة في الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَا﴾<sup>(٤)</sup> على جواز الأرش الثابت بالسنة في روايات عديدة<sup>(٥)</sup>، مع أن النسبة بينهما هي العموم من

(١) المحاسن: ج ١، ص ٢٢١، ح ١٢٨؛ الكافي: ج ١، ص ٦٩، ح ٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ص ١١١، ح ٣٣٣٤٧.

(٢) سورة النجم: الآية ٣.

(٣) سورة الحشر: الآية ٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٥) الكافي: ج ٥، ص ٢٠٧، ح ٣؛ الوسائل: ج ١٨، الباب ١٦ من أبواب الخيار: ص ٣٠، ح ٢٣٠٦٨؛ جامع أحاديث الشيعة: ج ١٨، ص ١٠٧.



وجهه، والوجه في هذا الترجيح هو العمل بقوة ظهور الروايات الدالة على أن المخالفة للكتاب زخرف وباطل، وعدم تخصيصها بروايات الأرش كما ذهب إليه غير واحد من الأعلام<sup>(١)</sup>.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَبِعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾<sup>(٢)</sup> فإن العام هو المطلقات يشمل البائئات والرجعيات فيثبت وجوب التربص لجميعهن واستثناء الصغيرة وغير المدخول بها واليائس من العدة نشأ من دليل آخر.

بينما الضمير يختص بالأخيرة وهن الرجعيات فقط، فيقع التعارض بين أصلين أصالة العموم وأصالة التطابق بين الضمير والمرجع الذي يقتضي تخصيص العام بالرجعيات، وهو ما يعبر عنه بأصالة عدم الاستخدام أي استخدام ما يصلح للخصوص في العموم أو بالعكس، فالأخذ بكل واحد منها يوجب سقوط الآخر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾<sup>(٣)</sup> بعد قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾<sup>(٤)</sup> على ما ذكر<sup>(٥)</sup>، فإن الإيلاء في اللغة هو الحلف على ترك الوطء<sup>(٦)</sup>، إلا أن المقصود في الآية هو ترك وطء الزوجة الدائمة فقط؛

(١) انظر التنقيح في شرح المكاسب (للخوئي): ج ٣٩، ص ٢١٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٦.

(٥) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٠٦.

(٦) مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٥٩، (ول ي).

لأن ترك وطء الزوجة المنقطعة ليس بحرام، وحيث يقع التعارض بين عموم النساء الشامل للدائمة والمنقطعة، وبين ضمير الجمع في ﴿عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾ فإنه يختص بالزوجة التي يقع الطلاق عليها وهي الدائمة؛ لعدم وقوع الطلاق على المنقطعة، فيحصل التعارض بين الظهورين ظهور العام في العموم وظهور الضمير في الخصوص، وقد وقع الخلاف في حل هذا التعارض، فذهب جماعة إلى ترجيح عموم العام وذهب جماعة إلى ترجيح خصوص الخاص وتوقف آخرون ولكل وجه<sup>(١)</sup>.

ومنها: الموارد التي يقع فيها استثناء أو شرط أو وصف أو إشارة تصلح أن تعود على أكثر من مرجع سبقها، نظير الاستثناء المتعقب للجمع، كما في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup> فإن الآية وضعت ثلاث عقوبات على قاذف المحصنات وهي:

١- الجلد      ٢- عدم قبول شهادة      ٣- تفسيقه

والعقوبة الثانية سلطانية، بمعنى أن ترد شهادته ولو كان عادلاً، والعقوبة الثالثة تمنعه من الأحكام المشروطة بالعدالة كإمامة الصلاة والقضاء والفتيا ونحوها.

(١) انظر المعالم: ص ١٩١.

(٢) سورة النور: الآيتان: ٤-٥.

وقد اختلفوا في الاستثناء المتعقب لهذا الحكم العام وأنه يعود إلى العقوبة الثالثة أم الثانية والثالثة أم الجميع<sup>(١)</sup> ومرجع الخلاف إلى الظهور<sup>(٢)</sup>.  
ومثال: الوصف قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٣)</sup> فإن التحريم على المؤمنين فيه احتمالان:

أحدهما: الرجال؛ لانصراف المؤمنين إليهم فيدل على أن حرمة نكاح الزانية على الرجل دون المرأة، ولازمه الحكم بجواز أن تتزوج المؤمنة بالرجل الزاني<sup>(٤)</sup>.

وثانيهما: الرجال والنساء استناداً إلى قرينة الزانية والمشاركة الموجبة لحمل المؤمنين على الأعم من الرجال والنساء.

ونلاحظ من مجموع هذه الشواهد أن البحث يتسع للموارد المختلفة من تعارض الظهورين، إلا أن الأصوليين تعرضوا إلى مبحثين منها فقط، وهما مبحث تعقب الضمير للعام، ومبحث الاستثناء المتعقب للجمل، وأرادوا من الاثنين المثال لا الحصر.

ولعل النتائج التي يتوصل إليها منها يمكن تعميمها لغيرهما من المباحث بما يشكل قاعدة عامة، وهذا ما يتضح في الأمرين الثاني والثالث.

(١) انظر المعالم: ص ١٧٣.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٢٢، تفسير الآية ٤ من سورة النور.

(٣) سورة النور: الآية ٣.

(٤) انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٢٠، تفسير الآية ٣ من سورة النور.

## الأمر الثاني: في حكم تعقب الضمير للعام

قالوا لو تعقب الضمير الخاص للحكم العام فهل يبقى العام على عمومته، ويجب أن يتصرف في الضمير ويلتزم فيه بالاستخدام، بأن نوسع من معناه الخاص ليتطابق مع العام لضرورة تطابق الضمير مع المرجع في العموم والخصوص والتذكير والتأنيث ونحوهما؟ أم يتصرف في العام فنحمله على المعنى الخاص ونبقي الضمير على معناه الخاص؟ أم يقال ببقاء العام على عمومته تمسكاً بأصالة العموم؛ لأن المسألة تعود إلى الشك في المراد في مقابل أصالة عدم الاستخدام في الضمير الناشئة من الشك في أن الضمير استعمل في معناه أو استخدم فيه وأريد به الأوسع من معناه فترجع المسألة إلى الشك في الاستخدام فيتمسك بأصالة عدم لابقائه على ظهوره، ولازمه تعارض الأصلين أي أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام وتساقطهما والنتيجة هي الرجوع إلى الأصل العملي؟

وجوه بل أقوال، والنزاع الواقع بينهم فيها إذا كان للعام حكم يغير حكم الضمير كما في مثال الآية المباركة فإن المطلقات حكمهن التربص وأخذ العدة، وحكم الضمير العائد إلى بعض أفرادهن أحقية الأزواج بردهن، ونلاحظ هنا أن حكم العام مختص بالنساء وحكم الضمير مختص بالأزواج، فلذا يمكن أن يقع البحث في حل هذا التعارض، وأما إذا كان الجميع محكوماً بحكم واحد كما لو قيل: (المطلقات أزواجهن أحق بردهن) فلا نزاع بينهم في لزوم التخصيص بلا مخالف؛ لوضوح أن الوصف مخصص للعام بالتخصيص المتصل كما عرفت سابقاً.

وأثر النزاع يظهر في الحكم بوجود التبرص، فإنه إذا بقي العام على عمومه يحكم بوجود التبرص على جميع المطلقات بائنات كن أو رجعيات، وإذا بقي الضمير على خصوصه ورجح على ظهور العموم أمكن القول بأن الوجوب مختص بالرجعيات فقط رعاية للضمير العائد إليهن فقط، وكيف كان فالأقوال في المسألة عديدة:

**القول الأول:** ذهب إلى العمل بأصالة العموم في العام والتصرف في الضمير اختاره صاحب الفصول وحكاه عن الشيخ الطوسي ومتابعيه<sup>(١)</sup> كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري كما في المطارح، وتبعه صاحب الكفاية وجماعة قدست أسرارهم<sup>(٢)</sup>، واستدلوا له بوجوه:

**الوجه الأول:** ترجيح ظهور العموم على الخصوص؛ لأن أصالة الظهور في العام تامة من حيث وجود المقتضي وانعدام المانع، بخلاف أصالة ظهور الضمير في الخصوص استدل به صاحب الكفاية<sup>(٣)</sup>.

**وتوضيحه:** يتوقف على مقدمة وخلاصتها: أن دليل حجية الظواهر هو بناء العقلاء، وهو لبي فيلزم الأخذ فيه بالمقدار المتيقن، وهو صورة العلم بالمراد لا كيفية الإرادة، فإذا علم المراد وشك في أنه أريد على وجه الحقيقة أم المجاز فلا يصح التمسك بأصالة الظهور لإحراز أحد الطرفين:

(١) الفصول: ص ٢٤٧.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٠؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٨-٣٦٩؛ نهاية الأصول: ص ٣٢٣؛ الأصول: ج ٥، ص ٤٣؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٣٨٠.

(٣) كفاية الأصول: ص ٢٣٣.

مثلاً: إذا قال رأيت أسداً ولم نعلم المراد من لفظ (أسد) المعنى الحقيقي أي الحيوان المفترس أم المجازي وهو الرجل الشجاع فهنا استقر بناء العقلاء على أصالة الحقيقة.

وأما إذا علمنا بالمراد وأن المعنى هو الرجل الشجاع ولكن لا نعلم أن هذا هو معنى الأسد حقيقة أو مجازاً فإنه لا يوجد أصل عقلائي يثبت أحد الطرفين. نعم لو قلنا بأن الأصل في الاستعمال هو الحقيقة صح حمله على المعنى الحقيقي، إلا أن المفروض أنهم اتفقوا على أن الاستعمال أعم من الحقيقة فلا يمكن أن نحزر كيفية الإرادة من خلال الاستعمال، وهذا ما ينطبق فيما نحن فيه، ويمكن بيانه من جهتين:

**الأولى:** جهة الحقيقة والمجاز، بأن نقول إن إرادة الرجعيات من ضمير بعولتهن معلومة والشك في أن استعمال الضمير في الرجعيات على نحو الحقيقة فيوجب تخصيص مرجعه وهو المطلقات بالرجعيات فقط، أم على نحو المجاز فيكون المراد من مرجعه جميع المطلقات، إلا أن التجوز وقع في الضمير، وفي مثله لا تجري أصالة عدم الاستخدام في الضمير؛ لما عرفت من عدم استقرار بناء من العقلاء على إثبات كيفية الإرادة. بينما أصالة الظهور في العموم تامة وبلا مانع، فلذا يقدم ظهور العام على الضمير، ويحكم بوجود التربص على جميع المطلقات.

**الثانية:** جهة المقتضي والمانع، بأن نقول إن اللفظ ظاهر في العموم بلا كلام، ونشك في أن هذا الظهور الاستعمالي هو المراد الجدي أم لا؟ ومقتضى

القاعدة هو التطابق بين الإرادتين فيثبت العموم في المطلقات. هذا من حيث المقتضي ولا كلام فيه.

وإنما الكلام في المانع منه، وما يصلح أن يكون مانعاً هو الضمير، وبعد التأمل لا يصلح مانعاً؛ لأننا نعلم بأن حق الرجوع مختص بالرجعية لا البائنة فتسقط أصالة عدم الاستخدام؛ لأن الأصل يجري في صورة الشك وقد فرضنا وجود العلم برجوع الضمير لرجعيات فيتتفي موضوع أصالة عدم الاستخدام.

ونلاحظ هنا أن أصالة العموم تبقى بلا معارض للحكم بوجوب التربص على جميع المطلقات، ونخصص جواز الرجوع بالرجعيات فقط تمسكاً بأصالة العموم، وربما يدعى وجود مانع آخر غير أصالة عدم الاستخدام، وهو وجود ما يصلح للقرينة المانعة من الظهور.

وتوضيح ذلك: أن المتيقن من بناء العقلاء وإن كان هو اتباع الظهور في تعيين المراد، وأن العام ظاهر في عمومه، إلا أن وجود الضمير العائد على بعض أفراده يصلح أن يكون قرينة على التخصيص، وحينئذ يختل الظهور، بل لم ينعقد للعام ظهور أصلاً، يحكم عليه بالإجمال، ولازمه التمسك بالأصول العملية.

