

المعتمد في الأصول

المعتمد في الأصول

الجزء التاسع

المطلق والمقيّد - والمجمل والمبيّن

الشيخ فاضل الصفّار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَاةِ اللَّهِ وَوَلَاتِكُمْ وَأَنْبِيَائِهِ

وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ عِبَادِهِ عَلِيِّ سَيِّدِكَ الْخَلْقِ مُحَمَّدٍ

وَالْبَطَّالِينَ وَاللَّعْنَةَ الْإِبْدَانِيَّةَ عَلِيٍّ

أَعْيُنِكُمْ 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﴾^(١).

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

(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.

المطلق والمقيّد ودلالاتهما

العرفية والشرعية



وفيه تمهيد ومباحث:

المبحث الأول: في معنى المطلق ودلالته وشروطه وأقسامه

المبحث الثاني: في أقسام المطلق وشروطه وموانعه

المبحث الثالث: في صيغ التقييد وشروطه وسببه وأقواله

تمهيد: في أهمية البحث

المطلق والمقيّد من أهم الأركان التي تقوم عليها رعى الاجتهاد والفقاهة في الأدلة اللفظية، ولعل هذين المصطلحين من أكثر المصطلحات تداولاً في ألسنة الفقهاء في مقام الاستنباط، نظير العام والخاص، وما أكثر الأحكام الفرعية التي - لم يرقم عليها دليل خاص - يستنبط الفقهاء أحكامها استناداً إلى إطلاق الأدلة، بل صرح البعض بأن البحث في العام والخاص ينبغي سده تماماً؛ لأنه يرجع إلى المطلق والمقيّد، وأنكر وجود عام وخاص في الشريعة، بل الجميع يعود إلى المطلق والمقيّد^(١).

وأهمية هذا البحث تظهر في مجالات عدة أهمها اثنان:

الأول: ورود الكثير من الآيات والروايات المتضمنة للأحكام الشرعية بلسان الإطلاق والتقييد. الأمر الذي يتطلب منا فهم ضوابطها.

الثاني: السعة في دلالة الإطلاق في كل الأزمنة بحيث يتمكن الفقيه من استنباط الكثير من الأحكام في المسائل الفرعية المختلفة والتي لم يرقم عليها دليل خاص استناداً إلى إطلاقات الأدلة. كما هو الحال في العموم، فالإطلاق والعموم أعطيا الفقه مرونة واسعة تمكن الفقيه من استيعاب حاجات المجتمع وموازنة أعماله مع موازين الشريعة.

(١) نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٣١.

والملاحظ أن العديد من الأصوليين قد خاضوا في مباحث عقلية عديدة هنا بما أخرج البحث عن الغرض الأصلي للبحث الأصولي، بينما لم يتعرضوا إلى جملة من المباحث الهامة التي لها دور كبير في عملية الاستنباط، وهذا ما أوجب علينا تلافي هذا الخلل وإرجاع البحث إلى المداليل العرفية والشرعية التي يقوم عليها الاجتهاد والفقاهة؛ ليكون متوازناً مع أدلة الأحكام وغاية الشريعة.

وكيف كان، فتفصيل البحث في المطلق والمقيد يقع في مباحث:



المبحث الأول في معنى المطلق ودلالته وشروطه وأقسامه

ويشتمل على مطالب:
المطلب الأول: في تعريف المطلق وخصائصه
المطلب الثاني: في طرق فهم الإطلاق
المطلب الثالث: حل النزاع في ظهور المطلق ومقدمات الحكمة

المطلب الأول: في تعريف المطلق وخصوصياته

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في تعريف المطلق

المطلق في اللغة: كل ما يدل على الإرسال والتخلية من الوثاق^(١)، ويقال للسجين بعد الإفراج عنه أطلق سراحه بسبب فك القيود عنه، ومنه سمي الافتراق بين الزوجين بالطلاق؛ لأنه يحل عقدة النكاح، ويخلي كلا الطرفين من التزاماته في عقد الزوجية، ويقابله المقيد -بالضم والتشديد- ويطلق على موضع القيد، لحبس الإطلاق ومنعه بالقيد، وهو معنى القيد لغة وعرفاً^(٢) والمقيد -بالفتح والتشديد- يطلق على المطلق الممنوع من الإطلاق، وبالكسر والتشديد يطلق على ذات القيد.

وبهذا المعنى وقع الاستعمال في الشريعة في العديد من الموارد كما في قوله **عَلَيْهِ**: ﴿كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهياً^(٣)﴾ والمراد كل شيء مباح ومرسل لا قيد فيه ولا إلزام حتى يرد فيه ملزم وهو النهي.

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ٥٥٩، (طلق)؛ مفردات الراغب: ص ٥٢٣، (طلق)؛ لسان العرب: ج ١٠، ص ٢٢٦، (طلق).

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٨٣٩، (قيد)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٣٤، (قيد)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٧٦٩، (قيد).

(٣) الفقيه: ج ١، ص ٢٢٣، ح ٩٣٧.

والمطلق عند مشهور الأصوليين هو ما دل على شائع في جنسه^(١) - أي مرسل - ويبدو من (ما) الموصولة في التعريف أن الإطلاق من أوصاف اللفظ إلا أنه غير وجيه؛ لما ستعرف من أن المقصود بالبحث عند الأصوليين هو المعنى واللفظ كاشف عنه.

ومن هنا أشكلوا على التعريف بإشكالات عديدة تعود إلى عدم الاطراد أو الانعكاس، وحل صاحب الكفاية^(٢) المشكلة بإرجاع التعريف إلى شرح الاسم لا التعريف المنطقي القائم بالحد والرسم^(٢)، وأيده بعض الأعلام بأن المعنى المرتكز في الأذهان للمطلق أوضح من التعريف^(٣)، ولا يبدو أن للأصوليين اصطلاحاً خاصاً للمطلق غير ما هو معروف في اللغة والعرف، ومن هنا يطلقون اسم المطلق على كل موضوع لوحظ مجرداً عن القيود والشروط، سواء كان معنى كلياً كالإنسان، أو جزئياً مثل (زيد) إذا لاحظوا تجرده من حالاته الطارئة عليه، فيقال مثلاً (زيد) مطلقاً بالقياس إلى فقره وغناه، وعلمه وجهله، وفسقه وعدله، بشرط انحفاظ الجامع بين جميع هذه الحالات العارضة.

وبهذا يظهر أن المطلق الأصولي أوسع من المطلق المنطقي والنحوي، فإن المطلق عند المناطقة هو الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٧٨؛ المعالم: ص ٢٠٧؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٤١؛

الإحكام: ج ٣، ص ٥.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٤٣.

(٣) دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٤٧٦.

كثيرين^(١)، وعند النحاة هو اسم الجنس أو علم الجنس الذي يختص بالمعاني الكلية التي تنطبق على كثيرين مثل: (إنسان) و: (رجل) ومثل: (أسامة) بناء على أنه عَلمَ لجنس الأسد، وذلك لأن المطلق الأصولي يشمل أسم الأعلام الشخصية أيضاً.

فالإطلاق عند الأصوليين كما يكون في الطبائع الكلية كذلك يكون في الأعلام الشخصية، ولكن حيث إن غرضهم الأصلي ملاحظ الإطلاق في أدلة الأحكام لم يتعرضوا عادة إلى الإطلاق في الأعلام الشخصية، ويمكن أن نوضح المطلق بأنه: عبارة عن المعنى الذي جعل موضوعاً للحكم الشرعي بلا قيد سواء كان المعنى كلياً أو جزئياً، وسواء أخذ الإطلاق في الأفراد أم في الأحوال، فالإطلاق في الحكم هو عبارة عن عدم تقييده بفرد أو بحال من أحواله.

نعم لا بد في المطلق من وجود معنى جامع تشترك فيها الحالات المختلفة في صورة الإرسال والتقييد (كالإنسان) أو (العالم) الذي يجمع بين حالاته المختلفة مطلقاً ومقيداً.

والمعنى الجامع يعبر عنه بالطبيعة، وملاك الإطلاق فيها ملاحظتها بما هي هي موضوعاً للحكم الشرعي؛ إذ يلحظها المولى أنها بهذه الخصوصية محققة لغرضه من الأمر فيجعلها موضوعاً لحكمه، كما في قوله: (أعتق رقبة) و: (تطهر بالماء) وبخلافه التقييد، فإن المولى يلحظ أن الطبيعة وحدها غير

(١) منطق المظفر: ج ١، ص ٩١.

كافية لتحقيق غرضه، وإنما الطبيعة بما هي مقيدة ببعض الأوصاف والقيود محققة للغرض، فيأخذ الطبيعة المقيدة موضوعاً للحكم، كما إذا لاحظ صفة الإيثار أو العدالة في الرقبة فيقول: (أعتق رقبة مؤمنة) أو: (عادلة) وحينئذ تسمى الرقبة مقيدة.

الأمر الثاني: في التقابل بين المطلق والمقيد

قد عرفت أن الطبيعة بما هي إذا أخذت موضوعاً للحكم الشرعي من دون أن تؤخذ معها حيثية أخرى فهي مطلقة، وإذا أخذت معها فهي مقيدة، وعلى هذا لا مناص من وقوع التقابل بين وصفي الإطلاق والتقييد. وقد اختلفت الأعلام في تحديد نوع التقابل بينهما على أقوال، فذهب جمع إلى أنه تقابل التضاد، ولعله المشهور بينهم كما قد يستظهر من كلماتهم^(١).

ووجهه أن الإطلاق والتقييد لغة وعرفاً مفهومان وجوديان لا يجتمعان في مورد واحد، ولا يرتفعان عنه، فتطبق عليهما ضابطة الضدين، نظير العام والخاص والمجمل والظاهر.

وذهب آخرون منهم الميرزا النائيني رحمته الله إلى أنه تقابل الملكة والعدم، باعتبار أن الإطلاق هو عدم التقييد في الموضوع الذي يقبل التقييد^(٢)،

(١) انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤١٦؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٤١؛

المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٣١.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ١٤٦؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤١٦؛ الأصول: ج ٥،

وحكي هذا القول عن سلطان العلماء وصاحب الكفاية قريباً^(١)، وذهب ثالث إلى أنه تقابل التناقض بلحاظ أن الإطلاق يؤول إلى معنى عدمي، وهو عدم لحاظ القيد أو عدم أخذه في لسان الدليل، بخلاف التقييد فالتقابل يقع بين الوجود والعدم. اختاره السيد الصدر رحمته^(٢) كما في تقريراته .

وفصل بعض الأعلام بين عالمي الثبوت والإثبات فقال بتقابل التناقض في الأول وبالعدم والملكية في الثاني^(٣)، وفيه تأمل؛ لأن عالم الإثبات فرع عالم الثبوت، ومعلول له، فإذا كان التقابل ثبوتاً هو التناقض كان كذلك إثباتاً؛ لأن البحث في الإطلاق وهو من الأمارات المتقومة بالكاشفية عن الواقع.

وإذا لوحظ العدم والملكية في عالم الإثبات كشف عن أن النسبة بينهما هي العدم والملكية في عالم الثبوت؛ للزوم التطابق بين العالمين ما دام البحث في الأمارات الناضرة إلى الواقع والكاشفة عنه، وعلى هذا التفصيل المذكور لا يتوافق مع مسلكهم في تطابق العالمين في الواقع. وتظهر الثمرة بين الأقوال في أمرين:

أحدهما: إمكان وجود حالة ثالثة بين الإطلاق والتقييد وهي الإهمال، فإنها غير ممكنة بناء على الثالث، وكذا الأول إن قيل بعدم وجود ضد ثالث لهما، بخلاف الثاني فإنها ممكنة.

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٤١٦.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٣، ص٤١٠؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج٢، ص٩١.

(٣) دروس في مسائل علم الأصول: ج٢، ص٤٩٥؛ المباحث الأصولية: ج٦، ص٥٧٤-٥٧٥.

ثانيهما: إمكان وجود أحدهما في فرض استحالة الآخر، فإن إمكان الإطلاق مرهون بإمكان التقييد على القول الثاني، وإذا لا يمكن التقييد معناه لا يمكن الإطلاق أيضاً، كما قالوا باستحالة أخذ العلم قيداً للحكم الشرعي؛ لأنه يستلزم الدور، فيستحيل الإطلاق فيه أيضاً؛ لأن الإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، وحيث أن الموضوع لا يقبل التقييد فلا يقبل الإطلاق كذلك^(١).

بخلاف على القول الأول والثالث فإن استحالة أحدهما يثبت الآخر لا محال؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين أو الضدين إن لم يكن ضد ثالث لهما.

وعلى هذا تترتب ثمرة كبيرة في الفقه، وهي جواز التمسك بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين وعدمه، فإنه إذا قلنا بأن العلاقة بينهما هي العدم والملكية أمكن التمسك بالبراءة، وعلى القول بأنها التضاد أو السلب والإيجاب لا يصح ذلك؛ لأن التمسك بالبراءة يكون من الأصل المثبت؛ لأن ارتفاع أحد النقيضين أو الضدين بواسطة البراءة يستلزم عقلاً ثبوت الآخر، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، فمثلاً إذا شك في كون اللباس مصنوعاً من جلد ما لا يؤكل لحمه أو لا فعلى الأول والثاني لا تصلح الصلاة فيه؛ لأن نفي أحد الطرفين بالبراءة يثبت الآخر، وهو أصل مبني على الوسطة العقلية، بخلافه على الثالث؛ لأن الإطلاق عبارة عن عدم التقييد، فإذا شككنا فيه تجري فيه البراءة بلا محذور.

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤١٨.

ولا يخفى أن المركز في أذهان المشرعة وعليه التفاهم العرفي هو الأول؛ لأن العرف يرى أن الإطلاق عبارة عن حقيقة وجودية وإن عبر عنها بلفظ عدمي، كقولهم إن المطلق هو عدم أخذ القيد في الحكم، وهذا ما يفيد معنى الإرسال الذي عرف به المطلق لغة، ومن هنا يفهم العرف من الإطلاق عدم التقييد، ومن عدم التقييد يفهم الإطلاق وهذا ما استجده ظاهراً في مطاوي البحث.

نعم يمكن الجمع بين القولين الأول والثاني بالقول إن الإطلاق والتقييد إذا لوحظا بما هما مفهومان في اللغة والعرف فهما معنيان وجوديان متغيران تمام المغايرة، فتكون النسبة بينهما هي التضاد، نظير الذكر والأنثى والأعمى والبصير، وأما إذا لوحظا موجودين في الخارج فإنه لا يعقل وجود المفهوم في الخارج من دون أن يتحد بمصداق خارجي؛ إذ لا مناص من ملاحظة وجود المحل القابل، فيكون المطلق عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، ولازمه أن تكون النسبة بينهما نسبة العدم والملكة، ولهذا ربما يرتفع النزاع مع القول الثالث أيضاً، فإن عدم لحاظ القيد في الإطلاق مفهوم عدمي في الذهن لا في الخارج، فإذا وجد في الخارج لا مناص من ملاحظة المحل القابل.

والخلاصة: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد في الذهن غيرهما في الخارج، ففي الذهن يمكن ملاحظة المعنيين مجردين عن الموضوع القابل، بخلاف الخارج، ولعل قول المفصل بين عالم الإثبات والثبوت ناظر إلى ما ذكرنا، وبه تتوافق الأقوال.

الأمر الثالث: خصوصيات المطلق والمقيد

يظهر مما تقدم أن للمطلق والمقيد خصوصيات عديدة:

الأولى: أن الإطلاق والتقييد في الأحكام الشرعية من خصوصيات المعاني لا الألفاظ. ذكر هذا غير واحد^(١) وهو الصواب؛ لأن الأحكام تعود إلى الشرع، والمهم هو فهم مراد الشرع ومعرفة مقاصده، وهذا ما لا يمكن إلاّ عبر الألفاظ، فالألفاظ في الإطلاق والتقييد نظيرها في العموم والخصوص عبارة عن كواشف للمعاني وليست مطلوبة أولاً وبالذات.

وعليه فإن قولهم: هذا مطلق وذاك مقيد يراد بالأول أن معناه مطلق أي لم يؤخذ فيه قيد أو وصف أو حالة كما في قوله: (الماء طاهر) و: (الدم نجس) ويراد بالثاني خلاف ذلك، أي أن يلحظ فيه وصف زائد أو حالة خاصة كما في قوله: (الماء القليل ينجس بالملاقاة) أو: (الدم الدافق عند الذبح نجس).

والظاهر أن الاتحاد الوجودي بين اللفظ والمعنى أوجب التوهم والاختلاف في أن الإطلاق من صفات اللفظ أم من صفات المعنى، وإلاّ فإن من الواضح أن الألفاظ لا تدخل في أغراض الشرع أولاً وبالذات.

وربما يقال بظهور الثمرة في جعل الإطلاق من خصوصيات اللفظ أو

المعنى في موردين:

(١) الأصول: ج ٥، ص ٥٩؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٨١؛ تهذيب الأصول: ج ١،

ص ١٤٩؛ أصول المظفر: ج ١، ص ١٧١.

أحدهما: في جواز التمسك بأصالة الإطلاق وعدمه، فإنه بناء على أن الإطلاق من خصوصيات اللفظ يكفي للتمسك بأصالة الإطلاق عدم ذكر القيد في الجملة وإن احتملنا وجود ما يمكن أن يكون قيماً، بخلافه على الثاني فإننا إذا احتملنا أن المولى لا يريد الإطلاق لا يمكن التمسك بالأصل المذكور.

وثانيهما: في وجوب الفحص عن المقيد وعدمه، فإنه على الأول لا يجب الفحص؛ إذ يكفي في إطلاق اللفظ عدم وجود ما يقيد، بخلاف الثاني فإن إحراز إرادة الإطلاق لا يتم إلا بعد الفحص، والتحقيق خلاف ما ذكر؛ لأن المدار في مقام التنجيز والإعذار على الظهور، والألفاظ بما هي غير مطلوبة، والمطلوب إحراز مراد المولى، فإذا احتملنا عدم إرادة المولى للإطلاق وجب الفحص، سواء قلنا بأن الإطلاق من خصوصيات اللفظ أم المعنى، وكذا الكلام في التمسك بأصالة الإطلاق.

الثانية: أن وصف الإطلاق لا يختص بمورد واحد في الأدلة الشرعية، وإنما يختلف بحسب لسان الأدلة، وهو على ثلاثة أنحاء:

أحدها: أن يكون وصفاً للحكم الشرعي، وهو الغالب. مثل وجوب الصلاة وحرمة الزنا.

وثانيها: أن يكون وصفاً لمتعلق الحكم، كما في قولهم: (الماء طاهر) و: (الصلاة واجبة).