لكنك ترى أن الإشكال إنما يرد على البيان الأول لا الثاني؛ لأننا إذا علمنا بأن مرجع الضمير هو الرجعيات فقط علمنا حدود دلالتها، وحينئذ لا يصلح أن يخل بعموم العام.

الوجه الثاني: ما أفاده الميرزا النائيني رحمته وتبعه بعض تلامذته كما يظهر من تقريراتهما، وهو مبتن على إثبات التطابق بين المرجع والضمير فينتفي الاستخدام، ولا يبقى مورد لجريان أصالة عدمه، ولازمه بقاء العام بلا معارض فيتمسك به <sup>(١)</sup>.

وتقريره: أن ضرورة التطابق بين المرجع والضمير تستدعي التصرف في أحدهما أي العام والضمير، فيدور البحث بين التمسك بأصالة العموم والتصرف في الضمير باستخدامه في الأعم من الرجعيات والبائئات، وبين التمسك بأصالة عدم الاستخدام، وبالتالي نقيد المطلقات بالرجعيات. هذا بحسب ظاهر الأمر، وبعد التدقيق نجد أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري لانتفاء الاستخدام، فتبقى أصالة العموم بلا معارض. ويمكن بيان انتفاء الاستخدام من عدة لحاظات:

الأول: أن نلاحظ المرجع ونقول إن إطلاق المطلقات على الرجعيات من النساء حقيقي فيثبت التطابق بينه وبين الضمير، ويبطل الاستخدام.

وتوضيحه: أن الاستخدام في الضمير مبتن على القول بأن العام المخصص مجاز في أفرادها، وأما على القول بأنه حقيقة فلا يستلزم استخداماً؛ لأنه يتوقف على وجود المغايرة بين المرجع والضمير، فإذا انتفت المغايرة انتفى الاستخدام أيضاً.

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٥٤؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٤؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٥٨-٣٥٩.



والوجه في عدم المغايرة هو ما ثبت في محله من أن لفظ المطلقات موضوع للطبيعة، وأما العموم فيستفاد من دليل الحكمة، وعليه فإن إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة على بعض أفرادها إطلاق حقيقي لا مجازي، ويكون إطلاق المطلقات على الرجعيات إطلاقاً حقيقياً، وهو ما استعمل فيه الضمير أيضاً، فيثبت التطابق بين المرجع والضمير، وينتفي الاستخدام، ولا يبقى موضوع لأصالة عدم الاستخدام حتى يصلح لمعارضة العام.

وقد أشكلوا عليه بأنه مبني على مخالفة الظهور؛ لأن الظاهر من العام هو عموم أفراد، وظاهر الضمير بل صريحه عوده على بعض الأفراد، فيلزم الاستخدام على القول بأن العام المخصص حقيقة<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: أن لزوم الاستخدام لا يتوقف على القول بالمجاز، بل على المغايرة بين المرجع والضمير وهو متقرر.

الثاني: أن نلاحظ استعمال الضمير ونقول بأن الضمير استعمل في عموم المطلقات، فيثبت التطابق بينه وبين المرجع وينتفي الاستخدام.

وتوضيحه: أن القول بعود الضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾<sup>(٢)</sup> إلى عموم المطلقات بلا مانع، إلا أننا استفدنا اختصاص جواز الرجوع بالرجعيات فقط من الأدلة الخارجية لا من ذات الآية حتى يلزم الاستخدام، وعليه فإن الضمير في الآية يطابق المرجع، ومع المطابقة ينتفي الاستخدام.

(١) انظر الأصول: ج ٥، ص ٤٤؛ آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٧٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

ويمكن القول بأن هذا اللحاظ لا يجدي في إثبات المدعى للزوم التطابق بين الحكم والموضوع، كما هو الحال في الموضوع والمحمول<sup>(١)</sup>، فحتى إذا ثبت اختصاص جواز الرجوع بالرجعيات بالأدلة الخارجية فإنه يكشف عن أن المراد من المطلقات هو الرجعيات أيضاً ثبوتاً، فإذا ثبت أن الحكم خاص وجب أن يكون موضوعه كذلك؛ لأن الحكم يتبع الموضوع، وإثبات التطابق في الآية من حيث اللفظ لا يثبت التطابق من حيث المعنى، وحيث لا مناص من ارتكاب الاستخدام ويقع التعارض من جديد.

الثالث: أن نلاحظ الأصل المدعى جريانه هنا، وهو أصالة عدم الاستخدام، والحال أنه لا يجري لأنه من الأصول العقلائية التي تجري عند الشك في المراد، وهو غير متحقق؛ لأننا نعلم أن المراد من الضمير هو المطلقات الرجعيات، ومع العلم لا تجري الأصالة المذكورة، فيبقى العام على عمومته بلا منازع.

كما لا يخل بظهوره في العموم احتمال التخصيص الناشئ من وجود الضمير، فيكون من قبيل احتمال قرينته على عدم إرادة العموم، والاحتمال منتف بوجود العلم بالمراد من الضمير.

ويمكن مناقشته من جهة أن العلم بالمراد من الضمير ناشئة من ظهوره في المعنى الخاص، ومع الظهور نحتمل أن لا يكون عموم العام مراداً؛ لاحتمال أن يكون الضمير مخصصاً له، وحيث يعود التعارض من جديد.

(١) انظر الأصول: ج ٥، ص ٤٥.

الوجه الثالث: ما أفاده الشيخ الانصاري رحمته الله كما في المطرح<sup>(١)</sup>، واختاره صاحب الفصول<sup>(٢)</sup> والسيد البروجردي على ما حكى والسيد الحكيم قدست أسرارهم<sup>(٣)</sup>، وهو مبني على ترجيح أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام بالتقدم الرتبي، ويمكن تقريره ببيانين:

**البيان الأول:** أن نقول إن التعارض بين الأصلين ناشئ من التكافؤ بينهما؛ لأن الأصل لا يجري إلا في مورد الشك، وإذا أعملنا النظر لا نجد بين الأصلين تكافؤاً، بل الشك في أحدهما ناشئ من الشك في الآخر، فالعلاقة بينهما سببية ومسببية، وإذا جرى الأصل في السبب وجب التصرف في المسبب، وفيما نحن فيه كذلك، فإن الشك في الاستخدام في الضمير ناشئ من الشك في عموم العام؛ بداهة أن الشك في أن العام أريد منه جميع أفراد أم بعضها صار سبباً للشك في أن الضمير استخدم أم لا؟ فلو انتفى الشك بواسطة أصالة العموم ينتفي الشك في الاستخدام أيضاً؛ لحصول العام به، وبعد معالجة الشك فيه بالأصل يتعين التصرف في الضمير بالاستخدام؛ لأن المسألة محصورة بينهما.

**البيان الثاني:** أن نقول إن التعارض واقع بين الظهورين، وأصالة الظهور في العام مقدمة على أصالة الظهور في الضمير؛ لأن التصرف في العام يستلزم التصرف في الضمير أيضاً؛ لأنه تابع للمرجع، بينما التصرف

(١) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٠.

(٢) الفصول: ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٣) انظر الأصول: ج ٥، ص ٤٣؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٥٢٩.

في الضمير لا يستلزم التصرف في العام، وعليه فإن التصرف في الضمير معلوم فلا مجال للتمسك بأصالة الظهور فيه، بينما التصرف في العام مشكوك فيمكن التمسك فيه بأصالة الظهور، ويرتفع التعارض.

ونلاحظ أن هذا الوجه يتوافق مع قواعد الجمع والترجيح بين الأدلة من جهات:

أحدها: حكم العقل، فإن العقل يقضي بلزوم ترجيح الأصل السببي على المسببي في العمل، ولو بمثل إجراء الأصل فيه، فإجراء أصالة العموم في طرف العام يثبت العموم في المرجع، ولازم العموم العلم بوقوع الاستخدام في الضمير؛ لإحراز التطابق بينه وبين مرجعه، ومع العلم بالاستخدام لا يبقى مورد لإجراء أصالة عدم الاستخدام حتى يصلح لمعارضة أصالة العموم.

ثانيها: فهم العرف، فإن العرف يرى قوة ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الضمير في الخصوص؛ لأن دلالة العام على العموم وضعية، بخلاف خصوصية الضمير فإنها ناشئة من الاستعمال؛ لأن الضمير لم يوضع للعام ولا للخاص، بل للتبعية والرجوع إلى مرجعه، فالحكم بأنه عام أو خاص يعود إلى ملاحظة مرجعه، فإن كان عاماً كان الضمير كذلك، وإن كان خاصاً كان الضمير كذلك، والعرف إذا لاحظ قوة ظهور العام في العموم يحكم بلزوم مطابقة الضمير له، والمطابقة لا تحصل إلا بالاستخدام، فتنتفي المعارضة، وتبقى أصالة العموم هي الحاكمة.

إن قلت: يمكن قلب الدليل بأن نأخذ بظاهر الضمير المقتضي لمطابقتها للمرجع، وذلك يعين التصرف في العام بالتخصيص، ويبقى الضمير بلا استخدام، فتكون أصالة عدم الاستخدام حاکمة على العام ومخصصة له.

قلت: لا يمكن ذلك؛ لما عرفت غير مرة أن الأصل يجري في موارد الشك في المراد ولا يوجد شك من ناحية الضمير؛ لعلمنا برجوعه إلى البعض وهن الرجعيات، وإنما الشك في كيفية استعماله وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز، وقد عرفت أن الأصل لا يثبت كيفية الاستعمال وإنما يثبت المراد، بخلاف العام فإن الشك فيه يرجع إلى الشك في المراد، فالمقتضي لجريان الأصل فيه موجود والمانع منه مفقود، بخلاف الضمير.

ثالثها: ما أفاده صاحب الفصول عليه السلام.

وخلصته (بتوضيح): أن القاعدة عند الأصوليين لدى معارضة العام والخاص ترجيح التخصيص، والتخصيص كما يكون بالإخراج الحكمي كما في الاستثناء في مثل قولهم: (أكرم العلماء إلاّ الفساق) يكون بتخصيص المعنى العام في الخاص، فيكون مستعملاً فيه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾<sup>(١)</sup> فإن ضمير الجمع وإن كان عاماً إلاّ أنه أريد به الخاص وهم أهل الزوجين على قول، والقاضي الذي يترافع الزوجان إليه على قول آخر<sup>(٢)</sup>، والتضييق في معنى الضمير هو نوع تخصيص.

(١) سورة النساء: الآية ٣٥.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٨١، تفسير الآية المزبورة.

وفيما نحن فيه كذلك، فإن الضمير الراجع إلى العام ظاهر في عوده إلى مجموع أفرادهِ، فإذا قصرناه على بعض الأفراد كان تخصيصاً له، ولا ريب في رجحان التخصيص على بقية وجوه التصرف؛ لغلبة وقوعه وكثرة تداوله في الأدلة الشرعية، بخلاف ما عداه كالتصرف في العام وحمله على خلاف ظهوره مثلاً<sup>(١)</sup>، وعليه فإذا ثبت رجحان التخصيص في الضمير يبقى العام بلا معارض فيكون هو الحاكم.

ويمكن مناقشته من وجوه<sup>(٢)</sup> أهمها الخروج عن الاصطلاح الأصولي في التخصيص، فإن ما اتفقت عليه الكلمة بينهم هو أن التخصيص يطلق على الإخراج الحكمي، وأما التخصيص بالمعنى المذكور فهو ليس بتخصيص حقيقة عند الأصوليين، ولو أسماه صاحب الفصول<sup>عليه السلام</sup> تخصيصاً فهو من باب المجاز. نعم قد يسمى تخصيصاً في اللغة أو العرف إلا أنه غير معني بالبحث الأصولي. نعم لو أدخله في باب الحقيقة والمجاز كان أولى، بأن يقول إن الضمير موضوع لأجل العود إلى مرجعه، وحيث إن مرجع الضمير في الآية عام كان كذلك، فإذا أريد منه المعنى الخاص كان مجازاً، وإذا دار الأمر بين التصرف في العام الظاهر في العموم وفي الضمير الظاهر في الخصوص كان التصرف في الضمير أولى؛ لأن ظهوره في الخصوص مجازي، فيكون أضعف من ظهور العام لأنه حقيقي فتأمل.

(١) انظر الفصول: ص ٢٤٧-٢٤٨، (بتصرف).

(٢) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٢.

وأما ما أفاده الشيخ عليه السلام ففيه أكثر من مناقشة:

المناقشة الأولى: أن ترجيح الأصل السببي على المسببي متفرع عن وقوع التعارض، ولا تعارض بينهما، لأن الآية المباركة ظاهرة في عود الضمير على عموم المطلقات، فالظهور فيها واحد وهو ظهور العام وظهور الضمير في العموم، إلا أن قيام الدليل الخارجي على أن حكم الرجوع مختص بالرجعيات دلنا على أن المراد من الضمير ليس معناه العام، بل الخاص، ومعه لا نحتاج إلى التصرف في العام، بل التصرف يتحتم في الضمير؛ لقيام الدليل لا لترجيح أصالة العموم عليه.

والمناقشة الثانية: أن قلب الدليل ممكن بالقول بترجيح أصالة عدم الاستخدام على أصالة العموم بأن نقول: إن الآية لها ظهور واحد، والضمير يعود على تمام مرجعه فيكون عاماً أيضاً، وكما أن الشك في العموم يعود إلى الشك في المراد كذلك الشك في الضمير فإنه يعود إلى الشك في المراد، وحينئذ تجري أصالة عدم الاستخدام؛ لأن قيام الدليل على أن الرجعية يجوز الرجوع إليها فقط دون البائنة يكون مخصصاً للآية، ويصلح أن يكون مخصصاً للعام وهو المرجع، ويصلح أن يكون مخصصاً للضمير بما يوجب الاستخدام فيه ليطابق العام، وحيث إن نسبة الدليل إليهما على حد سواء فإن الشك في الاثنين يعود إلى الشك في المراد، ولازمه بقاء التعارض على حاله فتأمل.

القول الثاني: ذهب إلى العمل بأصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم. اختاره جماعة منهم السيد الخوئي عليه السلام كما في تقريراته، وتبعه بعض تلامذته.

وخلصته (بتوضيح): أن للآية ظهورين أحدهما للعام والآخر للضمير، ولا يمكن التحفظ على كليهما، فلا بد من رفع اليد عن أحدهما؛ لأن المطلقات ظاهر في العموم، كما أن الظاهر هو المطابقة بين الضمير في بعولتهن ومرجعه وهو (المطلقات)، والواجب هنا تقديم ظهور الضمير على ظهور العام فنأخذ بأصالة عدم الاستخدام، ونتصرف في العموم؛ لأن أصالة عدم الاستخدام محفوفة بقريئة تقتضي تقدمها على أصالة العموم، والقريئة هي الارتكاز العرفي، فإن العرف يقدمون أصالة عدم الاستخدام هنا، ويرفعون اليد عن أصالة العموم.

والوجه في هذا الترجيح هو فهم العرف أن الظهور السياقي للكلام الناظر إلى الضمير والمرجع معاً راجح على الظهور اللفظي الناشئ من الجمع المحلّ الظاهر في العموم رعاية لقريئة البعولة التي لا تطلق إلا على الزوج الذي له حق الرجوع دون البائن، فإذا لاحظ العرف هذه القريئة رأى أن الظهور الناشئ من مجموع الجملة أقوى من ظهور العام في العموم، ومن هنا يحملون اللفظ على المعنى المجازي إذا أفاده سياق الكلام، ولا يحملونه على المعنى الحقيقي بالرغم من إمكان العمل بأصالة الحقيقة لدى التعارض.

فمثلاً في قول المتكلم: (رأيت أسدً وضربته) فإنه يدور الأمر بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للأسد، وأصالة عدم الاستخدام في الضمير توجب حمل الأسد على المعنى المجازي دون الحقيقي؛ لأن الضرب المتعلق في الخطاب قريئة على أن المراد هو الرجل الشجاع، فيترجح هذا المعنى في



أذهان العرف بالرغم من وجود أصل آخر معارض لأصالة عدم الاستخدام وهو أصالة الحقيقة.

والحاصل: أن أصالة عدم الاستخدام تتقدم بنظر العرف على أصالة العموم فيما إذا دار الأمر بينهما<sup>(١)</sup>، وبهذا يظهر أن البحث ليس من قبيل الشك في المراد حتى يقال بأن أصالة عدم الاستخدام لا تجري في الضمير، بحجة أننا نعلم المراد منه، ومع العلم لا يجري الأصل، وإنما البحث في تعارض الظهورين وترجيح أحدهما على الآخر، ويمكن أن يناقش من جهات:

**الأولى:** أن ما أفاده عليه السلام مبني على دعوى وجود ارتكاز عرفي يوجب تقديم أصالة عدم الاستخدام على أصالة العموم، وهي دعوى استظهارية وجدانية لا يمكن إثباتها بالبرهان، فتكون عهدها على مدعيها، بل يمكن ردها بواسطة أصالة الظهور العقلية؛ لأن العقلاء يعدون الظهور السياقي أضعف من الظهور اللفظي الناشئ من الوضع، لاسيما في مثل الجمع المحلّي الذي لا يرفع اليد عن عمومه إلاّ بدليل قاطع، وفي محل البحث لم نعلم بإرادة عدم العموم منه، وغاية ما هنالك أن تعقب الضمير به أورث الشك باحتمال التخصيص، فينتفي بواسطة أصالة العموم.

**الثانية:** أن ما أفاده عليه السلام مبني على القول بأن الظهور السياقي قرينة على سقوط أصالة العموم، فيعود التعارض من جديد مع إمكان قلب المدعى،

(١) المحاضرات: ج٤٦، ص٤٤٦؛ المباحث الأصولية: ج٦، ص٤٦٥؛ آراؤنا في

أصول الفقه: ج١، ص٣٧٧؛ درر الفوائد: ج١، ص٢٢٧.

فيقال بأن أصالة العموم يمكن أن تكون قرينة على سقوط الظهور السياقي، ولا أقل من وقوع التردد والشك في رجحان أي منهما على الآخر، وحينئذ يمكن أن يقال بأن العرف يحكم برجحان أصالة العموم لقوة ظهوره، أو لأن دلالة العام على العموم أصيلة بخلاف ظهور الضمير فإنه تابع لا أصيل.

**الثالثة:** أن المثال الذي ذكره هـ لإسناد ما أفاده لا يصلح للإثبات لأنه أخص، وما أفاده يتوافق مع القول بأن أصالة الحقيقة من صغريات أصالة الظهور العقلاني، وأما على القول باعتبارها من باب التعبد فإنه يمكن القول بترجيح أصالة الحقيقة على المجاز لدى الشك.

على أن تطبيق البحث على الحقيقة والمجاز غير ظاهر؛ لأن عدم حمل اللفظ على المجاز في المثال أمر لا بد منه؛ إذ لو حملنا الأسد على الحيوان المفترس للزم بقاء الضمير بلا مرجع، بخلاف الآية المباركة فإنه يمكن أن يعود الضمير على بعض المرجع، فالتعارض في الآية متصور بخلاف المثال. والنتيجة عدم تمامية ما أفاده هـ.

**القول الثالث:** هو التعارض وسقوط الأصلين معاً، ثم الرجوع إلى الأصول العملية. ذهب إليه غير واحد، ولعله ظاهر صاحب الكفاية هـ في خاتمة كلامه<sup>(١)</sup>، والمحقق العراقي هـ على تأمل فيه لعدم وضوح ما التزم به<sup>(٢)</sup>، والوجه فيه ظاهر، ويمكن مناقشته من جهة أخصيته من المدعى؛ لأن

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢٣٣.

(٢) انظر نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٤٣-٥٤٤.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣٤٧

الحكم بالتساقط بصورة عامة غير ظاهر، فإن التساقط فرع تكافؤ الظهور في الأصلين مع أنه لا تكافؤ دائم بينهما.

وتوضيح ذلك: أن الضمير العائد على بعض العام تارة يكون منفصلاً وتارة يكون متصلاً، فإن كان من قبيل الأول فإنه لا يمنع من ظهور العام ولا يخصه؛ لما عرفت من أن المخصص المنفصل لا يمنع من ظهور العام، وفي مورد الشك يعمل بأصالة العموم فيه؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، ولو قيل بأن وجود الضمير العائد على البعض يصلح قرينة على المراد الجدي فإنه يقال: مجرد وجود الاحتمال لا يمنع من التمسك؛ لأصالة التطابق بين الإرادتين الاستعمالية والجديّة، فإن الأصول العقلائية لا يرفع اليد عنها بمجرد الشك أو الاحتمال.

وفي المخصص المتصل فإن احتمال التخصيص يخل بالظهور؛ لاحتمال أن يكون قرينة مانعة، وفيه لا مناص من القول بإجمال العام، ولا مخرج من هذا الإجمال إلا بالتمسك بالأصول العملية. اختار هذا التفصيل السيد الأستاذ أعلى الله مقامه<sup>(١)</sup>، وعليه فإن إطلاق القول بالتساقط قابل للتأمل.

نعم يمكن أن يتمسك بأصالة العموم حتى في الضمير المتصل؛ لأن ضرورة المطابقة بين المرجع والضمير توجب حمل الضمير على معنى العام، واستفادة عوده على بعض أفراده لم ينشأ من ظهور الكلام ولا من قيوده حتى يقال بالإجمال، وإنما من الأدلة الخارجية، وعليه فإن الحكم في الضمير

---

(١) الأصول: ج ٥، ص ٤٣.

المتصل والمنفصل واحد، ولا مناص من القول بترجيح أصالة العموم،  
ومعها لا تصل النوبة إلى التعارض والأصول العملية.

## القول الفصل وحل النزاع

ويمكن معالجة النزاع الواقع بين الأقوال وإرجاع الخلاف بينهم إلى  
الخلاف اللفظي لا الحقيقي، وتقرير ذلك يتوقف على بيان مقدمات:

الأولى: أن القاعدة المتسالم عليها عند الأدباء والأصوليين والفقهاء هي  
أن الضمائر تعد من التوابع؛ لأن الضمير يقوم مقام الاسم الظاهر، ويأخذ  
حالاته في المعنى والحكم<sup>(١)</sup>، ومن هنا يتسم الضمير بخصوصيتين:

إحدهما: أنه متأخر رتبة عن الاسم.

وثانيهما: وجوب مطابقتها للاسم ولحوقه به.

ولا يختلف الحال في هاتين الخصوصيتين بين الوضع والاستعمال ما لم  
تكن القرينة على العكس.

الثانية: أن الأصل في ظهور الجملة المتضمنة للاسم الظاهر والضمير  
هو عود الضمير على الاسم الظاهر، وعليه ينبغي أن يلحظ ظهور الاسم  
أولاً حتى يحكم على الضمير، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا بالقرينة  
القاطعة، فإن احتفاف الضمير بالقرينة من عود الضمير إلى تمام الاسم  
يوجب تضييق معنى الاسم؛ لأن حكم الضمير في هذه الصورة سيكون  
حكم سائر القرائن المحتفة بالكلام.

---

(١) انظر جامع الدروس العربية: ج ١، ص ١٢٥.

الثالثة: أن الضمير الوارد في الآية أي قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ معلوم المراد وهو المطلقات الرجعيات، سواء نشأ هذا العلم من الأدلة الخارجية كالأيات والروايات الدالة على أن حق الرجوع مختص بالمطلقات الرجعيات، أو من لفظ (البعولة) باعتبار أن صدق اللفظ يتوقف على بقاء عنوان الزوجية، وهذا لا يتحقق إلاّ فيمن يجوز له الرجوع إلى زوجته؛ لوضوح أن الطلاق البائن ينفي اسم البعولة عن الزوج؛ لانتفاء الزوجية بينهما، والأسماء تدور مدار العناوين.

وعليه فإن قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾<sup>(١)</sup> لا يخلو من إشارة إلى أن النكاح لا زال باقياً وإن وقع الطلاق<sup>(٢)</sup>.

والخلاصة: أن الضمير في الآية المباركة معلوم المراد من جهة العلم بأن المقصود به هو المطلقات الرجعيات لا البائئات، سواء علمنا بالمراد من القرينة الخارجية أو القرينة الداخلية.