وثالثها: أن يكون وصفاً للمكلف، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) بناء على أن (من استطاع) عطف بيان للناس لا قيد، وعلى هذا فإن الإطلاق ينبغي أن يعرف من خلال دليله، فإن لاحظنا أن المعنى المرسل من دون أن تؤخذ فيه خصوصية أو صفة محددة نتوصل منه إلى أن هذا الإرسال هو تمام الموضوع كالأمثلة المتقدمة، وأما إذا لاحظنا أن الإرسال قيد بوصف أو حالة ونحوها نتوصل منه إلى أن للوصف مدخلية في الحكم، وهو تمام الموضوع أو جزؤه، فإذا زال زال الحكم. مثل: (قلد المجتهد العادل) فإن التقليد لا يصح لغير المجتهد العادل.

الثالثة: أن الإطلاق لا يختص بالأفراد بحيث يشمل أفراداً كثيرة، وإنما قد يشمل حالات كثيرة للفرد الواحد، وبهذا يمتاز عن العام؛ لأن العام ناظر إلى الأفراد أولاً وبالذات، بينما المطلق ناظر إلى الأحوال أولاً سواء كانت أحوال الأفراد أو أحوال الفرد الواحد، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) يفهم منه إطلاق الأحوال، فالبيع حلال بغض النظر عن الحالات المختلفة التي يمكن أن يجري فيها.

وفي قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣) يفهم إطلاق الأفراد والأحوال معها.

(١) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

وعليه فإن العام والمطلق كلاهما يفيدان الشمول، سوى أن حكم العام منحل على أفرادهِ، بينما حكم المطلق منحل على أحواله، وقد تقدم في بحث العام والخاص أن الفرق بين العام والمطلق يظهر في كيفية العطف، فإن الاثنين من حيث المعنى مستغرق لجميع المصاديق، غير أن العام يشمل مصاديقه بالعطف بالواو، بينما المطلق يشمل مصاديقه بالعطف بأو، والوجه فيه أن الحكم في المطلق يتعلق بالطبيعة أولاً ثم ينحل إلى أفرادهِ، بينما في العام يتعلق بالأفراد مباشرة.

هذا وقد اشتهر بين المتأخرين التفريق بين المطلق والعام في الدلالة، فقالوا أن العام لا يطلق إلا على الشمول المستند إلى الوضع من غير فرق بين كونه استيعابياً ومجموعياً وبدلياً، بينما المطلق يقال لما يستند شموله إلى قرينة الحكمة^(١)، ولكنك عرفت أن التقسيم الثلاثي للعام غير وجيه، كما أن دعوى استناد الإطلاق إلى مقدمات الحكمة مخدوشة على ما ستعرفه.

والصواب: هو أن منشأ الفرق ما ذكرناه، ومرجعه إلى الظهور العرفي، وعليه فإن تقدم العام على المطلق ليس من جهة الوضع كما ذكروا، بل أظهريته أو قوة ظهوره^(٢).

الرابعة: أن الإطلاق والتقييد ليسا من الأوصاف الثابتة، بل الإضافية التي تختلف بحسب اللحاظ والاعتبار كما صرحوا به^(٣)، فلذا يمكن أن يكون الحكم مطلقاً من جهة ومقيداً من أخرى.

(١) انظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٦٠.

(٢) الأصول: ج ٥، ص ٧٠.

(٣) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٤٤؛ الأصول: ج ٥، ص ٥٩.

وبالعكس، والأمر واضح، فإن مثل قوله تعالى: ﴿وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾^(١) مطلق من جهة الحكم وهو الإطعام، إذ لم يحدد بطعام خاص، ومقيد من جهة الموضوع، لاختصاصه بالبائس الفقير، وفي عين الحال الحكم مقيد من جهة أخرى، وهي تقيده بالإطعام لا غير، كما أن البائس الفقير مطلق من جهة، لأنه لم يحدد بحال دون آخر كالعلم والجهل والإيمان والكفر، والأمر هذا يجري في سائر الأحكام الشرعية، إذ لا نكاد نجد حكماً مطلقاً من جميع الجهات أو مقيداً من جميع الجهات.

(١) سورة الحج: الآية ٢٨.

المطلب الثاني: في طرق فهم الإطلاق

يفهم إطلاق الكلام من ثلاثة طرق:

الطريق الأول: الظهور العرفي، وهو ما قد يعبر عنه بظهور السياقي للإطلاق، ومرجعه العرف، ولا يتوقف فيه عن أدوات معينة سوى فهم العرف، يستند إلى ظاهر كلام الحكيم في صورة عدم نصب قرينة على الخلاف، نظير فهم الإطلاق من صيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾^(١) فإن الأمر بإقامة الدين ورد مطلقاً غير معلق على قيد أو شرط، فيفهم منه العرف وجوب إقامة الدين بأي وجه أو كيفية مناسبة.

ونلاحظ أن فهم العرف بهذا الإطلاق لم يتوقف على أي شيء غير الظهور، وعلى هذا الأساس قالوا أن إطلاق الأمر يقتضي حمله على الوجوب العيني التعيني النفسي؛ لأن هذا هو الأصل فيه، وغيره يفتقر إلى ذكر القيد.

الطريق الثاني: الوضع، ويرجع إليه عند الشك في الظهور، وقد ذكروا طائفة من الأدوات وضعت للدلالة على الإطلاق.

منها: أسماء الأجناس، سواء كان اسماً للجوهر مثل الإنسان والرقبة، أو للعرض، سواء كان متأصلاً كسواد وبياض، أو انتزاعياً كالملك ونحوه،

(١) سورة الشورى: الآية ١٣.

فإنها وضعت في اللغة للدلالة على الماهية السارية في الأفراد والأحوال والقابلة للانطباق على الكثير والقليل.

ومنها: عَلمَ الجنس مثل أسامة، وفرقه عن اسم الجنس أن اسم الجنس موضوع للطبيعة الشائعة، وأما عَلمَ الجنس فهو موضوع للطبيعة المتعينة في الوجود الذهني، فالفرق بينهما على ما هو المشهور بينهم في الإشارة الذهنية، فإن الأول مهمل من حيث التعيين، وأما الثاني فناظر إلى التعيين، ومن هنا عاملوا علم الجنس معاملة المعرفة وإن تجرد من أداة التعريف^(١).

ومنها: النكرة مثل رجل في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾^(٢) ودلالاتها على الإطلاق ظاهرة، بداهة أن النكرة موضوعة للطبيعة وهي سارية في أفرادها وأن كان يكفي في تحقيقها فرد واحد من أفرادها، كما لو قال: (جنني برجل) فإنه يكفي فيه الإتيان بواحد من هذه الطبيعة.

ومنها: المفرد المعرف باللام مثل البيع في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فإن الألف واللام أفادا إطلاقاتاً في الكلام، بحيث يشمل كل أفراد البيع وحالاته بناء على أن الألف واللام هنا للجنس أو للاستغراق لا للعهد.

ومنها: غير ذلك مما ذكره^(٣)، وحيث أن الوضع يتقوم بالجعل والاعتبار من قبل الواضع فصل الأصوليون في البحث، وقالوا: إن

(١) انظر نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٦٤؛ الأصول: ج ٥، ص ٦١.

(٢) سورة يس: الآية ٢٠.

(٣) انظر كفاية الأصول: ٢٤٤-٢٤٥.

الملحوظ في وضع المطلق ما هو؟ فقسّموا الماهيات تقسيماً خماسياً باعتبار أن الماهية قد تكون ملحوظة في نفسها من حيث ذاتها وذاتياتها من دون لحاظ أي أمر خارج عنها ومعها، وهي المعبر عنها بالماهية بما هي هي، ويعبر عنها أيضاً بالماهية المبهمّة أو المهملة، وقد تكون ملحوظة بالقياس إلى ما هو خارج عنها من القيود والأوصاف، وهي بهذا الاعتبار لها ثلاثة لحاظات؛ لأنها قد تلحظ مقيدة بشيء زائد على ذاتها، وعبروا عنها بالماهية بشرط شيء كالرقبة المقيدة بالإيمان، وقد تلحظ مقيدة بعدم شيء زائد عن ذاته وعبروا عنها بالماهية بشرط لا كقيد عدم العصيان الذي أخذ قيداً لجواز القصر في صلاة المسافر، وقد تلحظ مجردة عن القيد وعن عدم القيد بحيث يمكن أن تتصف به ولا تتصف مثل الصلاة بالقياس إلى الحرية، فإن الصلاة لوحظت مطلوبة في نفسها بغض النظر عن حرية المصلي وعبوديته، ولذا تجتمع معهما معاً، وعبروا عنها بالماهية اللابشرط.

وأضافوا قسماً رابعاً هنا أسموه بالماهية اللابشرط المقسمي، وهي الماهية التي لوحظت لا بشرط عن التقسيم الثلاثي المتقدم، ومن هنا أسموه بالمقسم في مقابل القسم الثالث من التقسيم الثلاثي الذي أسموه بالتقسيم. هذا كله بناءً على أن الماهية اللابشرط المقسمي تغاير المهملة.

والذي دعاهم إلى البحث في تقسيمات الماهية سببان:

أحدهما: بيان أن الموضوع له اسم الجنس أي المطلق هل هو الماهية اللابشرط القسمي أو المقسمي، وأثره يظهر في أنه إذا كان الموضوع له الأول ووقع موضوعاً للحكم كان دالاً على عموم الأفراد بالوضع لا

بالقرينة؛ لأن اللابشرط القسمي يجتمع مع جميع الأفراد، بخلاف ما لو كان الثاني فإن عموم الحكم يستفاد من قرينة الحكمة.

وتوضيحه: أنه بناء على وضع اسم الجنس للماهية المرسلة وورد في الخطاب الشرعي وشككنا في إرادة الإطلاق منه كان المرجع أصالة الحقيقة، فيستفاد العموم من اللفظ نفسه؛ لأنه موضوع له، وأما بناء على أنه موضوع للماهية المهملة فلا مجال للتمسك بأصالة الحقيقة لإفادة الإطلاق عند الشك، وإنما يستفاد من القرينة الخارجية الخاصة إن وجدت، وإلا فالعامة، وهي قرينة الحكمة؛ لأن الإهمال لا سراية فيه.

وثانيهما: أنه بناء على الوضع للماهية لا يستلزم تقييد المطلق التجوز إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول؛ لأن استعمال اسم الجنس يكون في معناه الموضوع له، والخصوصية الزائدة تستفاد من القيد.

وأما بناء على الوضع للماهية بقيد الإرسال فإن التقييد فيها يستلزم التجوز؛ لمنافاة القيد مع الإرسال، ولازمه أن يكون التقييد مستعملاً لاسم الجنس في غير معناه الموضوع له^(١).

والظاهر أن هذا التقسيم الناشئ من الدقة في اللحاظ وإعمال النظر لا يتوافق مع غرض الواضع الذي يريد جعل الألفاظ على المعاني لغرض التحاور وتبادل المفاهيم. نعم المتبادر من اسم الجنس ونحوه وجود الماهية السارية في الأفراد من دون أن تقيد بشيء، وتكون هي المطلوبة في

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٤٩؛ الأصول: ج ٥، ص ٦٥.

مثل قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(١) و: ﴿تَطَهَّرْ بِالْمَاءِ﴾^(٢) والتبادر يدلنا على أن الموضوع له ذات الماهية، ولا يضر بعدها أن تكون مهملة أو لا بشرط قسمي؛ لأنها في الحالتين سارية في جميع الأفراد، كما لا يضر بعد ذلك الاختلاف في استفادة الإطلاق من ذات اللفظ أم بضميمة قرينة الحكمة؛ إذ لا يهم في مقام التنجيز والإعذار سوى إحراز الظهور؛ لأنه هو الحجة في دلالة الألفاظ.

هذا وقد اختلفت كلمات الأصوليين في المسألة بما ربما أخرج البحث عن مهمة الأصولي، وأقحم المباحث العقلية الدقيقة في دلالات الألفاظ ومعانيها التي يرجع فيها إلى العرف لا إلى العقل، وكان هذا استطراداً منهم يبعدهم عن المنهج، وفي عين الحال لا ثمرة عملية تترتب عليه في الفقه سوى التشريح الذهني، ومن هنا أعرضنا عن الخوض فيه^(٣). نعم له أثر عملي في فهم الإطلاق ستعرفه فيما يأتي.

ويكفي أن نعرف أن الكلام إن كان له ظهور عرفي في الإطلاق أخذنا به، وإن لم يكن له ظهور أو شككنا فيه رجعنا إلى ملاحظة الأدوات المذكورة لفهم الظهور، وإلا أخذنا بالطريق الثالث.

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٨؛ سورة لقمان: الآية ١٧.

(٢) مشارق الشمس: ج ١، ص ٢٦٥.

(٣) انظر تفاصيل ذلك في مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٤٩-٢٥١؛ كفاية الأصول:

ص ٢٢٤؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٢٠-٤٢١؛ أصول المظفر: ج ١،

ص ١٧٦-١٧٧؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٤٠٨-٤٢٣.

الطريق الثالث: قرينة العقل، وهو ما عبروا عنه بمقدمات الحكمة، وقالوا إن فهم الإطلاق يتم عبر مقدمات عقلية عديدة، وقد قرروها بأنحاء كثيرة^(١)، وعمدتها ثلاث:

الأولى: أن يكون المتكلم في مقام بيان مراده، أي لم يكن في مقام الإهمال أو الإجمال، ولم يكن في مقام بيان أصل التشريع، وتتوقف هذه المقدمة على أن يكون قادراً على الكلام ولا يمنع منه مانع كالاضطرار إلى السكوت أو الإجبار عليه كما في موارد التقية، ومن الأمثلة عليه قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(٢) فإنها لا تدل على حلية كل طيب بحسب ذوقنا البشري، ولا حرمة كل خبيث كذلك؛ لأنها ليست في مقام بيان هذه الجهة، وإنما هي في مقام بيان أصل الحكم.

الثانية: أن يطلق كلامه ولم ينصب قرينة متصلة ولا منفصلة على التقييد، فإن وجود القرينة يمنع من انعقاد الظهور الإطلاقي، والكلام ينصرف إلى القرينة في المقيّد المتصل، وتبطل حجّيته في المقيّد المنفصل.

والثالثة: أن لا يوجد قدر متيقن للمعنى يوجب انصراف اللفظ المطلق إليه؛ فلو كان ذلك انصرف اللفظ إليه؛ لأنه يوجب الظهور فيه، كانصراف تحديد الثمن في البيع بالدينار إلى العراقي في العراق، والكويتي في الكويت، والأردني في الأردن مثلاً.

(١) انظر نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٣٩٧؛ أنوار الأصول: ج ٢، ص ٢٠٣.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

فإذا أحرزنا أن المولى في مقام البيان وهو قادر على تمام البيان وأطلق كلامه ولم يقيده بشيء ولا يوجد انصراف يوجب حمل اللفظ على بعض معانيه فإن العقل يحكم بلزوم العمل بمقتضى إطلاق الكلام؛ لأن إرادة التقييد مع البيان مناف لمقتضى الحكمة، ولو اختلفت واحدة من هذه المقدمات لم يثبت الإطلاق، ويمكن إرجاع المقدمتين الثانية والثالثة إلى واحدة إذا قلنا إن وجود القدر المتيقن يعد قرينة على التقييد، فتكون المقدمات اثنتين، ولا يخفى أن البحث في طرق إحراز ظهور المطلق صغروي لا كبروي؛ إذ لا كلام في حجية الظهور إذا أحرزناه.

وإنما الكلام في كيفية إحرازه، فإن أحرزناه بواسطة الفهم العرفي أخذنا به، وإلا استندنا إلى أدوات الإطلاق من قبيل اسم الجنس ونحوه، وإلا أخذنا بالقرينة العقلية، والسؤال هل بين الظهور الوضعي والظهور العقلي تناف أم يمكن الجمع بينهما؟ هذا ما سنجيب عنه في المطلب التالي.

المطلب الثالث: حل النزاع في ظهور المطلق ومقدمات الحكمة

لا نزاع بين الأصوليين في أن الظهور الإطلاقي حجة من أي طريق حصل، وإنما النزاع في أن هذا الظهور ناشئ من الوضع أم من مقدمات الحكمة.

فذهب المشهور إلى الأول، استناداً إلى القول بأن المطلق موضوع للماهية اللابشرط القسمي الذي يكفي في تحقيق الإطلاق فيه عدم ذكر القيد، وذهب سلطان العلماء رحمته في حاشيته على المعالم وتبعه جمع من محققي المتأخرين إلى الثاني، استناداً منهم إلى القول بأن المطلق موضوع للماهية المهملة أو اللابشرط المقسمي ^(١).

ويمكن أن نحل النزاع بينهم بإرجاع المسألة إلى الفهم العرفي من جهات: الجهة الأولى: إنكار الحاجة إلى مقدمات الحكمة حتى على مسلك السلطان رحمته، فيتوافق القولان على الظهور الوضعي.

وبيان ذلك: أننا إذا قلنا بأن المطلق موضوع للماهية المهملة فإن الإطلاق يكون وصفاً لازماً لها؛ لأن معنى الإهمال هو عدم أخذ القيد شرطاً فيها، وهذا ينطبق على الإطلاق.

(١) انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٢٧-٤٢٨؛ الأصول (للإيرواني): ج ١، ص ١٨٩-١٩٠؛ كفاية الأصول: ص ٢٤٧؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ٢٤١.

بداهة أن الماهية توصف بالإهمال بالقياس إلى ما هو خارج عن نفسها، وأما بالقياس إلى نفسها فلا إهمال فيها؛ لأن كل ماهية في نفسها هي في ذاتها وذاتياتها، وإنما سميت بالمهملة بلحاظ إمكان أن تؤخذ مقيدة بقيد، فحينها يهمل ذكر القيد تسمى الماهية مهملة، ومرادهم مهملة من حيث قيدها لا من حيث ذاتها؛ إذ لا إهمال في الذاتيات؛ لأنها لو ازم لا تنفك.

وعلى هذا فإن حكم الإهمال في الماهية يكون كحكم القيد فيها، فكما أنها إذا لوحظت الماهية بالقياس إلى ما هو خارج عن ذاتها تنقسم إلى بشرط شيء وبشرط لا ولا بشرط، فإن اللابشرط فيها ينطبق مع الإهمال، وتكون النتيجة في الماهية المهملة واللابشرط واحدة.

وبذلك يظهر أن الماهية المهملة التي أخذها السلطان عليه السلام ومتابعوه في المطلق والماهية اللابشرط القسمي التي لحظها المشهور هي حقيقة واحدة، وهي الماهية المجردة عن القيود، إلا أن أحدهما أسماها مهملة لأنه نظر إلى ذكر القيد، وحيث لاحظ عدم ذكره أسماها مهملة، وأما الآخر فلاحظ عدم ملازمتها للقيد في مقابل ملاحظتها بشرط شيء وبشرط لا فأسماها لا بشرط، وإلا فإن الماهية المجردة عن القيود مطلقة في حقيقتها تسري في جميع مصاديقها وأفرادها من نفسها بلا حاجة إلى قرائن ومقدمات عقلية. يظهر هذا من غير واحد ^(١).