الرابعة: أننا إذ علمنا بالمراد من الضمير فلا مناص من التخصيص، وحمل العام على مقتضاه؛ لما هو مقرر عندهم من أن القرينة تمنع من ظهور العام وتفيد من إطلاق المطلق.

وعليه فإن (المطلقات) وإن كان في نفسه ظاهراً في العموم، إلاّ أنه مع ملاحظة دلالة الضمير على المعنى الخاص لا يبقى ظهور في العموم حتى

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) انظر مقتنيات الدرر: ج ١، ص ٧٠، تفسير الآية المزبورة.

يتمسك بأصالة العموم أو بأصالة عدم الاستخدام؛ بداهة أن الأصل يجري حين الشك ولا شك في المقام، وهو خروج عن محل البحث؛ لأن الكلام في الضمير الذي لا نعلم المراد منه واحتملنا أن يكون خاصاً ويصح أن يكون مخصصاً، وحينئذ يصح افتراض وقوع الاستخدام فيه، وأما في صورة العلم بأنه خاص فإنه يحمل على الخصوصية بلا منازع.

الخامسة: أن الملحوظ في كلمات الأعلام المتقدمة وقوع بعض الاضطراب، فبعضهم نظر إلى الضمير من جهة أنه معلوم المراد، ولذا تمسك بأصالة العموم وقدمها على أصالة عدم الاستخدام، وبعضهم نظر إلى عدم العلم بالمراد فقدم أصالة عدم الاستخدام استناداً للظهور السياقي وبعضهم لاحظ التكافؤ في الظهور وقال بالتساقط.

ونلاحظ من هذا أن اختلاف الأقوال ناشئ من اختلاف جهة البحث، فالنزاع بينهم صغروي لا كبروي؛ بداهة أن القول الأول ناظر إلى العلم بالمراد من الضمير من الأدلة، فلذا لا يمكنه التمسك بأصالة عدم الاستخدام، وإنما يبقى العام عنده بلا معارض، ولا مناص من التمسك به، فلذا يحكم بوجود التربص على البائنة والرجعية معاً.

بينما أصحاب القول الثاني والثالث ناظرون إلى الجهل بالمراد من الضمير، ولازم الجهل إمكان التمسك بأصالة عدم الاستخدام وترجيحه على العام؛ لوجود مرجح عرفي، أو وقوع التعارض بناء على عدم وجود المرجح، وعلى كل تقدير فإن النزاع بينهم لم يقع من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين.

هذا في الخلاف بين القولين الثاني والثالث وبين القول الأول، وأما الخلاف بين القول الثاني والثالث فيرجع إلى جهة واحدة، إلا أنه مبني على دعوى وجود قرينة عرفية توجب الترجيح، وهذا أيضاً نزاع صغروي لا كبروي، إلا أن الصواب هو وجوب الرجوع إلى الظهور العرفي عند تجرد الضمير عن القرينة الداخلية والخارجية الدالة على المراد منه، والقاعدة فيه تقتضي حمله على المطابقة مع العام؛ لما عرفته سابقاً من أن الضمير تابع والعام متبوع، ومعه لا يبقى مجال لأصالة عدم الاستخدام، كما لا حاجة معه إلى التمسك بأصالة العموم، بل يحمل اللفظ العام على مدلوله المطابقي، ويحمل الضمير على هذا المدلول بلا منازعة؛ للزوم مطابقة الضمير للمرجع، وبهذا يظهر أن التمثيل بالآية المباركة للمطلب غير صحيح؛ لأننا افترضنا أن ضمير (بعولتهن) معلوم المراد.

ولعل من هنا صرح بعضهم بعدم وجود شاهد على المطلب من القرآن، وانكر البعض الثمرة الفقهية له<sup>(١)</sup>، ويمكن التمثيل له بقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

بتقريب: أن الرجال جمع محلي باللام وكذا النساء فيفيدان العموم، إلا أن الضمير في بعضهم يحتمل أن يعود على الجنس وهو عموم الرجال، فيدل على قيمومة جنس الرجال على جنس النساء بالتفضيل العقلي والجسمي

(١) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٤٥٠؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٣٧؛ نتائج الأفكار:

ج ٢، ص ٣٦١، هامش (١).

(٢) سورة النساء: الآية ٣٤.

والإنفاق كما ذكره مشهور المفسرين<sup>(١)</sup>، ولعل هذا هو الظهور السياقي للآية المستفاد من قوله ﴿قَوَّامُونَ﴾ الظاهر في الحكم الدائم.

ويحتمل أن يعود على الصنف وهو كل ما كان أفضل في قدراته العقلية والمالية، فيدل على أن المرأة يمكن أن تكون قوامة على الرجل إذا توفر الشرطان فكانت أفضل في طاقتها العقلية، وقامت بالإنفاق، ولعله يستفاد من الظهور الوضعي، فإن كلمة (بعض) موضوعة للخصوص في مقابل (الكل) الموضوع للعموم<sup>(٢)</sup>، فيحتمل أن يكون المراد أن بعض الرجال قوامون على بعض النساء لا جنس الرجال، وإلا لقال (بما فضلهم عليهن) ونحوه، وهذا ما يتوافق مع العموم الاستغراقي الذي ينحل حكمه إلى أفراده.

وعليه يكون معنى الآية أن كل من كان أفضل في طاقاته الذاتية وإمكانياته المالية كان هو القوام رجلاً كان أو امرأة، وعليه يقع التعارض بين العموم في صدر الآية الدال على أن جنس الرجال قوامون على النساء وبين الخصوص في الضمير المتصل بالبعض، فيدور الأمر بين أن نتمسك بأصالة العموم في الرجال والنساء، ولازمه أن نستخدم الضمير ونحمله على المعنى العام أيضاً؛ لضرورة التطابق بين المرجع والضمير، وبين أن نبقى الضمير على معناه الخاص ونتصرف في عموم العام.

---

(١) مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٩؛ الميزان: ص ٣٥١؛ الكشاف: ج ١، ص ٤٤٢؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٤، ص ٧٧.

(٢) انظر معجم الفروق اللغوية: ص ١٠٣، الرقم (٤١٠).



ولكن بما أن المرجع في هذه المسألة هو الظهور فإن المتبادر من الآية هو تعليق الحكم على جنس الرجال لا على أفرادهم، ولازمه التمسك بعموم العام وإرجاع الضمير إليه، ومن هنا لم يناقش أحد من المفسرين في إرجاع الضمير على العام كما لم يختلف أحد من الفقهاء في حمل الحكم بالقيومية لعموم الرجال على عموم النساء، فتأمل.

### الأمر الثالث: في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة

عبر صاحب الكفاية عليه السلام وجمع ممن تأخر عنه عن العنوان بالاستثناء المتعقب للجمل المتعددة<sup>(١)</sup>، ومن قبلهم الشيخ والعلامة عليهما السلام في العدة والنهية<sup>(٢)</sup>، وهو غير دقيق وإن كان المراد منه معلوماً، وذلك لأن قيد التعدد للجمل زائد لدلالة الجمع في الجمل عليه، كما أن وجود العطف بينها يوجب التردد في عود الاستثناء إلى أي منها، كما في قول المولى: (قلد العلماء)، و: (أطعم الفقراء)، و: (اكس العراة إلا الفاسق) إذ لولا العطف لأمكن ارتفاع التردد، كما لو كانت الجمل متباينة، فإن كل استثناء يعود على متبوعه كما في قوله: (قلد العلماء)، (أطعم الفقهاء)، (اكس العراة إلا الفاسق).

(١) كفاية الأصول: ص ٢٣٤؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٤٠؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٤؛ الأصول: ج ٥، ص ٥٠؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٣٩٤.

(٢) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٢٠؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٦٠؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣٠٤.

ولا يخفى أن مرادهم من الجمل هو كل موضوع يمكن أن يتعلق به الحكم في جملة كان أم غيرها، كما إذا قال أطمع محمداً وعلياً وحسناً إلاّ فيما خالف الأدب كما صرح به بعضهم<sup>(١)</sup>.

ويشترط في محل البحث أن يكون الاستثناء قابلاً للعود على جميع الجمل، وإلاّ خرج عن حريم النزاع، كما لو قال: (قلد العلماء) و: (أطمع الاتقياء) و: (أكرم الصلحاء إلاّ الجهال) فإن الاستثناء لا يصح عوده على الجملة الأولى جزماً؛ لخروج العالم عن الجاهل خروجاً موضوعياً، ومثله يقال لو قامت قرينة على البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾<sup>(٢)</sup> فإن الاستثناء مختص بالدية بلا ريب؛ لأن الاعتاق لا تقع عليه الصدقة؛ لكونه من حق الله سبحانه كفارة عن القتل<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى أن البحث لا يختص بالاستثناء، وإنما يجري في سائر التوابع كالوصف والشرط والغاية ونحوها، فالبحث في الاستثناء من باب المثال كما صرح به غير واحد<sup>(٤)</sup>، والأنسب بالبحث أن يجعل العنوان كل ما يتعقب جملاً متعاطفة كالوصف في قول المتكلم: (أكرم العلماء والشعراء والأقرباء العدول) والشرط كما في قوله: (أكرم العلماء والشعراء والأقرباء

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣١٠.

(٢) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٣) مجمع البيان: ج ٣، ص ١٥٦-١٥٧، تفسير الآية المزبورة.

(٤) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ١٩٧؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٦٢٨.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣٥٥

إن كانوا عدولاً) والغاية كما في قوله: (أكرم العلماء والشعراء والأقرباء حتى يفسقوا).

وتظهر ثمرة البحث كثيراً في الأقرير والوصايا وكتابة العقود التجارية والمصرفية ونحوها، فإن الموصي قد يكتب في وصيته بصرف الثلث في تزويج العزاب وإكرام العلماء وضيافة زوار الحسين عليه السلام إلا الأغنياء ونحو ذلك، ومثله المقر، أو الإمضاء على العقود التجارية ونحوها، فالبحث كثير الفائدة.

وكيف كان، فقد اختلف الأصوليون في عود التابع الذي يمكن أن يعود على أكثر من جملة - استثناء كان أو غيره - على أقوال، فذهب جماعة إلى عوده على الكل منهم الشيخ عليه السلام من أصحابنا<sup>(١)</sup>، والشافعية من الجمهور<sup>(٢)</sup>، واستدلوا بوجوه عديدة عمدتها النص، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لِمُحِزِّي فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ\* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ﴾<sup>(٣)</sup> فإن الاستثناء يعود على الجميع، فإن المحارب تارة يارس القتل وحكمه أن يقتل، وتارة يقتل ويسلب المال وجزاؤه أن يقتل ويصلب، وتارة يسلب

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٢١.

(٢) المعتمد: ج ١، ص ٢٤٥؛ الإحكام: ج ٢، ص ٥٠٤.

(٣) سورة المائدة: الآيتان: ٣٣-٣٤.

فقط ولم يقتل وجزأؤه أن تقطع يده ورجله من خلاف، وتارة يخيف السبيل فقط وجزأؤه النفي لا غير على ما هو المروي عن أئمتنا عليهم السلام <sup>(١)</sup>.

وكيف كان، فإنه إذا تاب قبل القدرة عليه من قبل الإمام تسقط عنه جميع هذه الحدود على ما ذكر <sup>(٢)</sup>، وذهب جماعة إلى عوده على خصوص الجملة الأخيرة فقط؛ لظهوره فيها، وهو قول الحنفية من العامة <sup>(٣)</sup>، ونسب إلى الغزالي القول بالتوقف فيه <sup>(٤)</sup>، ولازمه إنكار الظهور في أحدهما، والنتيجة فيه تتبع وجود القرينة إن كانت، وإلا كان مجملًا ويتعامل معه معاملة الإجمال.

وقد ذهب جماعة إلى غير ذلك <sup>(٥)</sup>، والمهم منها ما ذكرنا، وعلى الرغم من أن كل طرف استدل لقوله بوجوده عديدة إلا أنها لا تخلو من مناقشات.

وعليه نكتفي ببيان النتيجة التي تهمنا في مقام التنجيز والإعذار، ولا نخوض في التفاصيل لعدم الحاجة إليها، وهي أن الاستثناء ونحوه يعود على الجملة الأخيرة بلا شك ولا ريب. إما من جهة الظهور لكونه كالقرينة المتصلة بالكلام التي توجب العلم بالمراد منها، أو من جهة حكم العقل؛

(١) مجمع البيان: ج ٣، ص ٣٢٥، تفسير الآية المزبورة.

(٢) مجمع البيان: ج ٣، ص ٣٢٦؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ٣، ص ٥١٧، تفسير الآية المزبورة.

(٣) الإحكام: ج ٢، ص ٥٠٤.

(٤) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٣١٨.

(٥) عناية الأصول: ج ٢، ص ٣١٨.

لأن عوده على الجملة الأخيرة هو القدر المعلوم منها على ما اختاره السيد الأستاذ وجماعة قدست أسرارهم<sup>(١)</sup>، وأما في عوده إلى باقي الجمل فالأمر يرجع إلى الظهور؛ إذ لا توجد قاعدة كلية تعين لنا الرجوع إلى أي منها غيره، فإن كان ظهور أخذنا به، وإلاّ تمسكا بالأصول اللفظية كأصالة الإطلاق والعموم في الجمل الأخرى ما لم نحرز عود التابع إليها.

### الأمر الرابع: في نتائج البحث

نستخلص مما تقدم عدة نتائج أهمها ثلاثة:

**الأولى:** أن الحل في باقي شواهد المانع العرفي ترجع إلى هذا الحل أيضاً، وفي جميعها ينبغي مراعاة الظهور، ففي أي مورد كان العموم هو الظاهر أو الأظهر أخذنا به، وإن كان التخصيص هو الظاهر أو الأظهر أخذنا به.

**فمثلاً:** في حديث الحجب المتقدم إذا وقع التعارض بين الظهور السياقي الدال على عموم رفع الحكم عن كل جاهل قاصراً كان أو مقصراً وبين الظهور الوضعي الناشئ من إضافة الحجب إلى لفظ الجلالة المبارك في قوله: ﴿ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم﴾<sup>(٢)</sup> الدال على رفع الحكم في صورة الجهل القصوري لا التقصيري يؤخذ بالظهور السياقي لأنه أقوى.

---

(١) الأصول: ج ٥، ص ٥١؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٩٧؛ زبدة الأصول: ج ٢، ص ٣٦٥.

(٢) التوحيد: ص ٤١٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٦٣، ح ٣٣٤٩٦.

وفي مثال تعميم الأحكام الظاهرة في ثبوتها للرجال وبالعكس فإن الظهور السياقي الناشئ من العلم باشتراك الرجال والنساء في الأحكام إلا ما خرج يترجح على الظهور الوضعي الناشئ من ضمير النسوة في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾<sup>(١)</sup> والدال على انحصار الخطاب بالنساء فلا يشمل الحكم الرجال، كما يترجح على الظهور الناشئ من الاستعمال في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup> والذي يتبادر منه الرجال أولاً دون النساء، وهكذا في باقي الشواهد، ولذا يقال بحرمة الخضوع بالقول على الرجال كذلك، كما يقال بوجوب الوفاء بالعقود على النساء أيضاً، وهكذا في باقي الشواهد.

الثانية: أننا جعلنا عنوان البحث (المانع العرفي) وأردنا منه المانع العرفي من تخصيص العام، ومنشأ هذا المانع قوة ظهور العام في العموم؛ بداهة أن الضابطة التي يحتكم إليها في الظهور هو العرف، فإذا كان العام أقوى ظهوراً من الخاص بحيث يأبى عن التخصيص أو أقوى ظهوراً من احتمال التخصيص بحيث يكون احتمال الخاص قرينة على عدم إرادة العموم ضعيفاً في مقابل قوة ظهور العام فإن العرف في مثلها يأخذ بالدليل العام، ولا يحمله على التخصيص.

الثالثة: أن القاعدة العامة في العام والخاص هي الظهور لا التخصيص؛ إذ يحمل العام على الخاص إذا كان الخاص أقوى ظهوراً، وإلا أخذنا بالدليل العام، فليست القاعدة العامة هي تخصيص العام متى ما تقابلا.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٣٢.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

## المطلب الرابع: في المانع السندي

بحث الأصوليون هذه المسألة بعنوان تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد، واستعرضوا تفاصيلها مستقلة عن باقي مباحث التخصيص كما فعلوا في المباحث السابقة، ويمكن أن ندرجها تحت عنوان موانع التخصيص لترجع إلى ضابطة منهجية عامة، فتكون متناسبة مع سياق المباحث الأخرى، والسبب في إدراجها تحت عنوان المانع السندي يعود إلى ما استند إليه المنكرون لتخصيص العموم القرآني بالخبر الواحد، وكذا المنكرون لتخصيص الخبر المتواتر به فإنهم عللوا الإنكار بأن الخبر الواحد ظني السند بخلاف القرآن والتواتر بما يفيد أن مانعية التخصيص لديهم تعود إلى الجهة السندية لا الدلالية، ومن هنا ينبغي أن ننظر في صحة هذه الدعوى وعدمها، وعلى فرض الصحة تكون النتيجة أن العام القرآني والمتواتر يبقى على عمومته وإن قابله خاص وارد بواسطة خبر واحد، وإلاّ اندرج البحث في قاعدة التخصيص.

وتفصيل البحث في ذلك يتم في أمور:

### الأمر الأول: هل في الكتاب ما يقبل التخصيص؟

قيل لا، بدعوى أنه ليس في مقام البيان وتفصيل الأحكام، وإنما هو في مقام الإهمال أو الإجمال؛ لأنه وارد لبيان أصل التشريع وبيان الأحكام الكلية، نظير قول الطبيب لمريضه لا بد من شرب الدواء.

وسبب الإجمال في القرآن يعود لوجوه ثلاثة:

أحدها: الوظيفة، فإن القرآن كتاب هداية يخرج الناس من الظلمات إلى النور، وغايته الهامة تصحيح عقائد الناس في توحيد الألوهية والربوبية والدعوة إلى عبادة الله تعالى والإيمان بالآخرة، وليس بكتاب فقه وأحكام فقط.

ثانيها: الاقتداء، فإن القرآن كتاب صامت ولا يمكن أن يتحقق غرضه من دون اقتران بقرآن ناطق يشرح تفاصيله ويبين أحكامه للناس وهو النبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام، فيقتدون به، ويتأسون بعمله، وهذا لا يتحقق إلا إذا اكتفى القرآن بالكليات وترك التفاصيل للنبي والإمام عليهما ليكونا المرجع للناس، وعليه فإن الإجمال في القرآن أمر ضروري به تتحقق الغاية من إنزاله، وإلا انتقض غرضه.

ثالثها: الغرض، فإن القرآن إذا تضمن بيان التفاصيل لما أمكن جمعه في كتاب واحد يتناوله الجميع بيسر وسهولة في كل زمان ومكان، فتصعب تلاوته وحفظه، فلا يستفاد منه في آناء الليل وأطراف النهار، وإذا تضمن كل تفاصيل الأحكام لبلغ عشرات أو مئات المجلدات كما هو الحال في الكتب الفقهية، وذلك يمنع من التعلم منه والاستهداء به لما فيه من عسر وخرج واختلال نظام.

والخلاصة: أن القرآن مجمل في دلالاته، والمجمل ليس في مقام البيان حتى يقال بوجود عام أو مطلق في دلالاته، وعليه فإنه لا يقبل التخصيص، كما لا يقبل التقييد.



وعلى هذا لا يكون القرآن حجة في نفسه ما لم يرجع فيه إلى التفاصيل؛ لخلوه من الظهور، وهذه الدعوى تتوافق من حيث النتيجة مع قول الأخباريين الذين قالوا بوجود ظواهر للقرآن، وأنكروا حجيتها رأساً، أو علقوها على موافقة الأخبار على ما قد يستفاد من كلماتهم.

ويخالفها على نحو النقيض قول العامة حيث ذهبوا إلى حجية الدلالة القرآنية حتى منعوا من إمكان تخصيصها بواسطة خبر الواحد تحفظاً على قوة ظهورها واعتبارها<sup>(١)</sup>، وحكي عن الذريعة والعدة والمعارض القول بالعدم أيضاً<sup>(٢)</sup>.

ويمكن مناقشة هذه الدعوى من جهتين نقضية وحلية:

أما جهة النقض فبالقرآن نفسه، حيث نص على أنه كتاب إنذار وبشارة وعمل؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾<sup>(٣)</sup> واحتج على من تأتيمهم الآيات ولا يعملون بها، وتوعدهم بالعذاب في آيات عديدة كقوله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾<sup>(٤)</sup> فلولا أن تكون دلالة حجة بعمومها أو إطلاقها لم يكن وجه للذم والعقوبة، كما ينقض على من أنكر تخصيصه بالخبر بالآيات العديدة التي أمرت الناس بالرجوع إلى أهل الذكر والذين يستنبطون أحكامه عند وقوع الاختلاف

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩٨؛ الإحكام: ج ٢، ص ٥٢٥.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٩.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٩.

(٤) سورة المائدة: الآية ٤٧.

المتعمد في الأصول ..... ٣٦٢

والتعارض<sup>(١)</sup>، فلولا أن يكون القرآن قابلاً للبيان والتخصيص بواسطة الخبر لما صح ذلك.

وأما جهة الحل فبفعل النبي المصطفى ﷺ وأقواله حيث عمل بعمومات القرآن، واحتج بها في موارد كثيرة، كما خصص عموماته، وقيد مطلقاته في موارد أخرى، كما في أحاديث المناهي وغيرها.

وبالسيرة التشريعية القائمة منذ عهد الصحابة والتابعين وإلى يومنا هذا على العمل بتخصيص عموماته وتقييد إطلاقاته، وفي الموارد المشكوكة لا يشك أحد منهم في التمسك بالعمومات والإطلاقات القرآنية، وما أكثر الشواهد الفقهية لهذا البحث، لاسيما في العقود والإيقاعات، والأمر واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

والخلاصة: أن تخصيص الكتاب بالخبر ممكن عقلاً ولا محذور فيه، بل هو واقع خارجاً كما ستعرف.

## الأمر الثاني: في تخصيص الكتاب بالسنة

وبيانه يتوقف على مقدمات:

الأولى: لا نزاع في أن العموم القرآني يخص بالخاص القرآني، وما أكثر شواهد، ولم يخالف فيه سوى أهل الظاهر على ما حكي<sup>(٢)</sup>، والوقوع يكفينا مؤونه إبطال مدعاهم، فمثلاً العموم في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ

(١) انظر سورة النساء: الآيتان ٥٩ و ٨٣.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٨٩.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣٦٣

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ<sup>(١)</sup> خصص بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾<sup>(٢)</sup> ولا يخفى أن المروي عن أئمتنا عليهم السلام أن هذه الآية في المطلقات خاصة؛ لأن المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً فعدتها أبعد الأجلين<sup>(٣)</sup>.

الثانية: لا نزاع أيضاً في أن العموم القرآني يخص بالخبير المتواتر ونحوه ولم يخالف فيه أحد من الخاصة والعام<sup>(٤)</sup>، وقد وقع التخصيص بالمتواتر قولاً وفعلاً.

منها: تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾<sup>(٥)</sup> بالسنة المتواترة لفظاً أو معنى، والقائمة على أن الكفر والقتل يمنعان من الميراث<sup>(٦)</sup>.

ومنها: تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾<sup>(٧)</sup> بما تواتر عنه عليه السلام أنه رجم المحصن من الزناة، فيكون تخصيصاً للكتاب بالسنة الفعلية على ما حكي<sup>(٨)</sup>.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٣) مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٤، تفسير الآية المزبورة.

(٤) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩١؛ الإحكام: ج ٢، ص ٥٢٥.

(٥) سورة النساء: الآية ١١.

(٦) الوسائل: ج ٢٦، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، ص ١١؛ والباب ٧ من أبواب

موانع الإرث ص ٣٠؛ مسند أحمد: ج ٢، ص ١٧٨ و ص ١٩٥.

(٧) سورة النور: الآية ٢.