(١) انظر درر الفوائد: ج ١، ص ٢٣٥؛ الأصول في مسائل علم الأصول: ج ١،

والحاصل: أن الإطلاق ذاتي للماهية بأي معنى أخذت ولا مناص من سراية حكم المطلق إلى أفرادها بمجرد ذكرها في الحكم، وهذه السراية ذاتية للمطلق لا تتوقف على مقدمات الحكمة.

ولعل المشهور الذين قالوا بأن الإطلاق مأخوذ من مدلول اللفظ عنوا به هذا المعنى، وبه يصبح الخلاف لفظياً، ويشهد لهذا الجمع شواهد:

أحدها: التبادر، فإن المتبادر من قولهم: (الماء طاهر) والمنسب إلى الذهن منها هو ذات ماهية الماء، وسريان الماهية في أفرادها أمر ذاتي لا ينفك عنها ما لم يدل دليل على التقييد، ولولا التدقيق العقلي لم يخطر في الأذهان معنى يغيّر معنى الطبيعة السارية في جميع الأفراد.

ثانيها: صحة الحمل وعدم صحة السلب، فإنه يصح إطلاق لفظ المطلق على الماهية المهملة واللابشرط في وزان واحد، ولا يصح السلب عنها.

ثالثها: اتفاق كلمة الأصوليين على أن الألفاظ موضوعة للمعاني الحقيقية النفس الأمرية لا المتخيلة أو الموهومة من دون أخذ الخصوصيات الفردية فيها، ومرادهم منه أن الخصوصيات غير مأخوذة في نظر الاعتبار حين الوضع، وهذا يتوافق مع الإهمال واللابشرط القسمي؛ لأن الماهية المقسمة ليست إلا صورة الماهية لا حقيقتها، ولذا تسمى بالمعقول الثاني؛ لأنها منتزعة من الماهية^(١).

(١) انظر المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٥٧٨.

رابعها: أن إطلاق لفظ الإهمال على الماهية لا يستقيم إلا على اللابشرط القسمي؛ لأن هذا الوصف إذا لوحظ في الماهية فلا يخلو من احتمالين؛ لأنه إما أن يؤخذ قيداً فيها فتصبح الماهية مقيدة بالإهمال، وتكون في قوة القضية الجزئية لا تقبل الإطلاق فتخرج عن الإطلاق موضوعاً، وإما أن لا يؤخذ قيداً فيها، وهذا لا يستقيم إلا مع الماهية اللابشرط وهو المطلوب.

والحاصل: أن مقتضى وضع اللفظ للماهية هو الإطلاق الساري في جميع أفرادها بلا حاجة في إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمة.

على أننا وإن التزمنا بأن الموضوع له المطلق هو الماهية المهملة المجردة بمعناها المنسوب إلى السلطان ﷺ فإنه لا مناص من الالتزام بأن الماهية التي وقعت في الاستعمالات الشرعية هي اللابشرط القسمي؛ لأن الأولى ليس لها تقرر في الخارج، وما لا تقرر له في الخارج لا يقع مصباً للأحكام؛ بداهة أن مصب الإطلاق سواء كان موضوعاً للتكليف مثل المستطيع أم متعلقة مثل الصلاة لا يترتب عليه الأثر إلا في ظرف وجوده الخارجي بلا فرق بين الأحكام التكليفية والوضعية، فلا مناص من أخذ اللابشرطية في المطلقات بلحاظ الصفات الخارجية لا المجردة من كل ذلك، ولعل من التزم بأن الماهية المطلقة هي الكلي الطبيعي أراد به هذا؛ لأن الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب تترتب على الموجود الخارجي، وهذا لا يستقيم إلا إذا قلنا بالماهية اللابشرط القسمي لا المقسمي.

الجهة الثانية: إبطال مقدمات الحكمة؛ لأن المقدمات الثلاث التي ذكروها للإطلاق لم تأت بشيء جديد غير ما ذكره القائلون بأن المطلق مستفاد من الوضع، فإن المقدمتين الأولى والثانية من شروط الإطلاق حتى على مسلك المشهور، والمقدمة الثالثة التي هي من مختصات مسلك السلطان عليه السلام غير صحيحة.

وتوضيح ذلك: أن ظهور المطلق لا يتحقق عرفاً إلا إذا أحرزنا أن المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، وهذه قضية مشتركة بين القائلين بأن الظهور يستند إلى الوضع والقائلين بأنه يستند إلى العقل، فإن المتكلم إذا كان في مقام الإجمال كما لو كان في مقام بيان أصل الحكم لا تفصيله فإن الجميع يتفق على عدم انعقاد الظهور. نعم الفرق بين مسلك الوضع ومسلك العقل هو أنه على مسلك الوضع يكفي في التمسك بالإطلاق عدم نصب القرينة على الخلاف لأن أصالة الإطلاق أصل عقلائي يؤخذ به عند الشك بالخلاف وعدم وجود قرينة صارفة.

وأما على مسلك العقل فإنه يتوجب الفحص أولاً، ثم التمسك بالإطلاق، ولا يخفى أن هذا ليس بفارق ذي أثر يذكر بينهما؛ إذ النتيجة بينهما واحدة.

والخلاصة: أن المقدمتين الأولى والثانية من مقدمات الحكمة مشتركة بين المسلكين.

وكذا المقدمة الثالثة لأن الانصراف إلى القدر المتيقن من المعنى يمنع من انعقاد الظهور في الإطلاق على المسلكين، وبه ينتفي الفرق بين قول المشهور

وقول السلطان ﷺ ومن تبعه، على أن المقدمة الثالثة ليست كلية بحيث تصلح أن تكون من مقدمات الحكمة في صناعة الظهور؛ لأنها تصح في بعض المطلقات لا جميعها.

وبيان ذلك: أن القول بعدم وجود قدر متيقن يتصور في الإطلاق الشمولي لا الإطلاق البدلي؛ لأن البدلي يراد به الفرد الواحد بلحاظ حالته على سبيل البدل، فهو لا يتضمن إلا معنى واحداً، ولا يوجد فيه قدر متيقن وآخر مشكوك حتى يقال بالانصراف إليه. على أن دعوى القدر المتيقن مخدوشة من وجهين:

الوجه الأول: مخالفتها للفهم العرفي؛ إذ أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر بالحمل على الإطلاق عرفاً ما لم يصل إلى حد الانصراف المستقر؛ لأننا إذا افترضنا أن المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف كان كاشفاً عن أن الإطلاق هو تمام مراده؛ إذ لو كان القدر المتيقن هو تمام المراد لوجب عليه بيانه؛ لكونه في مقام البيان كما هو المفروض، وحيث لم يبينه يكشف عن أن مراده هو ذات الطبيعة المطلقة بلا قيد أو شرط، ويشهد له شاهدان:

الشاهد الأول: السيرة العقلائية؛ إذ لم يعهد من أهل اللسان التوقف في حمل المطلقات الواردة حتى في الموارد الخاصة - كما في إجابات الأسئلة أو المحاورات الخاصة - على القدر المتيقن مع أنه موجود جزماً، بل يتجاوزون عنها حتى اشتهر بينهم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد.

والشاهد الثاني: سيرة الفقهاء، فإن الطريقة المتداولة عند الفقهاء العظام في أبواب الفقه هي التمسك بإطلاقات الأجوبة وإن وقع السؤال عن مورد خاص وفرد مخصوص، فإن وقع شيء في السؤال لا يعدونه قرينة على تقييد الإطلاق الوارد في الجواب، ولا مانعاً من الظهور الإطلاقي بالرغم من أن مورد السؤال أو القرائن الداخلية فيه هي القدر المتيقن الذي وقع الجواب عليه. نعم لو كان الانصراف مستقراً أخذوا به لظهوره القوي في المراد، وهذا دليل آخر يعضد ما ذكرناه من أن الضابطة عند العقلاء هو الظهور الإطلاقي سواء تحقق من الوضع أو من مقدمات الحكمة.

الوجه الثاني: مخالفته لعمل الفقهاء والأصوليين في باب التعارض، فإنهم اتفقوا على وقوع التعارض بين الظاهر والأظهر، وقدموا الأظهر، وهذا دليل على عدم تفريقهم في ظهور المطلق بين مسلك الوضع ومسلك مقدمات الحكمة^(١).

وتوضيح ذلك: أننا إذا قلنا بأن الإطلاق ينشأ من حكم العقل لم يعقل وقوع التعارض بين فردين منه؛ إذ لا يعقل وجود ظهورين متخالفين بحكم العقل، فلو حكم بالظهور في أحدهما كان الثاني بحكم العقل غير ظاهر لا محالة، ولازم هذا أن تكون مقدمات الحكمة تامة في الطرف الظاهر وغير تامة في الطرف غير الظاهر، ومعناه انتفاء التعارض دائماً، بخلاف ما

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٢٣٤؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٤٣٠؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٤٩٤.

إذا قلنا إن الإطلاق ينشأ من الوضع، فإن وقوع التعارض بين الظهورين أمر معقول وواقع، بل وجود الأظهر والظاهر أمر معقول وواقع.

نعم لا يعقل وجود معنيين حقيقيين في رتبة واحدة، ولذا يحمل أحدهما على المعنى المجازي، فالتعارض بين الظاهر والأظهر أمر واقع في أدلة الأحكام كثيراً، وقد تسالم الفقهاء والأصوليين على ذكره ومعالجته بالترجيح بينهما بغض النظر عن مسلكهم في صناعة الظهور، وهذا يدلنا على أن صناعة الظهور عند الشرع مستفادة من اللفظ لا من العقل، كما أنه كذلك في ارتكازات الفقهاء، فالقول بمقدمات الحكمة غير صحيح.

الجهة الثالثة: حمل قول المشهور على الظهور بالقرائن. لا يبعد أنهم يريدون استفادة الإطلاق من ذات اللفظ والقرائن الخارجية مثل مناسبات الحكم والموضوع، وإحراز كون المتكلم في مقام البيان مع عدم نصب القرينة، فيكون مرادهم من الظهور الإطلاقي الظهور الاستعمالي لا الوضعي، بأن يقال إن المطلق وضع للماهية اللابشرط، وهي في نفسها لا ظهور لها في الإطلاق إلا أنه بعد انضمام القرائن الخارجية يستفاد ذلك، وهذا يتوافق مع مسلك السلطان ﷺ.

والوجه في هذا الجمع هو التخلص من محذور اختلاط المطلق بالعام، فإن عمدة وجوه الفرق بين العام والمطلق هو قولهم بأن عموم العام مستفاد من الوضع بينما إطلاق المطلق مستفاد من القرائن الخارجية، وعلى هذا الأساس قدموا العام على المطلق عند التعارض، فلو قالوا باستفادة الإطلاق من الوضع أيضاً لم يبق فرق بين المطلق والعام، وهذا ما لم يلتزموا به.

والحاصل: أن النزاع الواقع بين المشهور وبين سلطان العلماء عليهم السلام والمتأخرين من أتباعه يمكن حله بما يرجع إلى النزاع اللفظي عبر طريقين: أحدهما: أن نرجع قول السلطان عليه السلام إلى مقالة المشهور بأن نوحده مقدمات فهم الإطلاق بإنكار الحاجة إلى مقدمات الحكمة أو إبطالها. وثانيهما: أن نرجع قول المشهور إلى مقالة السلطان عليه السلام بأن نلتزم باستناد فهم الإطلاق عند الاثنين إلى القرائن الخارجية، وحيث أن الضابطة الأهم في حجية الإطلاق هي الظهور كان كافياً في مقام التنجيز والإعذار من أي طريق حصل.



المبحث الثاني

في أقسام المطلق وشروطه وموانعه

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول: في أقسام المطلق

المطلب الثاني: في شروط الإطلاق

المطلب الثالث: في موانع الإطلاق

المطلب الأول: في أقسام المطلق

يمكن تقسيم المطلق بتقسيمين:

الأول: بلحاظ حكمه

فقد قسموا المطلق بلحاظ حكمه إلى قسمين أحدهما: المطلق البدلي، وثانيهما: المطلق الشمولي، ويشترك الاثنان في الموضوع، إذ كلاهما مطلق، ولكن يختلف في الحكم من جهة الأدوات الدالة على كل واحد منهما، وتظهر الثمرة بينهما في مقام الطاعة والامتثال.

وتوضيح ذلك: أن الإطلاق البدلي ما كان مصب الحكم فيه ذات الطبيعة بأي نحو اتفق، فالمطلوب فيها هو إيجادها في الخارج بغض النظر عن القيود والشروط، وحيث إن إيجاد الطبيعة يتحقق بإيجاد فرد واحد من أفرادها دل ذلك بالملازمة على كفاية الإتيان بأي فرد من أفرادها على سبيل البدل، في مقام الامتثال يكون مجزياً.

ومن هنا قالوا إن الإطلاق البدلي يدل على أفراد بنحو العطف بأو، ووجه تسمية الإطلاق البدلي بالمطلق ليس بلحاظ شموله لأفراده بل بلحاظ امتثاله، فإن تعلق الحكم بإيجاد الطبيعة بنحو صرف الوجود يجعل المكلف في سعة من جهة الامتثال؛ إذ له أن يأتي بالطبيعة في أي فرد من أفرادها، فهو في الحقيقة مرسل ولا يوجد قيد أو شرط يقيد في مقام العمل، فالشمول في الإطلاق البدلي ليس للأفراد بل للأحوال؛ لأن الحكم

يتعلق بالطبيعة ثم ينحل على أحوالها لا على أفرادها في عرض واحد وإن كان يشمل الأفراد بلحاظ المراتب الطولية.

ويمكن التمثيل له بالنكرة في سياق الإثبات كما في قوله: (أعتق رقبة) فإن وجوب العتق تعلق بصرف الرقبة بأي حال، وليس للإطلاق البدلي سوى إطاعة واحدة ومعصية واحدة.

وأما الإطلاق الشمولي فهو ما كان مصب الحكم فيه على الطبيعة بلحاظ انحلالها على أفرادها بنحو العطف بالواو؛ لأن المطلوب فيها هو إيجاد مجموع أفرادها في الخارج، ولازم ذلك انحلال الحكم المحمول على الطبيعة على أفرادها وأحوالها في عرض واحد، ومعنى ذلك تعدد الحكم بتعدد الأفراد والأحوال، بحيث يكون لكل فرد أو حالة طاعة مستقلة ومعصية مستقلة، ويمكن التمثيل له بالنكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي مثل: (لا تعتق كافراً) أو المفرد المحلى مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

ولا كلام بينهم في صحة هذا التقسيم، كما لا كلام في أن استفادة الشمولية والبدلية ناشئ من الوضع على مسلك المشهور، وإنما الكلام في منشأ استفادتهما على مسلك السلطان ﷺ ومن تبعه من القائلين بأن الإطلاق مستفاد من قرينة الحكمة؛ إذ من غير المعقول أن تكون قرينة الحكمة بنفسها مفيدة للإطلاق الشمولي تارة كما في النكرة في سياق النفي وللإطلاق البدلي تارة أخرى كما في النكرة في سياق الإثبات؛ لأن القاعدة العقلية واحدة، وقد تصدى أصحاب هذا القول لمعالجة الإشكال وذكروا وجوهاً عديدة:

أولها: ذهب إلى أن منشأ الاختلاف هو قرينة عقلية مطردة، فتكون قرينة الحكمة صانعة لظهور المطلق في الإطلاق، والقرينة العقلية تعين هذا الظهور في البدلي أو الشمولي، وهو اختيار صاحب الكفاية رحمته، وتوضيح ما أفاده^(١): أن العقل يقضي بأن الطبيعة توجد بوجود أحد أفرادها إلا أنها لا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها، فإذا تعلق الحكم بإيجاد الطبيعة حكم العقل بالبدلية لعدم وجوب إيجاد أكثر من فرد واحد تتحقق في ضمنه الطبيعة.

بخلاف النهي فإن المطلوب فيه هو اجتناب إيجاد الطبيعة، وهذا لا يتحقق عقلاً إلا بترك تمام أفرادها؛ إذ يكفي لمعصية النهي الإتيان بفرد واحد من أفراد الطبيعة المنهي عنها؛ لأن الإتيان بفرد منها يلازم إيجاد الطبيعة، وقد نهى الشرع عن إيجادها، وهذا الحكم العقلي يجري في الأحكام الوضعية المتعلقة بالطبيعة مثل: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(٢) إذ لا يتناسب حكم الشرع أن يحل صرف الوجود في البيع مع كونه في مقام إمضاء ما عند العرف من البيوع، فالحكم الوضعي نفسه يقتضي عموم المتعلق، وإلا لم يكن له أثر؛ إذ لا معنى لحلية فرد واحد من طبيعة البيوع.

ثانيها: ذهب إلى أن منشأ الاختلاف هو الفهم العرفي تارة وقرينة العقل تارة أخرى، ولعل هذا هو مختار السيد الخوئي رحمته كما في تقريراته^(٣).

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٩٧.

وتوضيحه: أن النتيجة الحاصلة من مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب خصوصيات الموارد، ففي مورد تتم بعض الخصوصيات مثل مناسبة الحكم والموضوع فنتج مقدمات الحكمة الإطلاق الشمولي، وفي مورد آخر ولخصوصية فيه أيضاً تنتج الإطلاق البدلي، مع أن الموردين متحدان في الموضوع والمتعلق. مثلاً في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١) تنتج مقدمات الحكمة الإطلاق الشمولي، وذلك لوجود خصوصية في المورد توجب ذلك، والخصوصية هي أن حملها على البدلية يوجب اللغوية.

وبيان ذلك: أن جعل الظهور لفرد ما من أفراد الماء في العالم لغو محض فلا يصدر من الحكيم، وحينئذ يدور الأمر بين جعله لكل ما يمكن أن ينطبق عليه هذا الطبيعي في الخارج وبين جعله لخصه خاصة من الماء كالماء الكر مثلاً أو الجاري أو نحو ذلك.

وحيث إنه لا قرينة على تقييده بخصوص خصه خاصة فلا محالة يكون مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو إرادة الجميع، فإن الإطلاق في مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت بقانون تبعية المقام الأول للثاني.

وأما في مثل قوله: (جئني بماء) فإن مقامات الحكمة تنتج الإطلاق البدلي بالرغم من أن كلمة (ماء) استعملت في الموردين في معنى واحد وهو

(١) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

الطبيعة، ولكن خصوصية تعلق الحكم على الثاني تقتضي أن تكون النتيجة بدلية؛ لعدم وجود محذور يمنع منها.

ومثل هذا يقال في مثل: «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ»^(١) و: «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ»^(٢) و: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٣) فإن في الجميع الإطلاق شمولي باعتبار أن جعل الحلية لفرد واحد منها يكون لغوياً، بخلاف قوله: (بع دارك) فإن هذه الخصوصية توجب البدلية باعتبار أن العين الواحدة غير قابلة لأن يبيعها من كل شخص وبكل زمان، فيبيعها من أي شخص أراد شراءها، وبه يتحقق صرف الوجود^(٤). والظاهر أن ما أفاده لا يغير ما أفاده صاحب الكفاية^(٥) إلا ببعض التفاصيل، فإن مناسبة المورد أو قرينة الحكم والموضوع هي أيضاً من القرائن العقلية التي تقتضي التفريق بين مورد وآخر.

ثالثها: ذهب إلى أن منشأ الاختلاف هو ملاحظة المصلحة والمفسدة في المطلق، فإن المصلحة تتحقق بالوجود الواحد بخلاف المفسدة، فلذا تحمل في الأوامر على البدلية بينما في النواهي على الشمولية، وهذا ظاهر اختيار المحق العراقي^(٥) كما في تقريراته.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

(٤) المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٩٧-٢٩٨، (بتصرف).

(٥) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٦٨-٥٦٩.

وتوضيحه: أن المطلق يحمل على الطبيعة المهملة المأخوذة بنحو السريان ضمن جميع الأفراد والتي من شأنها الانطباق على القليل والكثير من الأفراد العرضية والطولية، ولم يحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي لا تقبل الانطباق إلا على أول وجود لها، وبهذا الحمل يرتفع الفرق بين الطبيعة الواقعة في حيز الأمر والأخرى الواقعة في حيز النهي؛ إذ في الكل تسري في جميع أفرادها بلا استثناء، وعليه فإن الأصل في الإطلاق هو الشمولية، وأما البدلية فلا يستفاد إلا بوجود قرينة عقلية توجب حمله عليه.

والقرينة هي ملاحظة المصلحة والمفسدة في متعلقات الأوامر والنواهي؛ إذ لا شك في وجود مصلحة ومفسدة في الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها، والغالب في الأوامر هو ان المصلحة فيها مأخوذة على نحو الشخص، ولازم شخصيتها عقلاً حصولها وتحققها بتمامها بأول وجود لها، بخلافه في طرف النواهي، فإن الغالب في المفسد هو كونها على نحو السنخ الموجب لمبغوضية الطبيعة مهما وجدت وفي ضمن أي فرد من أفرادها الطولية والعرضية.

وعليه لا مناص من سقوط التكليف المتعلق بالطبيعة بامثال واحد من جهة تحقق تمام المصلحة فيه، وأما في فرض قيام سنخ المصلحة أو المفسدة فإنه لا يسقط التكليف عن الطبيعة رأساً بامثال واحد، بل لا بد من امثالات متعددة.

فالقصور في التكليف والمصلحة في الأول منعا من الشمول، وليس القصور من جهة المطلق؛ لأنه قابل للانطباق على جميع الأفراد الطولية والعرضية^(١).

والحاصل: أن الإطلاق أخذ بمعنى واحد وهو الطبيعة السارية في جميع الأفراد وهو الشمولية، إلا أن المصلحة والمفسدة يتحكمان بالبدلية والشمولية، فإن المصلحة تتحقق بالإتيان بفرد واحد، ومعه يرتفع الحكم، بخلاف المفسدة فإن اجتنابها لا يتحقق إلا باجتناح جميع أفرادها، وإلا لا يرتفع الحكم، وعلى كل تقدير فإن الأصل في الإطلاق هو الشمول والبدلية تثبت بقريضة عقلية.

ونسب هذا الجواب إلى المحقق الاصفهاني رحمته الله أيضاً^(٢)، والظاهر أنه يتوافق مع ما أفاده صاحب الكفاية رحمته الله^(٣)؛ لأن العقل هو الحاكم في أن تحصيل مصلحة الطبيعة يتحقق بالفرد الواحد بخلاف المفسدة، فالنتيجة واحدة والعبارة مختلفة.

رابعها: ذهب إلى أن الاختلاف ناشئ من ملاحظة الحكم وهو اختيار السيد الصدر رحمته الله كما في تقريراته^(٤).

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٧٠؛ مقالات الأصول: ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٣.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٥٠٨؛ انظر بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٤٢٩.

(٣) كفاية الأصول: ص ١٤٩-١٥٠.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٤٣٠-٤٣١.

وبيانه مع بعض التوضيح: أن للمطلق لحاظين:

أحدهما: لحاظه في مقام الامتثال.

وثانيهما: لحاظه في مقام جعل الحكم وفي اللحاظ الأول حينما يتصدى المكلف لامتثال الحكم المجعول على الطبيعة كما في: (أعتق رقبة) يتعين عليه أن يتحرى ما يحقق الامتثال، وأن هذا الامتثال يتحقق بإيجاد فرد من أفراد الطبيعة أو بإعدام فرد من أفرادها، أو يتحقق بإيجاد تمام أفراد الطبيعة أو أعدامها، وهنا يأتي دور القرينة العقلية التي ذكرها صاحب الكفاية عليه السلام.

وأما في اللحاظ الثاني فيبحث عما هو المجعول على المكلف، وأن المجعول هو أحكام متعددة بعدد أفراد الطبيعة بحيث يكون لكل حكم منها طاعة ومعصية مستقلة، فيكون الإطلاق شمولياً، أم أن المجعول هو حكم واحد بحيث لا يكون في البين إلا طاعة واحدة أو معصية واحدة فيكون الإطلاق بديلاً.

وعلى هذا فإن الشمولية والبدلية تابعة لملاحظة الحكم؛ لأن الحكم إذا لوحظ مع موضوعه فالأصل فيه هو الشمولية ما لم تقم قرينة تنافي الشمول كالتنوين إذا أخذ في موضوع المطلق؛ لأن التنوين يفيد قيد الوحدة فيمنع من الشمول، وأما من دون قرينة فيحمل على الشمول؛ لأن الموضوع في المطلق أخذت فيه الماهية السارية، وإن لوحظ الحكم مع متعلقه لا موضوعه فالأصل فيه هو البدلية ما لم تقم قرينة مقتضية للشمول، فمثلاً في قوله: (أكرم العالم) فإن الوجوب المستفاد من الهيئة إذا لاحظناه مع

موضوعه وهو (العالم) ينحل إلى أحكام بعدد أفراد طبيعة العالم، وهو معنى الشمولية، وإذا لاحظناه مع متعلقه وهو (الإكرام) فإن الحكم لا يقتضي أكثر من إيجاد الطبيعة في ضمن فرد من أفرادها.

والسر في هذا الاختلاف هو أن موضوع الحكم يفترض في مرحلة متقدمة على جعل الحكم؛ لأن الموضوع سابق على الحكم ومتقدم عليه، فلو كان الموضوع الطبيعة الكلية القابلة للانطباق على أفرادها معنى ذلك أن الشمولية كانت سابقة للحكم، وعليها صب الحكم، فلا يكون للحكم أي تصرف في الموضوع، فيكون الإطلاق فيه شمولياً لا محالة.

بخلاف ما إذا لوحظ متعلق الحكم، فإن المتعلق ينشأ من الحكم، ويكون معنى وقوعه ومتعلقاً للحكم هو مطلوبة تحقيقه، وهذا لا يستوجب أكثر من إيجاد طبيعة المتعلق، وهذه الطبيعة توجد بفرد واحد من أفرادها على سبيل البدل. نعم في النواهي يختلف الحال حيث لوحظ كل فرد من أفراد المتعلق موضوعاً مستقلاً للحرمة، فيكون التحريم فيه شمولياً لا محالة^(١).

والحاصل: أن ملاحظة الحكم في مرحلة الجعل توجب الاختلاف بين الشمولية والبدلية، فإن ملاحظة موضوع الحكم توجب حمله على الشمولية، وملاحظة متعلق الحكم توجب حمله على البدلية.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٤٣٠-٤٣١.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

أحدها: أن هذا التوجيه يتوافق مع مسلك الميرزا النائيني رحمته ومن تبعه من القائلين بأن القضية الحكمية تنحل إلى ثلاثة عناصر هي: الحكم والموضوع ومتعلق الحكم، وأما على مسلك المشهور القائلين بأنها تنحل إلى موضوع وحكم فينبغي أن يكون الأصل في الإطلاق هو الشمول.

وثانيها: أن اختلاف الحكم نشأ من دعوى أن الحكم إذا لوحظ معه الموضوع كان شمولياً؛ لأن الحكم تابع للموضوع، بخلاف ما إذا لوحظ معه المتعلق فإن المتعلق ينشأ من الحكم دون العكس، وهو محل نظر، فإن المتعلق كالموضوع بالنسبة إلى الحكم، لكونه متعلقاً له، فلا مناص من كونه سابقاً عليه، فالحكم سواء تعلق بالموضوع أو بالمتعلق هو متأخر عنهما، ويعود الكلام فإن كان المتعلق شمولياً كان الحكم كذلك، وإن كان بدلاً كان الحكم كذلك، والمحصلة في الاثنين تعود إلى القرينة العقلية التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته؛ لأن اختلاف الحكم الناشئ من اختلاف اللحاظ هو أيضاً مما يحكم به العقل.

وثالثها: أن هذا التوجيه يستلزم أن يكون لكل قضية مطلقة حكمان أحدهما شمولي بلحاظ الموضوع والآخر بدلي بلحاظ المتعلق، وهو واضح البطلان.

والحاصل: أن العمدة في التفريق بين الإطلاق الشمولي والبدلي هو حكم العقل بحسب مقام الطاعة والامتثال، أو بحسب تعلق الحكم.

نعم، يرد على ما أفاده صاحب الكفاية رحمته أنه لا كلية له؛ لوضوح أن العقل يحكم بالإطلاق الشمولي في النكرة الواقعة في سياق النهي أو النهي، إلا أن الإطلاق الشمولي لا ينحصر بها، بل يشمل الجمع المحلى باللام مثل إطلاق قوله: (قلد الفقهاء) والمفرد المحلى مثل: «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ»^(١) فإن وجوب التقليد وحلية البيع شمولي لجميع الأفراد، وهذا لم يستند إلى حكم العقل، بل إلى الظهور، وعليه يكون ما أفاده أخص، ولا مخلص من هذا المحذور إلا بالالتزام بأن منشأ الفرق هو الظهور العرفي، كما أن منشأ الإطلاق هو الظهور لا قرينة الحكمة.

وربما يقال بأن قرينة العقل ليست هي الحاكمة بالفرق بين البدلية والشمولية، وإنما هي صانعة للظهور؛ لأن الطبيعة في المطلق هي تمام الموضوع للحكم الشرعي.

ونتيجة ذلك أن تكون في الأوامر محمولة على العموم البدلي؛ لأن المطلوب هو إيجادها ويتحقق ذلك بصرف الوجود، فلا مناص أن تكون ظاهرة في البدلية، والمطلوب في النواهي الانزجار عن إيجادها، وهو لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد، فتكون ظاهرة في الشمولية.

ومثله يقال في الأحكام الوضعية المتعلقة بالطبائع كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ»^(٢) و: (الدم نجس) إذ الحلية الوضعية لا تناسب صرف وجود

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

البيع؛ لعدم جدوائيته؛ إذ لا معنى لخلية فرد واحد من أفراد البيع ونجاسة فرد واحد من أفراد الدم، فلا مناص تكون ظاهرة في الشمول.

ولعل من هنا اشتهر بينهم إطلاق لفظي العام والمطلق على الطبيعة المتعلقة للحكم الوضعي (كالبيع حلال) و: (الدم نجس) باعتبار أن نتيجة الإطلاق فيها شمول الحكم لجميع الأفراد فيقال له عموم، وباعتبار أن الطبيعة وقعت تمام الموضوع للحكم يقال لها مطلق، وإليه يشير قولهم المشهور إن كل عام مطلق وكل مطلق عام^(١)، والمراد أن كل قضية مطلقة ظاهرة في العموم من جهة وفي الإطلاق من جهة أخرى، ولذا يعبر الفقهاء عنها تارة بالعموم وتارة بالإطلاق ومنشأ كل ذلك الظهور.

الثاني: بلحاظ موضوعه

قسموا الإطلاق بلحاظ موضوعه إلى أقسام ثلاثة هي اللفظي والمقامي والأحوالي، وعمدتها الأولان؛ لأن الأحوال يعود إلى أحدهما بحسب الموارد، ويختلف الإطلاقان من حيث الموضوع والنتيجة وإن كان الاثنان مطلقين من حيث الحكم.

وتوضيح ذلك: أن المراد بالإطلاق اللفظي هو نفي القيود عن الموضوع المتعلق للحكم بواسطة الظهور أو قرينة الحكمة، وسمي باللفظي باعتبار أن الإطلاق يعرض المعنى بواسطة اللفظ، ويقتضي نفي القيود عنه؛ لأن

(١) منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٦٠.

فهم الإطلاق لا يحتاج إلى مؤنة زائدة في البيان؛ إذ يكفي في إثباته كون المتكلم في مقام البيان مع عدم الإتيان بقيد متصل يمنع من الظهور.

فإن اسم الجنس مثلاً من أدوات الإطلاق، ويدل بالمطابقة على الطبيعة الجامعة بين المطلق والمقيد، فإذا لم يذكر القيد كفى في إحراز إطلاق الطبيعة، وعليه فإن من أهم سمات الإطلاق اللفظي هو التوسعة في مدلول المطلق.

وأما الإطلاق المقامي فالمراد منه الإطلاق المستفاد من قرائن أخرى غير الظهور، أو قرينة الحكمة، ونتيجته نفي ما نحتمل دخوله تحت حكم المطلق بسبب خروجه موضوعاً عنه، وعليه فإن من أهم سمات الإطلاق المقامي هو التضييق في مدلول المطلق؛ لأنه ينفي بعض ما نحتمل دخوله تحت حكم المطلق؛ لأن الموضوع المنفي لم يذكره المتكلم، فلو كان له مدخلية في الحكم لذكره، فمثلاً إذا كان المولى في صدد تعداد موضوعات حكم من الأحكام كالمفطر فيقول: (مفطرات الصائم ثلاثة هي: الأكل والشرب والجماع) وشككنا في أن الارتماس في الماء من المفطرات أم لا؟ فإن مقتضى الإطلاق المقامي هو نفي موضوعية الارتماس للافطار؛ إذ لو كان داخلياً فيها لذكره ولم تضييق حدود المفطر بالثلاثة، وهذا بخلاف الإطلاق اللفظي، فحينها يقول مثلاً: (أكرم العالم) فإن مقتضى الإطلاق هو سعة دائرة الموضوع (العالم) لأن الإطلاق نفي كل القيود التي يمكن أن تضييق من مدلول العالم.

فالفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي يظهر في أمور:

أحدها: في السعة والضيق، فإن في الإطلاق اللفظي توسعة في مدلول المطلق بخلاف الإطلاق المقامي فيه تضيق؛ لأنه يحصر المدلول بالمذكور من المعاني.

ثانيها: أن الإطلاق اللفظي يتضمن الاشتراك في الطبيعة الواحدة، ويشمل أفراده بلحاظ اشتراكها في طبيعة واحدة (كالعالم) الذي يشمل العادل والفاسق.

بينما الإطلاق المقامي فيشترك في العنوان لا في الطبيعة غالباً، ولذا يدخل تحته طبائع مختلفة كالأكل والشرب والجماع تحت عنوان المفطر، فالاختلاف بين الإطلاقيين من حيث الموضوع، فإن الأول ناظر إلى وحدة الطبيعة في الغالب بينما الثاني ناظر إلى اختلاف الطبيعة في الغالب، والجامع في الأول ماهوي وفي الثاني عنواني.

ثالثها: أن المتفني بالإطلاق اللفظي قيود الموضوع، ومنشأ الظهور فيه هو ما يظهر من حال كل متكلم أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه، وعندما لا يذكر القيود يكشف عن عدم إرادته لها، وإلا كان خارجاً عن أسلوب المحاورات العقلائية، أو ناقضاً لغرضه.

وأما الإطلاق المقامي فمنشأ الظهور فيه ليس ذات الظهور أو قرينة الحكمة دائماً، بل قد ينشأ من قرينة خاصة، وتكون على أنحاء أهمها اثنتان:

الأولى: أن يصرح المتكلم أنه في مقام تعداد موضوعات الحكم المذكور، فيستفاد أن كل موضوع لا يذكره خارج من دائرة الحكم، وفي مورد الشك

ينفى بالإطلاق المقامي، كما لو قال المولى سأحصي لكم مستثنيات الغيبة ثم عددها فذكر المصلحة ونصح المستشار وجرح الشهود، ثم شككنا في بعض غير المذكورات كالفاسق غير المعلن، فيمكن التمسك بالإطلاق المقامي، ونخرجه من دائرة الجواز.

والثانية: أن يكون الموضوع مما لا يفهمه العبد إلاّ عبر بيان الشرع، كما لو وقع الشك في حرمة التمنطق في الصلاة، فإن طبيعة هذا الموضوع مما لا يفهمها العبد إلاّ ببيان الشرع، فمع التفاتنا إلى أن الشرع حريص على بيان أحكامه ولا يوجد ما يوجب عدم البيان ومع استقصائنا لبيانات الشرع وعدم عثورنا على ما يدل عليه نخرجه من دائرة الحرمة؛ للإطلاق المقامي.

المطلب الثاني: في شروط الإطلاق

تظهر أهمية هذا البحث عند القائلين بأن الإطلاق يستند إلى الوضع والظهور لا إلى مقدمات الحكمة؛ إذ ينبغي أن يحرزوا الإطلاق في مقام الظهور وفي مقام العمل، وعليهم تعيين ضوابطها، ومن هنا يقال إن للإطلاق قسمين من الشروط:

الأول: شروط إحراز الإطلاق.

الثاني: شروط العمل به.

ولكل منهما تفاصيل نستعرضها على التوالي:

أولاً: شروط إحراز الإطلاق.

يتوقف إحراز الإطلاق في الكلام على شروط:

الشرط الأول: إحراز إرادة المتكلم للأطلاق، وبهذا الشرط ينتفي احتمال الإهمال أو الإجمال في الكلام، ويمكن الوصول إليه عبر طرق من أهمها القرائن الحالية، وهي على قسمين:

أحدهما: قرائن قطعية ويستند فيها إلى الشواهد الحالية غالباً، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١) فإن إطلاق الأمر بالأكل والشرب بعد المنع منه في النهار قرينة

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

حالية تدلنا على أن المولى يريد حلية كل ما كان محرماً من أول الليل إلى الفجر، وإلاً أمكن أن يكون الممنوع نهراً ممنوعاً ليلاً من المفطرات، وهو غير صحيح، ومثله يقال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١).

فإن الأمر بالاصطياد بعد المنع منه في حالة الإحرام يشكلان قرينة حالية تدل على إباحة كل ما كان محظوراً، ولذا يعد هذا الترخيص نصاً في الإطلاق عند العرف العقلاني، بحيث لو قال قائل إن المولى في مقام الإهمال أو الإجمال لا الإطلاق لعهده العقلاء خارجاً عن الأسلوب العقلاني في فهم المحاورات الكلامية، وذلك لحكمهم بقباحة عدم إرادة الإطلاق في الوقت الذي أطلق كلامه ولم يقيده.