(٨) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩١.

الثالثة: لا نزاع في تخصيص الخبر المتواتر بالكتاب أو بالخبر المتواتر ونحوه، بل صرح الشيخ عليه السلام كما في المطرح بعدم وجود مخالف معتد به في المسألة<sup>(١)</sup>، وربما يصح أن نمثل له بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> فإنه يخصص أدلة نفي الضرر المتواترة لفظاً أو معنى<sup>(٣)</sup>، فإن الآية أجازت الإضرار بالأخرين إن كان من باب الردع أو المقابلة بالمثل<sup>(٤)</sup>، كما أن نفي الضرر يخصص بالسنة المتواترة في القول أو الفعل الدالة على وجوب الخمس والزكاة ونحوهما.

هذا ما يتعلق بالتخصيص بمقطوع السند - أي الكتاب والسنة المتواترة ونحوها - والوجه فيه هو التكافؤ وما يحكم به العقل من لزوم الجمع الدلالي بين المتعارضين حذراً من طرح الحجة المقطوعة بترجيح إحداها على الأخرى.

وأما تخصيص الكتاب بمظنون السند - على ما قيل - أي الخبر الواحد فقد اختلفوا في جوازه وعدمه على أقوال، فذهب جماعة من الخاصة والعامّة إلى الجواز، بل عن الشيخ عليه السلام نسبته إلى أكثر المحققين<sup>(٥)</sup>، بل صرح الميرزا النائيني عليه السلام كما في تقريراته بالإجماع العملي على الجواز، وهو ما تؤكد السيرة

(١) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٣) الفقيه: ج ٤، ص ٢٤٧، ح ٥٧١٨.

(٤) مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٣، تفسير الآية المزبورة.

(٥) تهذيب الأصول: ص ١٤٨؛ المعالم: ص ١٤٠؛ القوانين: ج ١، ص ٣٠٨؛ مطرح

الأنظار: ج ٢، ص ٢١٩.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣٦٥

المستمرة<sup>(١)</sup> للأصحاب منذ الزمان القديم على العمل بالخبر في مقابل الكتاب، وهي معلومة الاتصال بزمان الأئمة عليهم السلام، ولم يصلنا ردع عنها.

وحكي عن جماعة منهم الشيخ والسيد والمحقق قدست أسرارهم وبعض العامة القول بعدم الجواز<sup>(٢)</sup>، وتوقف بعضهم وفصل آخرون بأكثر من تفصيل<sup>(٣)</sup>، وهي لا ترجع إلى محصل ظاهر، فعمدة الخلاف بين القولين الأولين.

### الأمر الثالث: في موانع تخصيص الكتاب

استدل المانعون من تخصيص الكتاب بالخبر بوجوه:

الوجه الأول: عقلي.

وتقريره: أن الكتاب قطعي السند، وخبر الواحد ظني، ولا تكافؤ بين العلم والظن حتى يقع التعارض ونلجأ إلى التخصيص جمعاً بين الدليلين، بل لا بد من الأخذ بالقطعي وترك الظني بالمرّة.

وفيه:

أولاً: أن التعارض ليس بين العلم والظن حتى يقال بالترجيح، بل بين الحجيتين، فإن الخبر الواحد وإن كان ظنياً إلا أنه بالدليل صار حجة

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٨٩؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٢٤.

(٢) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٤٤؛ الذريعة: ج ١، ص ٢٨٠؛ المعالم: ص ١٤٠؛ الإحكام: ج ٢، ص ٥٢٥.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩٨؛ الإحكام: ج ٢، ص ٥٢٥.

شرعية، وحكمه حكم العلم من حيث الأثر، ولذا سمي بالطريق العلمي، وعليه تتكافأ الحجتان ولا يجوز طرح أحدهما والعمل بالأخرى، ولا مناص من الجمع بواسطة التخصيص.

وثانياً: سلمنا، إلا أن التعارض الواقع ليس في السند حتى يقال بترجيح السند المقطوع على المظنون، وإنما بين الدلالة الظنية، فإن أصالة الظهور في العام ظنية، كما هي كذلك في الخاص، فلا يقع التعارض بين قطعي وظني بل بين ظنيين، ولا شك في أن دلالة الخبر الخاص أقوى ظهوراً من دلالة الكتاب العامة، ولا مناص من ترجيح الأقوى ظهوراً على الأخرى.

وثالثها: أن خبر الواحد قطعي الصدور أيضاً؛ لأن دليل حجتيه بناء على مسلك جمع بل لعلة المشهور هو بناء العقلاء<sup>(١)</sup>.

بتقريب: أن العقلاء يعملون بأخبار الأحاد لا من جهة التعبد المحض، وإنما من جهة إفادة الخبر للعلم العرفي والوثوق بالمخبر به، وما لم يحصل الوثوق لا يعملون، فعلى هذا المسلك يصير خبر الواحد قطعي الصدور كقطعية صدور الآية المباركة، ويقع التعارض بين القطعيين، والحل بالتخصيص. هذا وقد أجابوا بأجوبة أخرى قد لا تزيد عما ذكرنا فراجع<sup>(٢)</sup>.

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢٣٦؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٧١؛ الأصول: ج ٥، ص ٥٢.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٠٣؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٢٢؛ كفاية الأصول: ص ٢٣٦.

### الوجه الثاني: لبي.

وتقريره: أن دليل حجية خبر الواحد هو الإجماع، وحيث إنه لبي يقتصر في حجيته على القدر المتيقن وهو الخبر الموافق للكتاب، وأما المخالف فلا؛ لوجوب رد ما خالف الكتاب.

وصحة هذا الدليل متوقفة على صحة الدعوى مع أن التحقيق ينفىها؛ لأن دليل حجية الخبر ليس هو الإجماع وحده، بل بناء العقلاء والسيره المتشرعية القائمة على العمل بالخبر الواحد، بل أدلة الكتاب والسنة.

ويمكن تقرير الدليل بما عن المحقق عليه السلام في المعارج.

وخلاصته: أن الدليل على العمل بخبر الواحد هو الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به <sup>(١)</sup>.

وجوابه ظاهر؛ لابتلاء هذه الدعوى بالمعارضة؛ لادعاء جمع الإجماع على العمل بالخبر حتى في صورة المخالفة للدلالة القرآنية من جهة، وللقطع بوجود مخالف لهذه الدعوى؛ لما عرفت من ذهاب الأكثر إلى العمل بأخبار الآحاد مطلقاً بما نقطع بعدم تحقق الإجماع صغرى.

### الوجه الثالث: الروايات.

فقد تضافرت على وجوب طرح كل خبر يخالف الكتاب ومنع العمل به، وإطلاقها يشمل كل مخالف للكتاب سواء كان الخبر مخصصاً أو

---

(١) المعارج: ص ٩٦.

مقيداً<sup>(١)</sup>، فيتشكل قياس منطقي صغراه أن خبر الواحد المخصص لعموم الكتاب مخالف للكتاب، وكبراه أن كل مخالف للكتاب فهو باطل، ونتيجته أن خبر الواحد المخصص للكتاب باطل.

ولا يخفى أن هذا الدليل مختص بالمخصص المنفصل؛ لوضوح أن المخصص المتصل يكون قرينة للظهور دائماً، ولا تخالف العموم القرآني، ويمكن توضيح الصغرى والكبرى باستعراض الأخبار فنقول: الأخبار الواردة الدالة على الإعراض عن الأخبار المخالفة للكتاب عديدة، ويمكن تصنيفها إلى طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما دل على أن حجية الخبر مشروطة بموافقة الكتاب:

ومنها: رواية عبد الله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به قال: ﴿إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا فالذي جاءكم به أولى به﴾<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية عبد الله بن بكير عن أبي جعفر عليه السلام: ﴿إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ٢٢٤.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٦٩، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٠، ح ٣٣٣٤٤٤.

(٣) الكافي: ج ٢، ص ٢٢٢، ح ٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٢، ح ٣٣٣٥١.



الطائفة الثانية: ما دل على أن ما خالف كتاب الله من الأخبار فهو زخرف.

منها: رواية أيوب بن الحر قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ﴿كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف﴾<sup>(١)</sup>.

الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب مراعاة الموافقة والمخالفة معاً.

منها: رواية جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، أن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه﴾<sup>(٢)</sup> إلى غير ذلك من الأخبار المباركة<sup>(٣)</sup>.

وهي في مجموعها دالة على مضمون واحد وهو وجوب طرح كل خبر خالف الكتاب العزيز بضميمة أن المخالفة للكتاب تصدق في مخالفة الخاص للعام، فيبطل التخصيص، ولا حاجة للمناقشة السندية فيها؛ لأنها متواترة في المعنى فضلاً عن صحة العديد منها، ويرد عليه بالخروج الموضوعي؛ لأن المراد بالمخالفة ما كان على نحو المباينة لا ما كان بنحو العموم والتخصيص، فتخرج تخصصاً عن موضوع البحث، وتشهد له قرائن ثلاث:

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١١، ح ٣٣٣٤٧.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٩، ح ٣٣٣٦٨.

(٣) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٠، ح ٣٣٣٧٠.

### الأولى: عرفية.

بتقريب: أن المتبادر من معنى المخالفة هو المناقضة في المعنى بحيث تنتهي إلى التكاذب، وأما المخالفة الأولية التي ترتفع بأدنى التفات فهي ليست بمخالفة عرفاً.

ومن علامات المخالفة التامة تحيّر العرف في الجمع بين المتخالفين، وأما مع عدم تحيرهم فلا تصدق المخالفة، بل ترتفع موضوعاً، وقد حقق في باب التعارض والترجيح أن التعارض يتقوم موضوعاً بالتحير العرفي في الجمع بين الدليلين المتنافيين.

أما إذا فهم العرف أن أحد الدليلين شارحاً ومفسراً للمراد من الآخر، أو فهم أنه مخصص أو مقيد له فيرتفع الإشكال، وينحل التعارض.

والحاصل: أن التخصيص لعموم الكتاب خارج موضوعاً عن مدلول هذه الأخبار الشريفة. هذا وقد وجه السيد الخوئي كما في حاشيته على تقارير الميرزا إقْبَلِيهِمَا<sup>(١)</sup> هذه القرينة بتوجيه آخر لا يخلو من مناقشة قال ما خلاصته:

إن هذه الأخبار أجنبية عن محل البحث؛ لأنها دالة على طرح ما يخالف الكتاب، وهذا يصدق في صورة وجود عام قرآني، والحال أنه ليس كذلك؛ لأن العمومات القرآنية في مقام التشريع لا البيان، فلا يقع تعارض بينها وبين الأخبار، ويمكن نقضه بما التزم به السيد بُيِّنَ نفسه في مواضع كثيرة

(١) أجود التقارير: ج ٢، ص ٣٩٠، هامش (١).

من بحوثه الفقهية والأصولية، حيث تمسك بالعمومات والإطلاقات الكتابية مصرحاً بحجيتها.

هذا فضلاً عن وجود طائفة كبيرة من العمومات والإطلاقات القرآنية الواردة في مقام البيان حتى استدل بها الأئمة عليهم السلام في الكثير من الأحكام، نظير: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup> و: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٢)</sup> و: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(٣)</sup> و: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ﴾<sup>(٤)</sup> وغيرها من الآيات العامة والمطلقة التي يتمسك بها في الموارد العديدة على أنها واردة في مقام البيان لا أصل التشريع.

والثانية: عقلية.

وهو الخلف بتقريب: أن العمل بعمومات الأخبار وإطلاقاتها الدالة على رد كل خبر خالف الكتاب بأي نحو من المخالفة يستلزم إبطال هذه الأخبار نفسها فيستلزم الخلف.

وتوضيح ذلك: أن من آيات الكتاب ما دل على حجية خبر الواحد، نظير آيات النبأ<sup>(٥)</sup> والإنذار<sup>(٦)</sup> والنفر<sup>(٧)</sup> والكتمان<sup>(٨)</sup> ونحوها من الآيات التي

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٥) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٦) سورة الشعراء: الآية ٢١٤.

(٧) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٨) سورة البقرة: الآية ١٥٩.