وثانيهما: قرائن ظهورية، ويستند فيها إلى ظاهر حال كل متكلم حكيم، وأنه في مقام بيان مراده، وهذا الظاهر أصل عند العقلاء على أساسه يتعاملون ويتحاججون ويرتبون الآثار في الوصايا والأقارير والمعاملات المختلفة ما لم يقم عندهم دليل قاطع على الخلاف.

ومن هنا يحملون الكلام على إطلاقه في مختلف الشؤون ما دام هناك مقتضى للإطلاق، فلا يقيدون الإطلاق بوصف أو شرط ما لم يذكره المتكلم في كلامه، كما لا يقيدون بقاء الحكم أو الأثر في زمان دون آخر ما دام لم يقيد المتكلم كلامه في زمان أو مكان، كما لا يخصصونه بأشخاص ما لم يقيدهم المتكلم في كلامه، فالأصل عند العقلاء هو حمل الكلام المطلق على إطلاقه،

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

وفي الموارد التي يشكون في وجود القيد لا يجدون التوقف عن الإطلاق لأجل احتمال القيد معذراً.

ومن هنا أسس الأصوليون أصالة الإطلاق وطبقوها في جميع الموارد التي يشكون فيها في الإطلاق، استناداً إلى هذا الفهم العقلاني للكلام. فالمطلق محمول على إطلاقه عند العقلاء استناداً إلى ظاهر حال المتكلم، وهذا الإطلاق يشمل جميع الحالات كالزمان والشرط والصفة ونحوها ما لم يكن قيد يستثني بعض الحالات. هذا هو الأصل.

وعلى هذا الأساس تجري التعليمات الإدارية والرسومية وتدون القوانين وتصدر القرارات في مختلف مجالات الحياة العامة والخاصة، وهذه القاعدة تجري في الاحكام الشرعية أيضاً؛ للعلم بأن الشرع لم يغير الطريقة العقلائية في خطابه ومحاوراته.

والحاصل: أن الأصل في كلام المتكلم الحكيم إرادة الإطلاق، ونحرزه من القرائن الحالية القطعية أو الظهورية، فما لم نحرز إرادة الإطلاق لا يصح ترتيب الأثر عليه.

الشرط الثاني: أن لا ينصرف الإطلاق إلى بعض أفراد، والوجه في ذلك هو أن الانصراف تقييد لبي، وهو بمنزلة التقييد اللفظي الذي يمنع من انعقاد الإطلاق. نعم ينبغي أن يكون الانصراف مستقراً بحيث يمنع من شمول الإطلاق للأفراد الأخرى التي لم ينصرف إليها المطلق على ما سنفصله عن قريب إن شاء الله تعالى.

فلو كان الانصراف لبعض الأفراد مانعاً من شمول المطلق لغيرها لم ينعقد إطلاق، ويتقيد بما انصرف إليه اللفظ.

فمثلاً: في آية التيمم ينصرف المسح في قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾^(١) إلى ما كان بباطن الكف، وينفي احتمال إرادة جواز المسح بظاهر الكف أو الذراع أو تمرغ الوجه بالتراب ونحوها من احتمالات ربما يشملها معنى المسح؛ لأن هذه الاحتمالات على خلاف المتفاهم العرفي، ولو شككنا في الانصراف لا يصح التقييد؛ لأصالة الإطلاق. أما لو شككنا في بلوغ الانصراف حداً يصلح أن يمنع من الإطلاق كما في انصراف الصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيْمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٢) إلى التراب الخالص فإنه قد نشك في أن هذا الانصراف يمنع من إطلاق لفظ الصعيد الشامل لمطلق وجه الأرض أم لا؟ ففي جواز الأخذ به وعدمه وجهان^(٣).

والصواب: هو العدم، لحجية ظهور المطلق ما لم يعلم بالخلاف، والشك في مانعية الانصراف إلى بعض الأفراد كاشف عن عدم استقراره، فلذا تبقى أصالة الإطلاق بلا مانع، وعلى فرض الشك فأصالة عدم المانعية كافية في مقام التنجيز والإعذار.

الشرط الثالث: إحراز جهة الإطلاق، فإن إطلاق الكلام قد يكون له أكثر من جهة محتملة إلا أنه لا يصح حمله على الإطلاق ما لم نحزر أن

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦؛ سورة النساء: الآية ٤٣.

(٣) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٥.

المتكلم في مقام بيان تلك الجهة، فلا يصح التعويل على الإطلاق في الجهة التي لم يكن المتكلم في مقام بيانها، والسر في ذلك يعود لوجهين:
أحدهما: عرفي؛ لما عرفت من أن إحراز إطلاق الكلام يتوقف على أن يكون المتكلم في مقام البيان، فيقتصر في البيان على المعنى الذي أرادته المتكلم.
ثانيهما: عقلي؛ إذ إن حمل المطلق على إطلاقه من جميع الجهات يستلزم التناقض واختلال الأحكام.

ومن هنا أشكلوا على قول الشيخ عليه السلام حيث استدل على طهارة موضع عض الكلب بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(١) من جهة أن الآية واردة في مقام بيان جهة الحلية لا جهة الطهارة والنجاسة^(٢).

كما أشكل المشهور على من التزم بعدم اشتراط الماضوية في ألفاظ عقد البيع تمسكاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) بحجة أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة^(٤)، ومثله يقال في العبادات، فإذا أفتى المجتهد بجواز الصلاة في القلنسوة النجسة فإنه لا يصح التمسك بأطلاق القلنسوة

(١) سورة المائدة: الآية ٤؛ وانظر المبسوط: ج ٦، ص ٢٥٩؛ الخلاف: ج ٦، ص ١٢، المسألة (٧).

(٢) انظر مسالك الأفهام: ج ١١، ص ٤٤٣؛ جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ٦٧؛ مطروح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٨.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٤) المكاسب: ج ٣، ص ١٣٨.

وللحكم بجواز الصلاة فيها حتى إذا كانت مغصوبة، وإذا أفتى بطهارة ماء الاستنجاء لا يصح التمسك بإطلاقه وللحكم بجواز التوضي فيه.

نعم إذا كانت ملازمة عقلية بين الجهة التي ورد المطلق لبيانها وبين غيرها مثل ما ورد في صحة الصلاة في ثوب تلوث بعذرة ما لا يؤكل لحمه من جهة النجاسة عند الجهل بها كما في الأخبار^(١)، فإنها تدل على صحة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل عند الجهل بها إذا كانت النجاسة من أجزاء الحيوان؛ لعدم الفرق بين العذرة وسائر الأجزاء عقلاً وملاكاً وإن كان الكلام مسوقاً لبيان حكم العذرة؛ إذ لو حمل الإطلاق على الجهة التي ورد في بيانها المطلق فقط لزم اللغوية.

أو كانت الملازمة شرعية، كما إذا دل الدليل على وجوب قصر الصلاة على المسافر في مورد فإنه يدل على وجوب الإفطار عليه في ذلك المورد أيضاً. للملازمة الشرعية بينهما الثابتة بمثل قول الصادق عليه السلام: ﴿إِذَا قَصُرَتْ أَفْطَرْتُ، وَإِذَا أَفْطَرْتُ قَصُرْتُ﴾^(٢) فالدليل على أحدهما يكون دليلاً على الآخر إلا في موارد خاصة خرجت بالدليل كمواطن التخيير، فإنه قد يتم المسافر صلاته ولا يصح منه الصوم، أو كانت ملازمة عادية، مثل ما ورد في طهارة سؤر الهرة، فإن إطلاق ما دل على طهارته وإن كان ناظراً إلى حكم الهرة من حيث ذاتها إلا أن إطلاق دليل طهارة سؤرها يقتضي طهارة

(١) انظر الوسائل: ج ٣، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، ص ٤٧٥، ح ٤٢١٨.

(٢) الفقيه: ج ١، ص ٤٣٧، ح ١٢٦٩؛ التهذيب: ج ٣، ص ٢٢١، ح ٥٥١؛ الوسائل:

ج ١٠، الباب ٤ من أبواب من يصح منه الصوم، ص ١٨٤، ح ١٣١٧.

موضع السؤر أيضاً وإن كان ملاقياً للميتة من قبل، وإلا لوجب على الشرع بيان اختصاص الطهارة بصورة عدم الملاقاة للنجاسة^(١)، ومثله يقال في حكم الشرع بحلية الخل إذا انقلب عن الخمر، فإن لازمه العادي الحكم بطهارة الدن الذي كان الخمر المنقلب فيه، ولو لم يكن الشرع يريد ذلك لكان عليه البيان.

ثانياً: شروط العمل بالإطلاق

تتوقف صحة العمل بإطلاق الدليل على شروط عديدة عمدتها ثلاثة:

الشرط الأول: معرفة حدود المطلق؛ إذ لا يصح العمل بالمطلق ما لم نعرف حدود معناه، وإلا اندرج في الإجمال.

فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) إذا تردد مفهوم البيع بين ما كان عقداً متوقفاً على الإيجاب والقبول وبين ما يطلق على عمل المتبايعين ولو تجرد منهما فإنه لا يصح التمسك بأطلاق الآية لإثبات حلية البيع المعاطاتي؛ لأننا لا نعلم أنه من المعاني التي تنطبق عليها طبيعة البيع حتى يحكم بشمول الحكم المتعلق بالطبيعة له.

ومثله يقال في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٣) فإذا شك في أن مفهوم التجارة ينطبق على بيع العملة أو ورقة اليانصيب أو العقود في

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٩-٢٧٠؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٣٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٩.

وسائل التواصل فإنه لا يمكن التمسك بإطلاق لفظ التجارة والحكم بحليتها، فالتمسك بالإطلاق في مقام العمل مشروط بمعرفة مفهوم المطلق وحدوده، ولذا اشتهر القول بعدم جواز التمسك بالعام أو الإطلاق في الشبهة المفهومية^(١).

الشرط الثاني: معرفة مصداق المطلق؛ إذ لا يصح التمسك بإطلاق الدليل إلا في الموارد التي نعلم باندراجها تحته؛ لأن ثبوت الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع، فلا يصح تعميم الحكم للموارد المشكوكة في موضوعيتها، وإلا لزم الخلف وتقدم المعلول على العلة، ولذا اشتهر القول بعدم جواز التمسك بالعام أو المطلق في الشبهة المصدقية^(٢).

ومن الأمثلة على هذا حكمهم بوجوب الاحتياط على الخنثى المشكل ولم يميزوا التمسك بإطلاق الأدلة الثابتة للرجال أو للنساء فيه، وحكمهم بجواز ذكر الرجل بأوصافه الظاهرة من باب الإشارة أو الإخبار كالأعور والأطرش والأعرج ونحوها، وما تمسكوا بإطلاقات حرمة الغيبة؛ لعدم إحراز أنه من مصاديقها، والشواهد الشرعية له كثيرة.

الشرط الثالث: عدم وجود المقيد، وهذا لا يتم إلا بعد الفحص عنه والاطمئنان بعدمه، فإن وجود القيد مانع من العمل بالإطلاق، ولذا اشتهر

(١) عناية الأصول: ج ١، ص ٧٩؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٤٤٦.

(٢) أصول المظفر: ج ١، ص ٢٠٢؛ المباحث الأصولية: ج ٤، ص ١٨٢؛ منتقى

الأصول: ج ١، ص ٢٣٩.

القول بعدم جواز العمل بالعام أو المطلق قبل الفحص عن المخصص أو المقيد، بل حكي الاجماع عليه^(١).

والسر في ذلك هو أن العمل بالإطلاق يتوقف على حجيته، وهذا ما لا يتحقق إلا إذا علمنا أن المولى يريد، ولا يتحقق العلم إلا بعد الفحص وعدم العثور على ما يوجب التقييد، وإلا كان التقييد هو المتبع؛ لكاشفيته عن المراد الجدي.

والحاصل: أن الفحص عن المقيد من مقدمات الطاعة في المطلق فيحكم العقل والشرع بوجوبه، ويجب أن يكون الفحص بمقدار يوجب الاطمئنان بعدم وجود المقيد، بحيث لو عمل العبد بالمطلق وكان هناك قيد في الواقع كان عند العقلاء معذوراً.

والحاجة إلى الفحص تظهر في المقيدات المنفصلة كما عرفته في بحث العام والخاص، ووجهه طريقة الشرع في بيان أحكامه، فإن الملحوظ أن الشرع في أحيان كثيرة يبيّن الحكم بنحو عام أو مطلق، ثم يدخل عليه قيوداً وشروطاً ما يجعل الفقيه غير مطمئن من إطلاق الدليل حتى يفحص، ومن هنا قالوا ما من عام إلا وقد خص، ومثله المطلق؛ لأن وزانها واحد.

وما أكثر الاحكام الواردة بنحو مطلق في الآيات المباركة ثم قيدها السنّة الشريفة، والمسألة ظاهرة لمن له معرفة بالأحكام، والذي هوّن خطب

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٥٧؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٣٠؛ المستصفى: ج ٢،

الفقيه في هذه العصور المتأخرة هو تصدي جمع من أجلاء الاعلام لجمع أخبار الاحكام في موسوعات روائية خاصة أدرجوها ضمن الأبواب الفقهية المعهودة بحيث يسهل على الفقيه الفحص والاطلاع على ما فيها من قيود وشروط مثل الكتب الأربعة والوسائل والمستدرک ونحوها بما قد يطمئن الفقيه لدى الفحص فيها وعدم العثور على المقيد بعدم وجوده، على ما فصلناه في بحث العام والخاص.

ولا يخفى أن الحاجة إلى الفحص في التقييد اللفظي في غير ما موجود من الكتب الموسوعية المعهودة باتت منتهية لسببين:

أحدهما: الاطمئنان باستقراء مصنفى هذه الموسوعات للأخبار التي تصلح أن تكون مقيدة.

وثانيهما: انقطاع طريق الاتصال بالإمام عليه السلام في زمن الغيبة للاطلاع على تقييدات جديدة يمكن أن تقيد الإطلاقات، ولذا يكفي الرجوع إلى هذه الموسوعات قبل الحكم بالإطلاق، فيبقى الفحص مستمراً في هذه الأزمنة عن المقيد اللبي كالإجماع والعقل والسيرة ونحوها؛ إذ قد تبلى الإطلاقات بمخصصات لبية تصلح أن تمنع منها، ولا يمكن معرفتها إلا بالتحقيق والتتبع، ولعل من التطبيقات التي تصلح مثلاً لهذا تقييد الإطلاق الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾^(١).

(١) سورة النور: الآية ٣١.

بتقريب: أن المنصرف هو حفظ الفرج من الزنا، وأما بالقياس إلى التلقيح الصناعي بنطفة رجل أجنبي فقد يقال بالإطلاق فيها، إلا أن هذا الإطلاق يقيده الارتكاز التشريعي القائم على عدم الجواز من جهة الاحتياط في الفروج^(١).

ومثله يقال في إجارة المرأة لرحمها لإيداع نطفة ملقحة من زوجين؛ إذ يقع الإشكال في الأم وأنها صاحبة النطفة أم صاحبة الرحم؛ إذ قد يتمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾^(٢) ومفهوم الحصر يدل على أنها صاحبة الرحم، إلا أن انعقاد الإجماع أو قيام الحكم العقلي القاضي بأن الولد ينسب إلى الأصل وهو صاحب النطفة يمنع من هذا الإطلاق، فتأمل.

والخلاصة: أن التمسك بالإطلاق في مقام العمل لا يصح إلا إذا علمنا بمعناه وبمصادقه، ولم نعثر على ما يوجب تقييده، وإلا كان العمل بمقتضى التقييد.

(١) انظر فقه الأسرة: ص ٣٦٩.

(٢) سورة المجادلة: الآية ٢.

المطلب الثالث: في موانع الإطلاق

قد عرفت أن الأصل في إطلاق كلام الحكيم الحمل على الإطلاق ما لم يثبت المانع؛ لظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده، فإذا لم ينصب قرينة على التقييد يؤخذ بمقتضى إطلاقه، ويكون حجة في مقام التنجيز والإعذار، وهذا مما لا كلام فيه، وهو ما توافقت عليه الطريقة العقلائية في التحاور وفهم مداليل الألفاظ، وإنما الكلام فيما يمكن أن يكون مانعاً من الإطلاق، والظاهر أن الأصوليين أو أكثرهم لم يتعرضوا لهذا البحث بعنوان مستقل، إلا أنه يمكن اصطياده من مطاوي كلماتهم في بحث المطلق من الأصول، وفي تفاصيل الفروع الفقهية من الفقه.

ويمكن القول بأن هناك جملة من العناوين قد تصلح أن تكون مانعة من التمسك بالإطلاق بعضها صحيح وبعضها مخدوش:

المانع الأول: الشك في البيان؛ إذ لا يصح حمل الكلام على إطلاقه إلا إذا أحرزنا أن المتكلم في مقام البيان، وأما إذا لم يكن كذلك كما لو كان في مقام بيان أصل التشريع كما في قوله تعالى: ﴿وَجِئِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(١) فإنه يمنع من التمسك بالإطلاق، ولذا لا يصح الحكم بحلية كل طيب وحرمة كل خبيث، وهذا في صورة العلم واضح، وإذا شككنا في

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

أن المتكلم في مقام البيان أم لا فهل نحمله على الإطلاق أم عدمه لاحتمال أن يكون الشك مانعاً؟

والجواب: أن الفقيه إذا واجه دليلاً مطلقاً يكون على ثلاث حالات:
الأولى: أن يعلم أن المولى في مقام البيان ولا شك في وجوب حمله على الإطلاق.

والثانية: أن يعلم أنه في مقام الإهمال كما في الآية المتقدمة، ولا شك في عدم جواز حمله على الإطلاق، بل لا بد وأن يفحص عن البيان، فتدخل المسألة في صغريات المجمل والمبين.

والثالثة: أن يشك في أنه في مقام البيان أم لا.

والشك في البيان له أحوال عديدة عمدتها حالتان:

الحالة الأولى: أن يشك في البيان من جهة احتمال أن المولى في مقام الإهمال من جميع الجهات وهذا لا يمنع الإطلاق؛ لأن احتمال الإهمال أو الإجمال لا يخل بظهور المطلق في الإطلاق، ولذا يتمسك العقلاء في مثله بأصالة الإطلاق، ولا يعتنون بالاحتمال المذكور، وهذا ما جرت عليه طريقة الفقهاء أيضاً، ولذا تمسكوا بإطلاقات النصوص المفسرة للاستطاعة^(١) وأجازوا حج الولد والزوجة ولم يقيدوه بإذن الوالد والزوج؛ لأن الأصل عندهم كون المولى في مقام بيان ما له دخل في الاستطاعة، ولم يعتنوا باحتمال الإهمال والإجمال فيه.

(١) التوحيد: ص ٣٤٥، الحاشية؛ الوسائل: ج ١١، الباب ٦ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ص ٢٨، ح ١٤١١٦٠؛ البحار: ج ٩٦، ص ١٠٨، ح ٨، ٩.