تمسك بها بعض القائلين بحجية الخبر، وهي دالة على حجية الخبر مطلقاً، سواء وافق عمومات الكتاب أم خالفها، فإذا حملت أخبار الطرح على إطلاقها لزم مخالفتها لعمومات الكتاب الدالة على حجية الخبر مطلقاً، فيلزم من حجية الأخبار عدم حجيتها وهو خلف.

ولا مخلص من هذا المحذور إلا بالقول بأن المقصود من المخالفة هي ما كان على نحو التباين الكلي لا ما كان بنحو العموم والخصوص، بل القول بحجية هذه الأخبار مطلقاً يستلزم التناقض؛ لأننا نقطع بصدور الكثير من الأخبار عنهم عليه السلام المخالف للكتاب، وهذا يتناقض مع قولهم: (لم نقله)<sup>(١)</sup> أو: (باطل)<sup>(٢)</sup> فهو (زخرف)<sup>(٣)</sup> ولا يرتفع التناقض إلا بما ذكر.

#### والثالثة: شرعية.

بتقريب: أن العمل بعمومات هذه الأخبار الدالة على الطرح في مطلق المخالفة يستلزم تعطيل الأحكام في مساحة كبيرة من الفقه، أو تأسيس فقه جديد، وحيث أن التالي باطل فلا مناص من حملها على المباينة.

وتوضيح ذلك: أن عمدة الفقه تقوم على أخبار الآحاد؛ إذ الموارد التي دل على تفصيلها الكتاب والأخبار المتواترة ونحوها قليلة، والكثير من

---

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١١، ح ٣٣٣٤٨.  
(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٣-١٢٤، ح ٣٣٣٨١.

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٠-١١١، ح ٣٣٣٤٥، ح ٣٣٣٤٧.

هذه الأخبار يخالف الكتاب بنحو العام والخاص والمطلق والمقيد، فلو أعرضنا عنها بدعوى المخالفة لزم سقوطه عمدة أدلة الأحكام، أو تأسيس فقه جديد مبني على العمومات والإطلاقات الكتابية، بل ولزم عدم إمكان العمل بالكتاب، لأن الكثير من آيات الأحكام واردة في بيان أصل التشريع لا التفصيل، وهذه التوالي الفاسدة تصلح قرينة لبية على حمل المخالفة على أظهر مصاديقها، وهي المخالفة التامة لا غير، فتكون دليلاً على الجواز.

#### الوجه الرابع: قياسي

وقد ذكره صاحب الكفاية عليه السلام <sup>(١)</sup>.

وتقريره: أنه إذا جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله، ووجه الملازمة: أن التخصيص والنسخ يشتركان في جهة ويختلفان في جهة. أما جهة الاشتراك فهي أن كلاً منهما مضيق من دائرة العام ومخصص له، وأما جهة الافتراق فهي أن التخصيص تضيق حكمي في دائرة أفراد العام، بينما النسخ تضيق في دائرة الأزمان، وفي الحقيقة أن التخصيص بحسب المصالح هو استثناء لبعض الأفراد العرضية من حكم العام، بينما النسخ استثناء لبعض أفراد الطولية من حكمه، فهما مثالان في المضمون والأثر، فما يجري على أحدهما من الأحكام يجري على الآخر؛ لأن حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

---

(١) كفاية الأصول: ص ٢٣٧.

ويتحصل: أن القول بجواز تخصيص الخبر للكتاب يستلزم القول بجواز نسخه أي بالخبر أيضاً، وحيث إن الثاني ممتنع جزماً لقيام إجماع المسلمين على بطلانه كان الأول كذلك.

وأجابوا عنه بأكثر من جواب:

**الجواب الأول:** أنه لولا قيام الإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد لقلنا بوحدة الحكم بينه وبين التخصيص، إلا أن الإجماع فرّق بينهما من حيث الحكم؛ إذ انعقد بين الخاصة والعامة على عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر، ولم ينعقد هكذا إجماع على التخصيص.

**والنتيجة:** أن الاشتراك في الحكم تام من حيث المقتضي والمانع فرق بينهما.

**الجواب الثاني:** أن التبع في أدلة الشريعة منذ صدر الإسلام يدلنا على عدم وقوع النسخ في الأحكام، أو وقع في موارد قليلة بالقياس إلى عموم الشريعة، ولم يثبت في هذه الموارد وقوع النسخ فيها بواسطة خبر الواحد، وهذا يكشف بالكشف الإثني عن عدم وقوعه به، ولو كان واقعاً لنقل إلينا، واشتهر بين العامة والخاصة؛ لأنه من الموارد التي يكثر الابتلاء بها وتتوفر الدواعي على نقله؛ لأنه من قبيل ما لو كان لبان.

وعليه فإذا ورد ما يمكن أن يكون ناسخاً من الأخبار فلا مناص من طرحه من حيث السند؛ لأنه يكشف عن كذب الراوي أو سهوه، أو يوجه دليلاً بما يخرجه عن النسخ، ومن هنا أبطل أصحابنا القول بنسخ التلاوة من باب أن القول به يستلزم إثبات كلام للقرآن بخبر الواحد، وتبعهم بعض الجمهور، وأبطلوا قول عمر: (الشيخ والشيخة إذا زنيا رجما) حيث ادعى

أنها من القرآن؛ لأن النقل منحصر به، ولم يثبتوها في المصاحف، ولم يقبل منه الرواية سوى بعض المتأخرين منهم، حيث عمدوا إلى تصحيح قوله بحجة أنها منسوخة التلاوة باقية الحكم<sup>(١)</sup>.

وقد رويت رواية عمر هذه بأنحاء:

منها: ما روي أنه قال: (لولا أني أكره أن يقول الناس: إن عمر زاد في القرآن لكتبت آية الرجم وأثبتها، والله لقد قرأتها على عهد رسول الله ﷺ لا ترغبوا عن آبائكم، فإن ذلك كفر بكم، والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم)<sup>(٢)</sup>.

والخلاصة: أن سيرة المسلمين قائمة على عدم صحة نسخ الكتاب بالخبر الواحد، وهذا ما أجمع عليه علماءهم من الفريقين، واتفاقهم كاشف عن عدم وقوعه حتى في زمان النبي ﷺ بما يكفي للجزم بعدم الوقوع، بخلاف التخصيص فإنه كثيراً ما وقع في زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، ولذا جرت عليه سيرة الأصحاب منذ قديم الأيام بلا تردد أو ريب. نعم وقع النسخ بواسطة القرآن والأخبار المتواترة، وهذا ما ستعرفه.

الجواب الثالث: مبني على نفي وجود ملازمة بين النسخ والتخصيص فيبطل القياس من رأس؛ لأن النسخ ليس تخصيصاً في الزمان، بل هو إبطال الحكم السابق بحكم جديد.

(١) الإحكام: ج ٣، ص ١٤٢؛ القرآن والعقيدة: ص ١٠٩.

(٢) أورد مصدرها الدكتور علوان في هامش المحصول: ج ٣، ص ٣٢٢-٣٢٣؛ وانظر تهذيب الوصول: ص ١٩١، الهامش؛ القرآن والعقيدة: ص ١٠٩، الاستذكار: ج ٢، ص ٤٧٧؛ التمهيد: ج ٩، ص ٧٧؛ شرح مستند أبي حنيفة: ص ٣٥٨.

وتوضيح ذلك: أن تعريف النسخ بالتخصيص في الأزمان باطل؛ لاستلزامه تخصيص الأكثر، وهو مناف للحكمة؛ فإن الحكم الذي ثبت في صدر الإسلام مثلاً كالتصدق عند مخاطبة النبي ﷺ ثم نسخ وبناء على أنه تخصيص زمني يستلزم أن يكون خروج الحكم عن الزمان الأطول، فينافي حكمة الشرع في جعل الأحكام، وإنما النسخ عبارة عن إلغاء الحكم لتخصيصه بالزمان كالفسخ في العقود، فإن تمليك الثمن والمثمن بين البائع والمشتري هو إيجاد هذه العلة بينهما مجردة عن الزمان والخصوصيات الفردية، فإذا تقايلا ترتفع العلة من الرأس، لا أنها ترفع عن الزمان، فكذلك الحال في سائر الأحكام الشرعية، فإن نسخ حكم التصديق هو إنهاء الحكم وإبطاله لا تخصيصه بحسب الزمان، وعلى هذا يظهر انتفاء الاشتراك بين النسخ والتخصيص حتى يتوهم امتناع التخصيص استناداً إلى النسخ فتأمل.

وأقوى الأجوبة الأول؛ إذ لولا الإجماع لأمكن القول بجواز النسخ لعدم وجود ما يمنع سواه.



## المطلب الخامس: في التخصيص والنسخ

وتمام البحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في محدودية النسخ

ذكروا أن الدليل الخاص تارة يكون مخصصاً وهو الأغلب، ولذا اشتهر القول بينهم ما من عام إلا وقد خص، وتارة يكون منسوخاً بسبب قوة الدليل العام أو تأخر مجيئه عن زمان الخاص، وتارة يكون نسخاً لحكم العام أي رافعاً له ومزيلاً لحكمه، وقد ذكروا وجوهاً عديدة لتصور كونه ناسخاً أو مخصصاً<sup>(١)</sup>.

منها: أن يلحظ تاريخ مجيئهما، فإن كان الخاص لاحقاً بالعام أو مقارناً له كان مخصصاً، وإن كان متأخر عن زمان العمل بالعام كان ناسخاً لا محالة، إلا أن التحقيق يقتضي عدم التعرض له؛ لأنه خارج عن محل ابتلاء الفقيه والأصولي؛ إذ لا ثمرة للبحث في النسخ وعدمه في مقام الاستنباط، ويختص بحثه بعلوم القرآن، وذلك لوجوه:

أحدها: ندرة وقوع النسخ في الشريعة المباركة على ما حققناه في محله<sup>(٢)</sup>، وقد أحصيناه وذكرنا بما قد يتعذر وجود المزيد، ولا نحتمل معه وقوع

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٢٨؛ كفاية الأصول: ص ٢٣٧؛ منتهى الدراية:

ج ٣، ص ٦٤٧.

(٢) أصول الفقه وقواعد الاستنباط: ج ٢، ص ٥١.

النسخ في غيرها حتى نحتاج إلى البحث فيها؛ إذ بعد حصر الموارد المنسوخة تبقى الموارد الأخرى كلها داخلة تحت التخصيص، وتنطبق عليها ضوابطه؛ للعلم بعدم وجود النسخ في الأكثر من الموارد المحصية.

ثانيها: قيام سيرة الفقهاء منذ العصور الأولى إلى يومنا هذا على التخصيص لا النسخ؛ لو ثوقهم بأن الأصل في تعارض الخاص والعام هو التخصيص، وإن احتمال النسخ بعد استقراء موارد وتخصيصها غير معتنى به لديهم.

ثالثها: أن احتمال النسخ قائم على أساس أن تأخر العام عن زمان العمل بالخاص أو تأخر الخاص عن زمان العمل بالعام قبيح، ولا يرتفع القبح إلا بالقول بالنسخ كما قرره<sup>(١)</sup>، إلا أن المحذور المذكور لا إطلاق له حتى يصلح أن يثبت النسخ كقاعدة عامة.

وتوضيح ذلك: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يتناسب مع حكمة الحكيم؛ لأنه قبيح، إلا أنه ليس علة تامة للقبح حتى يلزمه ولا ينفك عنه كقبح الظلم، وإنما هو مقتض له، فوصفه بالقبح يخضع للوجوه والاعتبارات نظير قبح الكذب؛ بداهة أن تأخير البيان قد تقتضيه مصالح أهم فتوجب التأخير، كما أن مصالح الإصلاح بين الناس ونحوه تبيح الكذب، وقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ينشأ من أسباب:

أحدها: أنه يوجب وقوع المكلف في المشقة الزائدة من دون مقتض لها، كما لو أصدر المولى حكماً عاماً يحرك العبد نحو الإتيان بجميع الأفراد إلا أنه في الواقع لا يريد منه بعض الأفراد، فتأخير بيان الخاص هنا قبيح على

(١) كفاية الأصول: ص ٢٣٧.