الحالة الثانية: أن يشك في البيان من جهة احتمال الإهمال أو الإجمال من جهة لا من جميع الجهات، كما في النصوص الدالة على العفو عما دون الدرهم من الدم في الصلاة^(١)، فإنها في مقام بيان عدم إخلالها بالصلاة من حيث النجاسة، فإذا شككنا أنه في مقام بيان الجهات الأخرى كعدم التنجس به إذا مسته اليد الرطبة، أو جواز الصلاة به حتى إذا كان من الدماء الثلاثة أو من دماء ما لا يؤكل لحمه، فهل يحمل على الإطلاق أم لا؟ وقد اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: لصاحب الكفاية^{عليه السلام} حيث ذهب إلى عدم مانعية الشك من الإطلاق؛ لقيام البناء العقلائي على حمل المتكلم على مقام البيان لدى الشك ما لم يقيم دليل، وهذا أصل أصيل عندهم، ومن هنا يتمسكون بإطلاقات الأدلة من دون فحص عن الموانع المحتملة^(٢)، ويعضده العقل؛ لأن مراعاة احتمال الإهمال يوجب تعذر إحراز الإطلاق في أي كلام يرد في بيان شرعي أو عقلائي؛ لأن احتمال الإجمال أو الإهمال ملازم له عادة، فلا يبقى إطلاق.

والقول الثاني: للميرزا النائيني^{عليه السلام} كما في تقريراته، حيث ذهب إلى أن بناء العقلاء قائم على ما أفاده صاحب الكفاية^{عليه السلام} فيما إذا دار الأمر بين احتمال كونه في مقام الإهمال والإجمال من جميع الجهات، وأما إذ كان

(١) فقه الرضا^{عليه السلام}: ص ٩٥؛ مستدرک الوسائل: ج ٢، الباب ١٥ من أبواب النجاسات والأواني، ص ٥٦٥، ح ٢٧٣٩؛ البحار: ج ٧٧، ص ٨٧، ح ٤.

(٢) انظر كفاية الاصول: ص ٢٤٨.

المتكلم في مقام بيان جهة لا جميع الجهات فلا يوجد بناء منهم على التمسك بالإطلاق فيه، فبناء العقلاء قاصر عن شموله لهذه الصورة، ولذا لا يحملون المطلق على إطلاقه في مثل طهارة موضع العض من كلب الصيد، وقالوا بحلية الأكل فقط على ما عرفته^(١).

وباختصار: أن بناء العقلاء قائم على حمل كلام المتكلم على مقام البيان في صورة الدوران بينه وبين مقام التقييد، وإما إذا دار الأمر بين كونه في مقام البيان أم في مقام أصل التشريع أو في مقام بيان جهة واحدة من جهات الحكم لا جميعها فلا يوجد بناء من العقلاء يوجب حمل كلامه على الإطلاق، والنتيجة أن الشك المذكور يمنع الإطلاق.

ويمكن اختيار قول ثالث في المقام. وذلك لأن الترجيح بين القولين على مسلك صناعة الإطلاق بواسطة مقدمات الحكمة مشكل؛ لأن الإطلاق على هذا المسلك يستفاد من خارج الطبيعة، وهو قرينة الحكمة، وعليه تصبح المسألة وجدانية لا يصح الاحتجاج بها.

وأما إذا قلنا بأن استفادة الإطلاق ناشئة من الظهور العرفي الناشئ من تعلق الحكم بالطبيعة في المطلق فإنه يفهم منه بأن الطبيعة هي تمام الموضوع للحكم، ويكون ظاهراً فيه؛ لأن الطبيعة مطلقة في نفسها ما لم يثبت التقييد. وعليه لا نحتاج إلى إحراز كون المتكلم في مقام البيان؛ لأن الأصل في استعمال اللفظ في المعنى هو الحقيقة، وبواسطة أصالة الحقيقة نحرز إرادة

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٣١؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٤٤٢.

المعنى الظاهر من الكلام ما لم تقم قرينة على الخلاف، لاسيما مع ملاحظة ما أسسناه سابقاً من أصالة التطابق بين الإرادتين الجدوية والاستعمالية.

وعليه متى ما شككنا في أن المتكلم في مقام البيان من جهة من الجهات نحمله على الظهور الإطلاقي بلا أن نرتب الأثر على الموانع المحتملة ما لم نقطع بها.

وهذا هو الذي يعتمد عليه العقلاء في العمل بالظواهر بلا توقف أو تردد، وعند الشك نرجع إلى أصالة الحقيقة كما هو الحال في كل مورد نشك في إرادة الظاهر من الكلام، وإذا شككنا في أن المعنى الحقيقي هو المراد الجدي للمتكلم أم لا فإن أصالة التطابق بين الإرادة الجدوية والاستعمالية تثبت الجدوية، وبها تثبت إرادة الإطلاق.

والخلاصة: ينبغي حمل المطلق على إطلاقه متى ما شككنا أن المولى في مقام البيان أم لا؛ للظهور العرفي الناشئ من أصالتي الحقيقة والتطابق بين الإرادتين، فالتقييد يحتاج إلى بيان معلوم لا مشكوك.

وبذلك يظهر التوافق مع صاحب الكفاية رحمته في النتيجة، والاختلاف معه في الطريق، ولعل الصواب هو ما ذكرناه؛ لأن الضابطة في فهم الأدلة اللفظية هو العرف، فما دام العرف يستظهر الإطلاق لا يحتاج بعد ذلك إلى مقدمات الحكمة على فرض تماميتها، ولا يهم بعد إحراز الظهور أن نعرف منشأه، ولذا أطلق الأصوليون الكلام في باب حجية الظواهر وقالوا بأن الظاهر حجة من أي طريق حصل، وبذلك يظهر أن الشك في الإهمال أو

الإجمال لا يصلح مانعاً من الإطلاق؛ لأصالة حجية الظهور ما لم يثبت المانع، وبذلك يبطل المانع الأول في أن يكون مانعاً.

المانع الثاني: الانصراف إذا كان للمطلق انصراف إلى جهة خاصة من معانيه، كانصراف لفظ الحرم في كربلاء المقدسة إلى الحرم الحسيني المبارك أو فرد خاص، كانصراف العالم في لسان الاخبار إلى علماء الحديث والفقهاء أو حالة خاصة، كانصراف المسح في آية التيمم إلى ما كان بباطن الكف، فيمكن أن يكون مانعاً عن الإطلاق، والوجه في الإمكان هو أن الانصراف على أصناف عديدة وليست جميعها تمنع الإطلاق. ذكر ذلك الشيخ عليه السلام كما في التقريرات^(١)، وتبعه الآخوند عليه السلام في الكفاية^(٢)، وتبعها جمع من المتأخرين والمعاصرين^(٣).

وتوضيح ذلك: أن الانصراف على أنواع:

أحدها: الانصراف الخطوري، وهو ناشئ إما من غلبة الوجود، كخطور ماء الفرات من لفظ الماء عند اطلاقه في كربلاء المقدسة، أو من ندرة وجود الفرد المنصرف عنه كانصراف لفظ الماء في بغداد عن ماء الفرات بسبب ندرة وجوده.

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٧.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٤٩.

(٣) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٣٥؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٥٦١؛ منتقى

الأصول: ج ٣، ص ٤٤٦-٤٤٧؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٣٧٩-٣٨٠.

وهذا الانصراف حجة عند المتقدمين؛ لأنه من أسباب انعقاد الظهور في الفرد الغالب على ما نسب إليهم^(١)، إلا أن المتأخرين أنكروا وقالوا بعدم مانعيته من الإطلاق؛ للقطع بعدم انحصار معنى المطلق فيه، وعدم إرادته من قبل المتكلم، وإذا خطر في الأذهان فمن باب أنه أظهر المصاديق أو أفضلها.

ثانيها: الانصراف البدوي، وهو ناشئ من غلبة الاستعمال كانصراف الحرم الحسيني المبارك عند إطلاق لفظ الحرم في كربلاء المقدسة، فإنه ناشئ من غلبة استعمال المطلق في المعنى المنصرف إليه بحيث حصل انس ذهني بينهما وصار كلما أطلق اللفظ خطر هذا المعنى إلى الذهن، وهذا الحضور لا ينفي ما عداه، ولذا يزول بالتأمل، كما إذا قال: (حكم الحرم حكم المسجد) فإنه لا يفهم منه انحصار الحكم بالحرم الحسيني المبارك، بل يشمل كل حرم للمعصوم عليه السلام.

ومنه يظهر أن هذا الانصراف لا يمنع الإطلاق، ولا يصلح لتقييد المطلق، والفرق بين هذين المعنيين هو أن الانصراف الأول مستقر بينما الثاني غير مستقر، والأول كالثاني لا يمنع من الإطلاق لعلمنا بأنه ناشئ من غلبة الوجود التي لا تنفي ما عداها.

ثالثها: الانصراف المتيقن، وهو ناشئ من ملازمة اللفظ للمعنى وإن لم يكن ظاهراً فيه، كما في إطلاقات أدلة التقليد كآية الإنذار^(٢) والسؤال^(٣)

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٠٨.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٢٢؛ سورة الشعراء: الآية ٢١٤؛ سورة مريم: الآية ٣٩؛ سورة المدثر: الآية ٢.

(٣) سورة النحل: الآية ٤٣.

ورواية الاحتجاج^(١) والتوقيع المبارك^(٢)، فإن إطلاقها دالة على وجوب تقليد المجتهد، إلا أن المتيقن منه هو الرجل البالغ الطاهر المولد وإن لم يكن اللفظ ظاهراً فيه^(٣)، وهذا يصلح مانعاً للإطلاق؛ لأن وجود القدر المتيقن من المعنى يكون كالقرينة المتصلة المانعة من الإطلاق.

رابعها: الانصراف الانطباقي، وينشأ من التشكيك في انطباق الماهية المطلقة بحسب التفاهم العرفي، بحيث يرى العرف خروج بعض الأفراد عن كونه فرداً للطبيعة، كانصراف لفظ (ما لا يؤكل لحمه) عن الإنسان؛ لظهور (ما لا يؤكل) في الحيوان، بحيث ينفي ما عداه في اذهان العرف، ولا اشكال في أن هذا الانصراف يقيد الإطلاق، ويمنع من شموله للفرد المنصرف عنه، ولذا جوز الفقهاء الصلاة في شعر الانسان وظفره وبصاقه، بينما منعوا من غيره^(٤)، والوجه فيه هو أن الشك في صدق الطبيعة على الفرد يكون كالقرينة المتصلة المانعة من انعقاد الظهور في الإطلاق، وفي عين الحال تحصر الظهور في الأفراد الأخرى.

خامسها: الانصراف المصداقي، وينشأ من تشكيك العرف في خروج فرد من أفراد الماهية لجهة الشك في مصداقيته لها، كانصراف لفظ الماء عن المياه الزاجية والكبريتية، وهذا الانصراف لا يوجب ظهور لفظ الماء في

(١) الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣.

(٢) الاحتجاج: ج ٢، ص ٣١٥، ص ٣١٨؛ التهذيب: ج ١، ص ٣٧، مقدمة الكتاب.

(٣) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ٢٥٢.

(٤) منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٣٠.

غيرهما من المياه، إلا أن التشكيك المصداقي يمنع من انعقاد الظهور الإطلاقي بحيث يطمأن بشمول لفظ الماء لهما؛ لأن الحكم بشمول الإطلاق فيه يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فلذا يمنع الإطلاق.

والفرق بين هذا وسابقه هو أن التشكيك في الأول يوجب الظهور في المعنى المنصرف إليه، وأما هنا فيتتفي الظهور ويصبح المطلق بالقياس إلى الأفراد المشكوكه مجملاً، ولذا يؤخذ بالمنصرف إليه من باب القدر المتيقن لا من باب الظهور.

سادسها: الانصراف الشائع، وهو ناشئ من غلبة استعمال اللفظ المطلق في المعنى المنصرف إليه بحيث يبلغ حد الشروع، ويوجب نفي ما عداه، فيكون نظير غلبة استعمال اللفظ في معناه المجازي بحيث يغلب المعنى الحقيقي كما في لفظ الصعيد، فإنه موضوع حقيقة لمطلق وجه الأرض، إلا أن غلبة استعماله في خصوص التراب الخالص صيرّه مشتركاً لفظياً بينهما، وفي هذا قالوا بالتوقف فيه؛ لحاجة أي منهما إلى القرينة، وقال بعضهم يحمل على المعنى المنصرف إليه وهو التراب الخالص؛ لأن كثرة الاستعمال يشكل قرينة أو يصلح أن يكون قرينة مانعة من الإطلاق، ومن شروط الإطلاق عدم وجود ما يصلح للقرينية^(١).

سابعها: الانصراف الثقلي، وهو ناشئ من هجران المعنى الأول واستقرار المعنى الجديد، ولا مناص من مانعية هذا الانصراف للإطلاق،

(١) منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٣٢.

مثل لفظ البينة فإنه هجر معناها اللغوي وهو الحجة وصارت ظاهرة في المعنى الشرعي وهي الشهادة العادلة، فتأمل.

والتحقيق يقتضي أن نقول بأن الانصراف لا يخلو من حالتين إحداهما الانصراف البدوي، والأخرى الانصراف المستقر، والذي يصلح لمنع الإطلاق هو الثاني. أما الأول فلا، وأما الأقسام الأخرى التي ذكرت فهي إما خارجة موضوعاً عن البحث أو تعود إلى البحث الصغروي لا الكبرى.

وتوضيح ذلك: أن الانصراف الخطوري والبدوي يشتركان في نتيجة واحدة، واختلاف التسمية لا تغير من واقعها شيئاً، والتقسيم ينبغي أن يكون بلحاظ الأثر، وإلاً أمكن تكثير الأقسام إلى أكثر مما ذكر، وملاك البدوية فيهما هو أن الانصراف لا يمنع من شمول المطلق للأفراد نادرة الوجود، أو الأقل رتبة وبالمحصلة فإنه لا يخل بظهور المطلق في الإطلاق.

والانصراف الثالث أي المستند إلى وجود القدر المتيقن فهو ليس بانصراف، بل هو من قبيل حمل المطلق على المقيد لوجود القرينة المانعة فيخرج موضوعاً وعلى فرض أنه منه فهو من قبيل الانصراف المستقر، والقدر المتيقن منشأ هذا الانصراف، وهذا ذاته ينطبق على الانصراف الانطباقية، فإن انصراف ما لا يؤكل لحمه عن الانسان نشأ من الشك في صدق هذا العنوان عليه.

فصار الشك كالقرينة المتصلة المانعة من الإطلاق، وبالنتيجة فإن هذا النوع نظر إلى منشأ الانصراف، ومثله يقال في الانصراف الخامس؛ لأن القرينة العقلية منعت الإطلاق.

وأما الانصراف السادس والسابع فأجنيبان عن موضوع البحث؛ لانهما يرجعان إلى غلبة الاستعمال بحيث صار للفظ المطلق وضع تعيني جديد في المعنى المجازي أو المنقول، فانصراف اللفظ إليه ناشئ من الوضع لا من الإطلاق وهو مما لا علاقة له ببحث المطلق.

والحاصل: أن الانصراف إما بدوي أو مستقر، والمستقر منهما له مناشئ متعددة، فتارة يكون منشؤه وجود قدر متيقن للمعنى، وتارة الشك في دخول بعض الأفراد تحت الماهية وتارة الشك في انطباق الماهية عليها، وعلى كل تقدير فإن الانصراف البدوي لا يصلح مانعاً من الإطلاق، والشاهد عليه الظهور العرفي وصحة الحمل وعدم صحة السلب، بينما الانصراف المستقر يمنعه؛ لأنه يصنع الظهور في المعنى المنصرف إليه لا غير.

هذا من حيث أصل الانصراف، وأما من حيث الأثر فيمكن أن يقع البحث في أن الانصراف هل يمنع الإطلاق بعد تحققه فيكون رافعاً أم هو ناف لوجوده فهو دافع؟ والفرق بينهما أن الأول ناظر إلى المانع والثاني إلى المقتضي.

والذي يظهر من عبارة القوم ومنهم صاحب الكفاية رحمته أن وجود الانصراف مانع من انعقاد الإطلاق، فهو دافع، فبحثهم في المقتضي لا المانع، والسري في ذلك هو أن رتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضي.

قال في الكفاية: إنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف؛ لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه^(١)، بل هو ما صرح به بعض الاعلام المعاصرين كما في تقريرات بحثه^(٢)، وسببه أن الانصراف يكون كالقرينة المتصلة، وقد اتفقت كلمتهم على أنها تمنع من انعقاد الإطلاق لاسيما عند القائلين بفهم الإطلاق من قرينة الحكمة.

ولكن يظهر من عبارة بعضهم أنه مانع من التمسك بالإطلاق^(٣)، ولعل الوجه فيه هو كاشفيته عن المراد الجدي من المطلق، فيكون أثره أثر القرينة التي تكشف بالإن عن المراد وإن كان على خلاف الظهور، ولعل هذا يتوافق مع مسلك القائلين بأن الإطلاق يفهم من الوضع؛ إذ ينعقد للمطلق إطلاق والانصراف يمنع من حجتيه، والحق هو الأول؛ لما عرفت من أن وجود الانصراف يجعل المطلق ضيقاً من أول الأمر.

المانع الثالث: عدم وجود قرينة مانعة أو تصلح لمنع الإطلاق.

فإن الميزان العقلاني للكلام يقتضي أن يبين المتكلم مراده الجدي ومقصده الواقعي، فإذا نصب قرينة كانت كاشفة عن هذا المراد، فلذا لا يشك أحد في حمل كلامه على مقتضى القرينة. هذا إذا علم بالقرينة، وأما إذا ذكر المتكلم شيئاً يصلح أن يكون قرينة مانعة فهل يؤخذ بالإطلاق أم يؤخذ

(١) كفاية الأصول: ص ٢٤٩؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ٢٥٢؛ منتهى

الدرية: ج ٣، ص ٧٢٩؛ عناية الاصول: ج ٢، ص ٣٧٨.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٠٨.

(٣) انظر منتقى الأصول: ج ٣، ص ٤٤٦.

بالاحتمال المذكور كما في قوله تعالى: ﴿نَسَأُوكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(١)؟ فإن اطلاق الآية في (أنى) يشمل الزمانية والمكانية إلا أن (الحَرْث) وهو منشأ النماء يصلح أن يكون قرينة على المكانية لا الزمانية ولازمه جواز الوطي من الدبر^(٢).

فالتقييد بهذه الصورة محتمل فيقع الشك في أن المطلق هو المراد الجدي للمولى أم التقييد، ولا مخلص إلا بالفحص، فإن فحصنا ولم نعثر على ما يوجب الوثوق بالتقييد جاز التمسك بالإطلاق لوجهين:

أحدهما: الأصل العقلائي القاضي بالتمسك بالإطلاق عند الشك بالتقييد. وثانيهما: وجود العذر فيما لو أخذ العبد بالإطلاق بعد الفحص؛ إذ ليس للمولى أن يؤاخذ في صورة ظهور الخلاف ما دام لم يقصر في المقدمات. فيتحصل: أن القرينة المعلومة تمنع من التمسك بالإطلاق وهو مسلّم، وأما احتمال وجود القرينة فلا يمنع من الإطلاق بعد الفحص وعدم العثور على ما يوجب التقييد.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

(٢) مجمع البيان: ح ٢، ص ٨٨-٨٩، تفسير الآية المزبورة.



المبحث الثالث

في صيغ التقييد وشروطه وسببه

وأقواله

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول: في صيغ التقييد

المطلب الثاني: في شروط التقييد

المطلب الثالث: في سبب التقييد

المطلب الرابع: في تقييد المطلق والأقوال فيه

المطلب الأول: في صيغ التقييد

قد عرفت أن القاعدة العقلائية تقتضي تقييد المطلق إذا دخل عليه القيد، سواء كان الدليل المقيد متصلاً أم منفصلاً، وهذا ما يقضي به العقل والعرف. أما العقل فلأنه يقضي بأن عدم التقييد يستدعي لغوية الدليل المقيد لعدم وجود فائدة تذكر لتشريعته، ولا مخلص من هذا المحذور إلا بالعمل بكلا الدليلين، ولا توجد صيغة تامة للعمل بهما إلا بالتقييد؛ لبطلان الفروض الأخرى كما عرفته في بحث التخصص.

وأما العرف فإنه يستظهر الجمع الدلالي بين المطلق والمقيد؛ لأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وللجمع الدلالي هنا صيغ:

الصيغة الأولى: الجمع الموضوعي، ويراد به أن يحمل المطلق على المقيد؛ لأن العرف يرى أن الدليل المقيد جاء شارحاً ومفسراً للدليل الإطلاق، وكاشفاً عن المراد الجدي منه. مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) وقولهم **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**: ﴿ليس بين الوالد وولده ربا﴾^(٢) وسمي بالجمع الموضوعي لأن المقيد ينقح موضوع المطلق ويحدد معناه.

الصيغة الثانية: الجمع الحكمي، ويراد بها أن يجعل نص كل من الخطابين رافعاً لظهور الآخر، فيستفاد منهما حكم ثالث مخالف لظهور كليهما، كما في

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) مستدرک الوسائل ج ١٣، الباب ٧ من أبواب الربا، ص ٣٣٩، ح ٥١٥٣٦.

قوله: ((أعتق رقبة)) وقوله: ((لا تعتق رقبة كافرة)) فإن الأمر في الأول نص في الجواز وظاهر في الوجوب، والنهي في الثاني نص في الحزازة وظاهر في الحرمة، ولا مناص من رفع اليد عن ظهور كل واحد منهما بسبب معارضته بالنص في الآخر، ولازمه الحكم بکراهة عتق الرقبة الکافرة.

وسمي هذا بالجمع الحكمي لأن المقيد لا ينقح موضوع المطلق بل ينقح حكمه، ويكشف عن المراد منه.

الصيغة الثالثة: الجمع الإضافي، ويرد به أن يحمل القيد على مطلوب جديد غير المطلوب في المطلق، وهو ما يعبر عنه بتعدد المطلوب، نظير الذكر في السجود، فإنه واجب في واجب، والمواد في العدة فإنه واجب آخر غير جوب العدة، وكذا الايمان في الرقبة، وهكذا في جهة التحريم، وسمي هذا بالجمع الإضافي لأنه لا ينقح الموضوع ولا الحكم وإنما ينقح المراد من المطلق والمراد من المقيد.

والظاهر أن الصيغة الأولى للجمع هي المتداولة عند الأصحاب على ما حكى^(١)، حيث يجعلون الدليل المقيد مفسراً للمطلق، وهذا ما تشهد له طريقتهم في الجمع بين الأدلة الأولية والثانوية، ولذا حكموا بتقديم أدلة العسر والحرَج على سائر الأدلة الأولية مع أن النسبة بينهما هي العموم من وجه، والقاعدة عندهم التساقط في مورد الاجتماع، إلا أنهم حكموا بالجمع الدلالي فيهما، وقيدوا موضوع الحكم الأولي بصورة عدم طرو عنوان ثانوي عليه.

(١) انظر نتائج الافكار: ج ٢، ص ٤٠٣.

ومثله يقال في بنائهم على تقييد الأجزاء والشرائط في الصلاة ونحوها في العبادات بغير حالة النسيان وما يجري مجراه ما عدا الخمسة المستثناة؛ لوجود النص الخاص بها في مثل قوله **إِنِّي لَأُحْسِنُ الصَّلَاةَ** ﴿١﴾ مع أن أدلة اعتبارها مطلقة؛ لأن القيود المذكورة وردت شارحة للمراد من المطلق.

ولا وجه لهذا الحمل إلا بالقول بحكومة المقيد على المطلق وانطباق ضابط القرينة التي تتقدم على ذي القرينة عليه وإن كان ذو القرينة أظهر، وهذا ينطبق على قانون الحكومة، فإن الدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم وإن كان المحكوم أقوى ظهوراً.

ويبدو من تتبع الموارد المختلفة في الفقه أن الأصل عندهم هو الجمع الموضوعي، وأما الجمعان الآخران فلا يأخذون بهما إلا في بعض الموارد؛ لوجود قرينة خاصة مانعة من الجمع الموضوعي كما سترى.

نعم اختلفوا في وجه الجمع الموضوعي بتقييد المطلق على قولين:

أحدهما: أظهرية دليل القيد في التقييد من دليل المطلق في الإطلاق؛ لأن التقييد كالنص في عدم الاجتزاء بفاقد القيد، بينما دليل الإطلاق ظاهر في الاجتزاء، فيكون المقيد أقوى ظهوراً من المطلق في الإطلاق، ولازمه العمل بالمقيد؛ لأنه الحجة الأقوى الرافعة للتعارض والتهافت بين الدليلين، وهذا

(١) مستدرک الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب الركوع، ص ٤٢٩، ح ٥٠٨١؛ البحار: ج ٨١، ص ٣٢، الحاشية.

التوجيه هو اختيار الآخوند عليه السلام في غير موضع من الكفاية ^(١)، ولعله المشهور على ما يستفاد من طريقة تقييدهم للمطلقات في أبواب الفقه المختلفة. نعم قد لا يكون دليل القيد أقوى ظهوراً لاستناده إلى الإطلاق أيضاً في لسانه، وحينئذ يتكافأ الإطلاقان ويكون المرجع في التقييد حكم العقل حينئذ؛ لدخول المسألة في صغريات الدوران بين التعيين والتخير.

وبيان ذلك: أن إطلاق المطلق مثل: (أعتق رقبة) لا يقتضي تعيين فرد من أفرادها فيجزى في الامتثال عتق أي فرد منها، بخلاف المقيّد مثل: (أعتق رقبة مؤمنة) فإنه يقتضي تعيين خصوص المؤمنة في مقام الامتثال، ومع الدوران بين التعيين والتخير يحكم العقل بالأول؛ لحصول اليقين بفراغ الذمة بعتق المؤمنة بخلاف غيرها، ولكن لا نصل إلى العمل بهذا الأصل إلاّ بعد فقدان الظهور لأن التعيين أصل عملي.

وثانيهما: حكومة دليل المقيّد على دليل المطلق؛ لكون المقيّد قرينة على المطلق فتتصرف فيه كما هو الحال في تقدم كل قرينة على ذي القرينة، وهذا القول منسوب إلى الميرزا النائيني عليه السلام وتبعه فيه جمع ^(٢)، ولازمه الأخذ بظهور القرينة دائماً وإن كان ظهور ذي القرينة أقوى، فمثلاً في قوله: (رأيت أسداً يرمي) يقدم ظهور يرمي في الرجل على ظهور (الأسد) في

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٠-٢٥١، ص ٤٣٨؛ الأصول: ج ٥، ص ٧٢؛ منتهى

الدراية: ج ٣، ص ٤٠٤.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٢؛ المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٤٤؛ المباحث

الأصولية: ج ٦، ص ٦١٨.

الحيوان المفترس مع أن ظهور يرمي انصرافي وظهور الأسد وضعي،
والسر في ذلك يعود لسببين:

أحدهما: الارتكاز العرفي القائم على لزوم الجمع الموضوعي الناشئ من
حمل الدليل المقيد على أنه وارد لبيان الدليل المطلق.

وتوضيحه: إذا قال: (استر عورتك في الصلاة) فإن إطلاق الستر
يشمل كل ما يستر العورة حريراً كان أو ذهباً أو جلد غير مأكول اللحم.

وإذا قال: (لا تستر في الصلاة بالحرير أو بجلد غير مأكول اللحم) فإن
النهى فيه يناهض إطلاق الستر الشامل لهما، ويمكن أن يجمع بينهما بالجمع
الحكمي بحمل النهي على الكراهة، إلا أن العرف يقدم الجمع الموضوعي
فيحكمون بوجوب التستر بغير المنهي عنه؛ لأنه المرتكز لديهم بحيث لا
يخطر خلافه في أذهانهم، ومنشأ هذا الارتكاز هو الأصل العقلائي الحاكم
بأن ظاهر الكلام مراد جدي للمتكلم، وبناء على أن الإطلاق يستفاد من
مقدمات الحكمة فإنه لا يمكن أن يقع التعارض بين دليل النهي وبين
الإطلاق؛ لأن النهي مستفاد من الأصل العقلائي لا من مقدمات الحكمة،
ولذا يصلح أن يكون بياناً للمطلق؛ إذ مع وجود النهي ينتفي الإطلاق
لعدم جريان مقدمات الحكمة فيه^(١).

ثانيهما: حكم العقل؛ لاندرج المسألة في صغريات الشك بين السببي
والمسببي.

(١) نتائج الافكار: ج ٢، ص ٤١٤.

وتوضيحه: أن ذا القرينة له ظهور في الإطلاق، والقرينة لها ظهور في التقييد، فإذا وردت القرينة نشك في أن ذي القرينة أريد منه الإطلاق أم لا؟ فالشك فيه ناشئ من القرينة، فإذا أخذنا بظاهر القرينة لا يبقى شك في ذي القرينة؛ لعلمنا بالمراد منه حينئذ، وعليه تكون القرينة سبباً لرفع الشك عن ذي القرينة، والكشف عن المراد منه، فلذا تتقدم عليه دائماً، وهذا هو السر في تقديم الأصل الحاكم على الأصل المحكوم في جميع الموارد^(١)، وربما يعتضد هذا القول بقاعدة احترازية القيود التي ذكرها جمع^(٢).

وتقريرها: أن ظاهر مجيء القيد من قبل المولى في مقام المطلق هو وجود فائدة منه وإلا كان لغواً، ولذا لا بد وأن يكون مجيئه كاشفاً عن المراد الواقعي منه، وهذا لا يستقيم إلا إذا ضيق من مدلول المطلق، فإذا قال المولى مثلاً: (قلد الفقيه العادل) فإن العدالة قيد في مراده الجدي، ولو لا أن تكون دخيلة في الوجوب لم يكن وجه لذكرها، ولذلك قالوا: الأصل في القيود الاحترازية، وهذا الأصل مأخوذ من ظهور حال المتكلم في أن كل ما يقوله يريد حقيقته، ولو شككنا فإن أصالة التطابق بين المدلول الاستعمالي والجدي تثبت التضييق، ومن هنا ذهب المشهور إلى اختصاص خيار الحيوان بالمشتري؛ لتقييده بالمشتري في غير واحد من الأخبار^(٣).

(١) انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٤٢-٢٤٣، (بتصرف).

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٠٦؛ أصول المظفر: ج ١، ص ١٢٢؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٢٥.

(٣) التهذيب: ج ٧، ص ٦٤، ح ٢٧٤؛ وسائل الشيعة: ج ١٨، الباب ١ من أبواب الخيار، ص ٦، ح ٢٣٠١٥، والباب ٣ من أبواب الخيار، ص ١٢، ح ٢٣٠٣٠.

وما ذلك إلا لأنهم فهموا من التقييد بالمشتري الاحترازية، ومثله في تقييد حرمة حلائل الأبناء بكونهم أبناءً من الصلب، حيث استفادوا الاحترازية من قوله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾^(١) هذا هو الأصل، ويخرج منه ما قامت القرينة على أنه ليس للاحتراز كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٢) إذ عرف بالاجماع والضرورة أو النص أن حرمة الربيبة أعم من المرباة في الحجر وغيره، ولو لا هما لكان القيد للاحتراز أيضاً، خلافاً لمن ذهب إلى أن القيد هنا نزل منزلة الغالب باعتبار أن الربائب غالباً يكن في الحجور؛ إذ لولا معرفة الحرمة المطلقة من الأدلة الأخرى لكان القيد ظاهراً في الاحترازية^(٣)، والثمره بين القولين تظهر في موارد:

منها: مسألة إباء بعض المطلقات عن التقييد، كإباء بعض العمومات عن التخصيص، فإنه على القول الأول يمكن أن يأبى المطلق عن التقييد ويعرض عن الدليل المقيد، أو يحمل على خلاف ظاهره؛ لأجل قوة ظهور المطلق في اطلاقه، بينما لا يأبى ذلك على القول الثاني؛ لأن كل دليل مقيد يكون قرينة توجب التصرف في المطلق بغض النظر عن قوة ظهوره أو ضعفه، وهذه ثمرة هامة تظهر آثارها في موارد عديدة من الفقه والأصول، وعلى هذا ينبغي أن يقيد دليل: ((قف عند الشبهة))^(٤) إطلاق دليل البراءة

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٣) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٥٥، تفسير الآية المزبورة.

(٤) كفاية الأصول: ص ٣٤٦؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٨٢.

الشرعية القائل: ﴿ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم﴾^(١) على مسلك الميرزا النائيني رحمته الله؛ لأن دليل الاحتياط قرينة توجب تقييد المطلق وتفسر المراد منه، بينما على مسلك الآخوند رحمته الله لا ينبغي ذلك؛ لأن إطلاق دليل البراءة قوي الظهور بحيث يأبى عن التقييد، ولازمه التصرف في الدليل المقيّد وحمله على الاستحباب مثلاً، ومن الواضح أن هذه النتيجة لا يلتزم بها الميرزا رحمته الله ومن تبعه؛ لأنهم لا يقيّدون دليل البراءة.

ومنها: مسألة إمكان تقييد القرآن للسنة، فإنه على مسلك الميرزا رحمته الله لا يمكن أن يقيدها؛ لأن التقييد ناشئ من تصرف القرينة في ذي القرينة، والقرينة متأخرة رتبة ووجوداً عن ذي القرينة، فينحصر تقييد المطلقات بمقيّد القرآن للقرآن والسنة للسنة وللقرآن.

وأما على مسلك الآخوند رحمته الله فيمكن أن يكون القرآن مقيداً لاطلاقات السنة، ولعل من أمثله قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(٢) فإنه يصلح أن يقيّد قاعدة السلطنة على النفس والمال المستفادة من الآية ومن النبوي الشريف: ﴿الناس مسلطون على أموالهم﴾^(٣) بالأولوية.

(١) التوحيد: ص ٤١٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٦٣، ح ٣٣٤٩٦.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٦.

(٣) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٠، مقدمة المحقق؛ كشف الرموز: ج ١، ص ٤٦٥؛ المختلف: ج ٦، ص ٧٩.

بتقريب: أن إطلاق دليل القاعدة يشمل السلطنة حتى في صورة مخالفة قول النبي ﷺ إلا أن الآية تقيد هذا الإطلاق، وتضيق من دائرة السلطنة لأنها تفيد أولوية سلطنة النبي ﷺ من سلطنة المؤمن على نفسه، وهذا إشكال آخر يرد على مسلك الميرزا رحمته الله، وأما قاعدة احترازية القيود فهي وإن تمت في نفسها إلا أنها أخص؛ لأنها تجري في المقيد اللفظي لا اللبني مع أن البحث في الأعم.

ومنها: مسألة التقييد بين المثبتين، مثل: (أعتق رقبة) و: (أعتق رقبة مؤمنة) فإنها على مسلك الآخوند رحمته الله يمكن أن يجمع بينهما بالجمع الحكمي بحمل الرقبة المؤمنة على أفضل المصاديق أو استحباب المؤمنة، كما يمكن أن يجمع بينهما بالجمع الإضافي بأن يقال بتعدد المطلوب، ولذا ذهب جمع إلى أن المثبتين لا تعارض بينهما، فلذا لا يقع التقييد بينهما، كما يمكن أن تجمع بالجمع الموضوعي كما سترى.

أما على مسلك الميرزا رحمته الله فينبغي أن يحمل (أعتق رقبة مؤمنة) على كونه قرينة على إرادة عدم الإطلاق في (أعتق رقبة) وبالتالي يتصرف فيه ويقيده على ما تقتضيه القاعدة العامة في القرينة، وهذه النتيجة لا يلتزم بها الميرزا رحمته الله؛ إذ صرح بأن المثبتين لا تنافي بينهما، وأن التقييد يتوقف على حصول التنافي^(١).

(١) انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٤-٤٤٥.

والحاصل: أن ما التزم به الميرزا النائيني رحمته الله في توجيه التقييد لا يخضع لقاعدة كلية يمكن الالتزام بها في جميع الموارد، بل هو إن صح ينطبق في بعض الموارد لا جميعها.

والذي يقوى في النظر هو مسلك الآخوند رحمته الله؛ لأنه الأقرب إلى الفهم العرفي وطريقة المشرعة، وأما مسلك الميرزا النائيني رحمته الله فلا يخلو من ضعف من وجوه عديدة:

أحدها: اتفاق كلمة الأصوليين ومنهم الميرزا ومن تبعه قدست أسرارهم على أن مدار الحجية في مباحث الالفاظ على أصالة الظهور، وعلى هذا الأصل استندوا وأسسوا طائفة من الأصول العقلائية، وجعلوها طرقاً لإحراز الظهور:

منها: أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم القرينة، وأصالة عدم التخصيص والتقييد، والدليل على هذه الأصول كلها هي السيرة العقلائية القائمة على الأخذ بظاهر اللفظ والعمل على طبقه، فإذا احتملوا إرادة غير المعنى الظاهر ثبوتاً تمسكوا بأصالة الحقيقة في مقابل المجاز، والعموم في مقابل الخاص، والإطلاق في مقابل التقييد، وإذا احتملوا وجود قرينة على الخلاف إثباتاً إلا أنها خفيت أو لم تصل تمسكوا بأصالة عدم القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد.

والحاصل: أن هذا الأصل العقلائي الذي أسس لنا أصالة الظهور يستدعي العمل بالظهور متى ما تحقق حتى في صورة المعارضة كالمطلق والمقيد بترجيح الأظهر على الظاهر.