المولى؛ لأنه ألزم العبد بشيء لا يريده وبلا مقتض، كما لو قال اغتسل للجمعة والجنابة ولم يرد إلا الجنابة.

ثانيها: أن التأخير يوجب وقوع العبد في المفسدة، كما لو كان بعض أفراد العام محرماً عند المولى، ولم يبين له ذلك في وقت العمل، فيقبح من جهة أن المولى سبب وقوع العبد في الحرام.

ثالثها: أن التأخير يوجب فوات المصلحة على العبد، كما لو كانت بعض أفراد العام واجبة إلا أن المولى لم يبين ذلك فحملها العبد على الترخيص استناداً إلى الترخيص في الحكم العام، فيقبح من جهة تفويت مصلحة الواجب على العبد، ونلاحظ أن وجوه القبح ليست ذاتية بحيث لا تنفك عن التأخير بل يمكن ارتفاعها في صورة مزاحمتها مع مصالح أهم، فإن العقلاء لا يرون قبحاً في تأخير البيان عن وقت الحاجة إن كانت ضرورة داعية إليه، وهذا ما يمكن وقوعه في الشريعة لوجود مصالح أهم:

منها: مصالح التسهيل على العباد واللطف بهم في تقريبتهم إلى الطاعات وإبعادهم عن المعاصي، فإنها اقتضت التدرج في بيان جملة من الأحكام الشرعية رعاية لاستعداد الناس، وترغيباً لهم في الدين، كما قيل في تحريم شرب الخمر، فإنه تدرج بين تقيحه ثم النهي عنه في الصلاة، ثم النهي عنه بشكل مطلق<sup>(١)</sup>.

---

(١) نظير قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ سورة البقرة/ ٢١٩ وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ سورة النساء/ ٤٣ وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ سورة المائدة/ ٩٠.

ومن المعلوم أن هذه المصلحة أقوى من مفسدة الواقع التي وقع فيها المكلف؛ لأنها تحقق غاية البعثة وتشريع الشريعة في هداية الناس وإرشادهم إلى مصالحهم الدينية والدنيوية.

ومن هنا نلاحظ أن جملة من الأحكام الشرعية بيّنها الرسول الأعظم ﷺ في أواخر عمره الشريف مثل مناسك الحج، ومشروعية حج التمتع، وتنصيب مولانا أمير المؤمنين عليّاً ولياً وإماماً على الناس ونحوها، فإنه ﷺ بيّنها في حجة الوداع التي فارق الدنيا بعدها بمدة قصيرة، فلا قبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا زاحمت مصلحة أهم.

ومنها: مصالح الظهور المبارك لمولانا صاحب العصر وناموس الدهر ﷺ إذ ورد في الأخبار أن جملة من الأحكام الشرعية مودعة عنده عليّاً، وسيبينها للناس في زمان ظهوره، وهذا أحد معاني الروايات التي تنص على أنه يأتي بدين جديد، والسبب في ذلك هو اقتضاء المصلحة في التأخير أو وجود مفسدة في البيان قبل زمانه الميمون مع أن الحاجة إليها موجودة.

والخلاصة: أن الأصل في الخاص هو التخصيص، وهذا هو الذي استقرت عليه السيرة المستمرة بين الفقهاء بلا حاجة إلى ملاحظة تأريخ صدور العام والخاص من حيث التقديم والتأخير، أو ملاحظة حضور وقت العمل بأحدهما وعدمه؛ لأن ما يمكن أن يمنع من التخصيص هو احتمال النسخ المبني على قبح تأخير البيان، وقد عرفت أن هذا القبح ليس

بقاعدة عامة، بل يمكن أن يكون حسناً إذا زاحمته مصالح أهم، وحيثئذ يكون المقتضي للتخصيص موجوداً والمانع منه مفقوداً.

### الأمر الثاني: النسخ في غير الشريعة

لا شك في وقوع النسخ في الأنظمة والقوانين البشرية؛ لأن المقنن ناقص وغالباً ما يكتشف وجود الخلل في تقنينه فينسخه بما هو أفضل منه، وهذا ما يلاحظ في قوانين الدول وأنظمتها العامة .

كما لا شك في وقوع النسخ في الشرائع السماوية السابقة على الإسلام، فإن الشرائع اللاحقة ربما نسخت أحكاماً من الشرائع السابقة عليها، كما نسخ الإسلام العديد من أحكام النصرانية واليهودية وغيرهما من الشرائع، وشرع أحكاماً مكانها، ثم قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>(١)</sup> وهذا مما لا كلام فيه.

وإنما الكلام في وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية، فأثبتته قوم وهم الأكثر، ونفاه آخرون<sup>(٢)</sup>، والصواب هو وقوعه في النزر القليل منه، وقد أحصاها الأعلام في محلها<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة آل عمران: الآية ٨٥.

(٢) انظر نهاية الأصول: ج ٢، ص ٦٠٢؛ المعالم: ص ٣٠١؛ المستصفي: ج ١، ص ١٠٩؛

الإحكام ج ٣، ص ١٠٦.

(٣) انظر أصول الفقه وقواعد الاستنباط: ج ٢، ص ٥١-٥٢.

## الأمر الثالث: النسخ في القرآن

أن وقوع النسخ مختص بالقرآن الكريم والسنة المتواترة، وأما وقوعه بواسطة خبر الواحد فقد أجمع المسلمون على عدمه كما تقدم، وهذا يؤكد قلة وقوع النسخ؛ لأن أكثر الأحكام تثبت بواسطة أخبار الآحاد ولا يشمل فيها سوى التخصيص. هذا فضلاً عن اختصاص النسخ بالخاص المنفصل؛ لعدم الإشكال في أن الخاص المتصل يحمل على التخصيص بلا منازع.

ومن هنا ينبغي القول بأن معارضة الخاص للكتاب والسنة توجب حمله على التخصيص، سواء كان مقدماً أم مؤخراً، وسواء تأخر عن وقت العمل أم تقدم، كما لا فرق بين معلومي التاريخ أو مجهوليه، لاسيما بعد الجزم بموارد النسخ.

ومعرفتها بما لا يبقى معها احتمال لوجود موارد أخرى قابلة للنسخ، ولعل من هنا قال الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته بوجوب تعيين الخاص سواء تقدم الخاص أم تأخر عن العام، ودفع احتمال النسخ إذا كان متأخراً عن زمان حضور وقت العمل، واستدل بوجوه أخرى غير ما ذكرناه<sup>(١)</sup>، وبذلك يظهر أن ما ذكر في الكفاية من التفصيل في مباحث النسخ<sup>(٢)</sup> وتبعه

(١) انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٩٣.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٣٨-٢٣٩.

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ٣٨٣

فيه جمع من المتأخرين والمعاصرين<sup>(١)</sup> لا يتناسب مع غرض الأصولي؛ لأنه استطراد لا يقع في محل ابتلاء الفقيه في مقام الاستنباط، فالأنسب الإعراض عنه وإيكال بحثه إلى مباحث علوم القرآن.

---

(١) انظر المحاضرات: ج٦، ص٤٩١؛ تهذيب الأصول: ج١، ص١٤١؛ المباحث الأصولية: ج٦، ص٥٢٨.





# الفهرست

- الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ..... ١١
- تمهيد: أهمية البحث ..... ١٣
- المبحث الأول: في مفهوم العام وأقسامه ودلالته ..... ١٥
- المطلب الأول: مفهوم العام وخصوصياته وأقسامه ..... ١٧
- الأمر الأول: في معنى العام ..... ١٧
- الأمر الثاني: خصوصيات العام ..... ٢٠
- الأمر الثالث: أقسام العام ..... ٢٧
- المطلب الثاني: أدوات العموم ودلالاتها العرفية والعقلية ..... ٣٥
- المطلب الثالث: في ظهور العام وشروط العمل به ..... ٦٥
- الأمر الأول: في ظهور العام ..... ٦٥
- الأمر الثاني: في حقيقة دلالة العام ..... ٦٥
- الأمر الثالث: شروط العمل بالعام ..... ٦٩
- المطلب الرابع: في حجية العام بعد التخصيص ..... ٧٣
- المبحث الثاني: في مفهوم الخاص والتخصيص وشروطها وأحكامها ..... ٨٠
- المطلب الأول: في الخاص والتخصيص وأصنافه ..... ٨١
- الأمر الأول: في مفهوم الخاص ..... ٨١

المعتمد في الأصول ..... ٣٨٦

الأمر الثاني: في تخصيص العام ..... ٨٢

الأمر الثالث: أصناف التخصيص ..... ٨٥

أولاً: أصناف التخصيص المتصل ..... ٨٥

ثانياً: أصناف التخصيص المنفصل ..... ٩٠

المطلب الثاني: في شروط التخصيص ..... ٩٩

المطلب الثالث: في وجوب الفحص عن المخصص وفروعه ..... ١١٠

الأمر الأول: في وجوب الفحص عن المخصص ..... ١١٠

الأمر الثاني: في مقدار الفحص ..... ١٣٤

الأمر الثالث: في طرق الفحص ..... ١٤١

الطريق الأول: الاستقراء ..... ١٤١

الطريق الثاني: الاستقراء التحليلي ..... ١٤٥

الإشكال على طرق الفحص ..... ١٥٢

الأمر الرابع: في أحكام الفحص ..... ١٥٩

الفرع الأول: وجوب الفحص في العام الشرعي لا العرفي ...

..... ١٥٩

الفرع الثاني: الفحص المحصل والمنقول ..... ١٦٣

الفرع الثالث: فائدة الفحص ..... ١٦٤

الفرع الرابع: في الفحص عن المقتضي والمانع ..... ١٦٥

- الفرع الخامس: حكم العمل لدى التقصير في الفحص ١٦٩
- الفرع السادس: التفصيل في الفحص ..... ١٦٩
- المطلب الرابع: في صور التخصيص وأحكامه ..... ١٧٤
- الأمر الأول: في جواز تخصيص العام بالمفهوم الظاهر ..... ١٧٦
- المقام الأول: في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة ..... ١٧٦
- المقام الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة ..... ١٨٠
- الطريق الأول: التخصيص بحمل العام على الخاص ... ١٨٣
- الطريق الثاني: الجمع الدلالي بالحكومة ..... ١٨٦
- الأمر الثاني: في جواز تخصيص العام بالمجمل ..... ١٩٤
- المبحث الثالث: في موانع التخصيص ..... ٢٥٧
- تمهيد: ..... ٢٥٩
- المطلب الأول: في المانع الموضوعي (التخصيص والتخصص) ...
- ..... ٢٦٠
- القول الفصل في المسألة ..... ٢٧٥
- المطلب الثاني: في المانع الظرفي (الزماني والمكاني) ..... ٢٨١
- الأمر الأول: في تعيين عنوان البحث ..... ٢٨١
- الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع ..... ٢٨٣
- الأمر الثالث: في حقيقة النزاع ..... ٢٨٦

المعتمد في الأصول .....	٣٨٨
الأمر الرابع: الأقوال في المسألة .....	٢٩١
الأمر الخامس: القول الفصل ومعالجة النزاع .....	٣٠٤
الأمر السادس: في ثمرة المسألة .....	٣١١
المطلب الثالث: في المانع العرفي .....	٣٢٩
الأمر الأول: في تعيين عنوان البحث وثماره .....	٣٢٩
الأمر الثاني: في حكم تعقب الضمير للعام .....	٣٣٨
القول الفصل وحل النزاع .....	٣٥٤
الأمر الثالث: في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة .....	٣٥٩
الأمر الرابع: في نتائج البحث .....	٣٦٣
المطلب الرابع: في المانع السندي .....	٣٦٦
الأمر الأول: هل في الكتاب ما يقبل التخصيص؟ .....	٣٦٦
الأمر الثاني: في تخصيص الكتاب بالسنة .....	٣٦٩
الأمر الثالث: في موانع تخصيص الكتاب .....	٣٧٢
المطلب الخامس: في التخصيص والنسخ .....	٣٨٤
الأمر الأول: في محدودية النسخ .....	٣٨٤
الأمر الثاني: النسخ في غير الشريعة .....	٣٨٨
الأمر الثالث: النسخ في القرآن .....	٣٨٩
الفهرست .....	٣٩١