ثانيها: أن البحث في تقييد المطلق إثباتي لا ثبوتي؛ لأننا نبحث عن الظهور، وحجية الظهور إثباتية لا ثبوتية، وهذا يتوافق مع مسلك الآخوند قده، وأما مسلك الميرزا قده فهو بحث عن منشأ الظهور، ولا شك في أن الظهور حجة من أي طريق حصل، والذي يدخل في غرض الفقيه والأصولي هو حصول الظهور لا منشأ الظهور؛ لأن البحث في منشأ الظهور ثبوتي يستفاد ذلك من استدلال الميرزا قده على تقديم القرينة من جهة حكم العقل بتقدم الشك في السبب على الشك في المسبب على ما تقدم ^(١).

والنتيجة: أن إدخال البحث في القرينة وذوي القرينة غير وجيه من جهتين:
الأولى: أنه بحث في منشأ الظهور لا في أصله.

والثانية: أنه بحث ثبوتي لا إثباتي، والذي يهم في مقام التنجيز والإعذار في باب حجية الظواهر هو الثاني لا الأول فتأمل.

ثالثها: أن هذا المسلك يصح في التقييد المنفصل؛ لأنه مبني على فرض وجود ظهورين أحدهما للقرينة والآخر لذوي القرينة، فيقع التصادم بينهما، ويحل بالحكومة كما ذكره الميرزا قده، وأما في التقييد المتصل فلا يصح؛ لأنه لا يوجد فيه إلا ظهور واحد ينعقد رأساً من الكلام، فلا يوجد تصادم حتى يقال بحكومة القرينة على ذوي القرينة.

فمثلاً في قوله: (أكرم العالم العادل) و: (أعتق رقبة مؤمنة) لا يوجد ظهوران، بل ظهور واحد ينعقد من أول الأمر، وعليه يكون ما أفاده الميرزا قده أخص من المدعى.

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٣؛ نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٤٠٥.

رابعها: أن ما أفاده عليه السلام على فرض تماميته فهو يصح فيما لو كانت النسبة بين المطلق والمقيد العموم والخصوص المطلق مثل: (الرقبة) و: (الرقبة الكافرة) وأما إذا كانت العموم من وجه فلا يصح، فمثلاً في النسبة بين البيع والربا في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) هي العموم من وجه، وفي البيع الربوي يقع التعارض بين الحلية والحرمة، ويمكن أن يجمع بينهما بالجمع الحكمي، بأن ينزل من رتبة الحرمة إلى الكراهة رعاية لحكم الحلية في البيع إذا التزمنا بمسلك الميرزا عليه السلام وقلنا بحكومة القرينة على ذي القرينة من دون رعاية قوة الظهور؛ إذ لا شك في أن حرمة الربا ناظرة إلى البيع ومفسرة للمراد منه عرفاً، فتكون قرينة عليه، إلا أن الفقهاء طراً لم يلتزموا بهذا الجمع، وحلوا التعارض بالجمع الموضوعي، وقالوا بحرمة البيع الربوي وفساده، ومنهم الميرزا عليه السلام نفسه.

والخلاصة: أن الذي يقوى في النظر هو أن تقييد المطلق يرجع إلى الظهور العرفي، فإن العرف يقدم ما كان أقوى ظهوراً على غيره سواء كان منشؤه قوة الظهور القرينة أو السياق، أو الانصراف أو الوضع أو غير ذلك.

ويتحصل مما تقدم: أنه لا توجد ضابطة واحدة للجمع العرفي بين المطلق والمقيد، وإنما ينبغي ملاحظة كل مورد بحسبه، فأحياناً يجمع بينهما بالجمع الموضوعي وهو الغالب، وأحياناً بالجمع الحكمي، وتارة بالجمع

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

الإضافي، وهذا هو الملحوظ في طريقة الفقهاء في أبواب الفقه المختلفة؛ إذ لم يتفقوا على صيغة واحدة للجمع، والسري في ذلك هو اتباعهم للظهور في كل مورد بحسبه، ففي مورد التنافي بين المطلق والمقيد يجمعون بالجمع الموضوعي، ولو كانا مثبتين يجمعون بينهما أحياناً بالجمع الإضافي، وأحياناً بالجمع الحكمي، مع أنهم صرحوا في الأصول بعدم وقوع التعارض بين المثبتين، وفي بعض الموارد لا يجمعون بل يحملون الإطلاق على إطلاقه، أو يوسعون في مفاده على خلاف القيد، وفي بعض الأحيان يحملون القيد على أنه تفسير بالمصداق أو أكمل المصاديق، وهذه كلها تدلنا على عدم وجود قاعدة واحدة للجمع بين المطلق والمقيد، بل ينبغي ملاحظة القرائن الظهورية في كل مورد بحسبه.

فمثلاً: في صحيحة بُرِيدَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَرْفِ الزَّكَاةِ قَالَ: ﴿إِنَّمَا لِأَهْلِ الْوِلَايَةِ﴾^(١) أَي الْإِيْمَانِ بِالْأَئِمَّةِ الْأَطْهَارِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَقَدْ قِيدَتْ إِطْلَاقُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾^(٢) مَعَ أَنَّهَا مُثْبَتَانِ، وَلِذَا أَجْمَعُوا عَلَى عَدَمِ الْإِجْزَاءِ فِيهَا لَوْ أُعْطِيَ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ^(٣).

(١) الاستبصار: ج ٢، ص ١٤٥، ح ٤٧٢؛ التهذيب: ج ٥، ص ٩، ح ٢٣؛ الوسائل:

ج ٩، الباب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، ص ٢١٦، ح ١١٨٧٠.

(٢) سورة التوبة: الآية ٦٠.

(٣) انظر المقنعة: ص ٢٤٢؛ الشرائع القسم الأول: ص ١٢٨؛ رياض المسائل: ج ٥،

وفي قول النبي المصطفى ﷺ: ﴿ لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده ﴾^(١) بالقياس إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^(٢) فمع أن الحديث المقيد يؤكد في النفي لوروده في صيغة الإثبات بعد النفي وحكمه مناف لحكم المطلق إلا أنهم حملوا الصلاة في المسجد على التفضيل لا الإلزام.

بينما حملوا قول الباقر عليه السلام في رواية الحسنی: ﴿ لا صلاة إلا بطهور ﴾^(٣) على التقييد الملزم، فحكموا ببطلان الصلاة من غير طهارة، مع أن وزان الحديثين واحد، والضابطة في هذا هو الظهور والفهم العرفي، فإن العرف فهم من الأول الأفضلية ومن الثاني الإلزام.

وفي إطلاق قوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾^(٤) فإنه يشمل كل أولي الأمر، وتمسكوا بهذا الظهور بالرغم من وجود ما يقيد بالأئمة عليهم السلام كما في الاخبار المتضاربة بل المتواترة^(٥)، بل هو مقتضى الظهور الانصرافي، فإن المنصرف من (أولي الأمر) أئمة الهدى عليهم السلام،

(١) التهذيب: ج ١، ص ٩٢، ص ٢٤٤؛ ج ٣، ص ٦، ح ١٦؛ الوسائل: ج ٥، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ص ١٩٤، ح ٦٣١٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ١١٠.

(٣) الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب الوضوء، ص ٣٦٩، ح ٩٧١.

(٤) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٥) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ١١٤، تفسير الآية المزبورة؛ تفسير نور الثقلين: ج ٢، ص ٨٤، ح ٣٢٨، ص ٨٦، ح ٣٣٢.

الفصل الثامن: المطلق والمقيد ودلالاتها العرفية والشرعية ١٠٣

ومن هنا حملوا الروايات المقيدة والانصراف على أظهر المصاديق أو أكملها، ولم يحملوها على التقييد، ولذا قالوا بشمول الآية لوجوب إطاعة الفقهاء العدول باعتبار أنهم نواب عنهم عليهم السلام^(١).

كما أن الإطلاق المستفاد من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(٢) يشمل جميع الأولاد إلا أن قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿لا ميراث للقاتل﴾^(٣) قيد التوارث بعدم القتل، وإطلاقه يشمل جميع صور القتل الثلاثة، بل في بعض النصوص ما يدل على أن القتل الخطأ مانع أيضاً^(٤)، إلا أن الفقهاء حملوا المراد على القتل العمدي، ولذا أفتوا بالتوارث في صورة قتل الخطأ أو شبه العمد، ومنعوا القاتل من وراثة الدية، مع أن قتل الخطأ ونحوه إن كان غير مانع من الإرث فينبغي أن لا يمنع من وراثة دية القتل أيضاً، وإن كان مانعاً فينبغي أن يمنع حتى إرث الدية.

(١) تقريب القرآن إلى الازدهان: ج ١، ص ٤٩٦، تفسير الآية المزبورة؛ الأمثل: ج ٣، ص ١٩٥، تفسير الآية المزبورة؛ وانظر الفقه (الحكم في الإسلام): ج ٩٩، ص ٢٦-٢٨.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

(٣) 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، ح ٣٢٤١٧.

(٤) الاستبصار: ج ٤، ص ١٩٤، ح ٧٢٧؛ التهذيب: ج ٩، ص ٣٨٠، ح ١٣٥٩؛ الوسائل: ج ٢٦، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، ص ٣٤-٣٥، ح ٣٢٤٣٠، ح ٣٢٤٣١.

إلا أنهم جمعوا بين الدليلين بهذا النحو مع أنه ليس بجمع موضوعي ولا حكمي ولا إضافي، بل هو جمع ارتكازي ناشئ من مرتكزاتهم وفهمهم للشريعة^(١).

والنتيجة الحاصلة من كل ما تقدم: أن الالتزام بصيغة واحدة للجمع بين المطلق والمقيد ليس على ما ينبغي؛ لأن المرجع في الجمع هو الظهور، وهو لا يخضع لضابطة واحدة، بل ينبغي ملاحظة كل قضية بحسبها.

(١) انظر مهذب الاحكام: ج ٣٠، ص ٣٢-٣٣.

المطلب الثاني: في شروط التقييد

لا يصح تقييد المطلق إلا بتوفر شروط:

الشرط الأول: إحراز وحدة الموضوع عرفاً، بمعنى أن يكون الموضوع في المقيد من مصاديق المطلق عرفاً، ولولاه امتنع التقييد، بل يحمل المطلق على إطلاقه كما إذا قال: (اقرأ الكتاب) وأراد بالقراءة المطالعة، وقال: (اقرأ الكتاب بصوت حسن) وأراد الترتيل وتحسين القراءة، فالتقييد هنا غير صحيح؛ لأن المراد من الكتاب الأول كتاب العلم وأريد من الثاني المصحف الشريف.

ومثله في جانب التحريم كما لو قال: (يحرم إكرام الفاسق) وقال: (يحرم إكرام شارب الخمر) فإن موضوع الحرمة الأولى هو الفاسق بوجه عام، وفي الثانية شارب الخمر، ولذا يتعدد الحكم هنا بتعدد الموضوع، ولا يحمل على التقييد، فحتى يصح التقييد لابد من إحراز وحدة الموضوع، ولو شككنا في وحدته كانت أصالة الإطلاق محكمة؛ لأن الشك يرجع إلى التقييد فتجري فيه أصالة عدم التقييد.

وهذا من حيث الكبرى مسلّم، وأما من حيث الصغرى فلا؛ إذ لسائل أن يسأل كيف يمكن إحراز وحدة الموضوع؟

وجوابه: بالعرف؛ لأنه الضابطة التي نرجع إليها في معرفة أن المقيد وارد لتفسير المطلق وشرح المراد منه أم لا، ولازم ذلك وجوب حمل المطلق

على خلاف ظاهره رعاية لوجود المقيد، والسبب الذي يدعو إلى التصرف في المطلق وتقييده يعود لأحد وجوه ثلاثة:

الأول: الحكومة العقلية؛ لأن ورود الدليل المقيد في مقابل المطلق يكشف عن وجود غاية منه تنزيهاً لكلام الحكيم من اللغوية، ولا ترتفع اللغوية إلا بالتقييد.

بيان ذلك: إذا قال المولى: (أعتق رقبة) و: (أعتق رقبة مؤمنة) فإن العقل يحكم بأن الدليل المقيد جاء لأجل فائدة وهي الكشف عن المراد الجدي للمولى من المطلق؛ إذ لو كان يريد الإطلاق لكان تقييد الرقبة بالإيمان لغواً. وحمل الأمر فيها على الاستحباب لدفع اللغوية غير صحيح؛ لأنه ترجيح للمرجوح، فإن حمله على الاستحباب يستلزم حمل ما ظاهره الوجوب على خلاف ظهوره، وهو ليس بأولى من حمل ما ظاهره الإطلاق على خلاف ظهوره، فتدور المسألة بين تصرفين:

أحدهما: أن نتصرف بما ظاهره الإطلاق رعاية للدليل المقيد، فنحمل إطلاق الرقبة على المؤمنة.

وثانيهما: أن نتصرف بما ظاهره وجوب المقيد على خلاف ظاهره تحفظاً على إطلاق المطلق فنحمل القيد على الاستحباب.

ولا شك أن التصرف الأول أولى من الثاني؛ لأنه مقدم رتبة عليه؛ لكونه تصرفاً في الموضوع، وما دام التصرف في الموضوع ممكناً لا تصل النوبة إلى التصرف في الحكم، وهذا ما يساعد عليه الفهم العرفي، ولذا

الفصل الثامن: المطلق والمقيد ودلالاتهما العرفية والشرعية ١٠٧

ذهب مشهور المتقدمين بل حكي الاجماع على التقييد بينهما بالجمع الموضوعي^(١).

الثاني: الحكومة العرفية.

بتقريب: أن العرف يرى أن المقيد باعتباره أخص موضوعاً من المطلق فإنه يعد قرينة عرفاً توجب التصرف في ظاهر المطلق.

فالتقييد على هذا المسلك لا يتوقف على وجود ظاهر وأظهر، بل ينبغي أن يلتزم بالتقييد ولم يكن المقيد أظهر؛ لأن العرف يرى حكومة القرينة على ذي القرينة، وأنها موجبة للتصرف فيه، وإلا كان نصبها لغواً ومخالفاً للحكمة.

وهذا التوجيه يتوافق مع مسلك الميرزا النائيني^(٢).

الثالث: الحكومة العقلائية، وهي مبنية على كبرى حجية الظواهر، بدعوى أن حجية الظهور كبروياً يقيد بها بناء العقلاء بأحد قيدين: أحدهما: عدم معارضتها بظهور أقوى؛ إذ لو كان الأقوى أخذ العقلاء به، وعلى هذا الأساس يتقدم المقيد على المطلق.

وثانيهما: عدم وجود قرينة على الخلاف، فإن وجود القرينة أو ما يحتمل أن يكون قرينة يعده العقلاء مفسراً للمرام من الخطاب المطلق؛ لقوة ظهور القرينة، أو لإخلائها بظهور المطلق بحيث يبقى ظهورها بلا

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٣؛ المعالم: ص ٢٠٩-٢١١؛ الإحكام: ج ٣، ص ٦-٧.

(٢) انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٣.

مانع، وهذا يتوافق مع مسلك المشهور من المتأخرين والمعاصرين^(١)، وهو الأقوى كما تقدم بيانه.

الشرط الثاني: إحراز وحدة الحكم في المطلق والمقيد، كما في قوله: (إن ظهرت فأعتق رقبة) و: (إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة) إذ لا ريب في أن الحكم هنا واحد لا متعدد، وفي مثله لا مناص من التقييد، وهذا من حيث الكبرى مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في الصغرى؛ إذ كيف يمكن إحراز وحدة الحكم في المطلق والمقيد؟

والجواب: فيه قولان:

القول الأول: ذهب إلى عدم إمكان إحراز ذلك إلا بواسطة الدليل الخارجي كالإجماع مثلاً؛ إذ لا يمكن إحراز وحدة الحكم من خطاب المطلق والمقيد؛ لأن الأصل عدم الوحدة، وأطلاق صيغة الأمر والنهي يحمل على الوجوب والتحریم النفسي العيني التعيني ما لم يدل دليل على الخلاف، ويمكن التمثيل له بكفارة الافطار العمدي، فإن الاجماع يدل على أن الافطار ليس له أكثر من كفارة، فإذا لوحظ دليل مطلق وآخر مقيد يحمل على وحدة الحكم. نسب هذا القول إلى المشهور^(٢).

(١) كفاية الاصول: ص ٢٥٠-٢٥١؛ الأصول: ج ٥، ص ٧٢؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٤٠٤.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٤٤١.

والقول الثاني: ذهب إلى إمكان إحرازه من ملاحظة نفس الخطابين، وهو اختيار الميرزا النائيني رحمته الله ^(١).

وتقريره: في مثل قوله: (أعتق رقبة) وقوله: (أعتق رقبة مؤمنة) فإن الدليل المطلق يقتضي جواز الاكتفاء بغير المقيد في مقام الامتثال استناداً إلى إطلاق الأمر فيه؛ إذ لم يؤخذ فيه قيد الايمان، فأطلاق الدليل يكشف بالكشف الإتي عن عدم مدخلية الايمان في غرض المولى وملاك حكمه بوجوب العتق وإلا لذكره.

بينما في الدليل المقيد عكسه؛ لاقتضائه عدم جواز الاكتفاء بغير المقيد في مقام الامتثال؛ لأن المفروض أن الايمان أخذ قيداً في الحكم فيكشف بالكشف الإتي عن دخوله في غرض المولى وملاك حكمه، وإلا لما ذكره، وعلى هذا تثبت المنافاة بين الدليلين، وحيث إن النفي والإثبات تواردا على موضوع واحد كشف عن وحدة الحكم، ولا مخلص منه إلا بالتقييد.

ويمكن أن يستدل لهذا القول بحكم العقل أيضاً، بإرجاع المسألة إلى كبرى الدوران بين التخيير والتعيين.

وبيانه: أن المكلف إذا لاحظ الدليلين المطلق والمقيد يدور أمره بين الأقل والأكثر، فيتردد بين جواز الاكتفاء بعتق مطلق الرقبة لأنه الأقل، أو الرقبة المؤمنة لأنه الأكثر، ولازم الأول هو القول بأن الوجوب فيهما

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٨.

تخييري، ولازم الثاني هو التعيين، والاصل هو الثاني؛ لأن الوجوب التخييري يحتاج إلى بيان فيكفي لبطلانه عدم وجود الدليل عليه.

وتظهر الثمرة بين القولين في موردين:

أحدهما: أنه على قول المشهور لا يحمل المطلق على المقيد إلا إذا قامت قرينة خارجية على وحدة التكليف فيهما؛ لأن ظاهر كل دليل منهما يقتضي وجود حكم مغاير للحكم في الآخر، فظاهر المطلق في المثال المذكور ثبوت وجوب العتق في الذمة، وظاهر المقيد كذلك، ولكن إذا قامت قرينة خارجية على الوحدة فلا مناص من التقييد، كما إذا قال: (إذا أفطرت اعتق رقبة) وقال: (إذا أفطرت اعتق رقبة مؤمنة) فإن وحدة الشرط قرينة على وحدة الموضوع الملازم لوحدة الحكم. هذا على قول المشهور.

وأما على قول الميرزا النائيني رحمته الله، فإن لازمه التقييد والوحدة دائماً؛ لأن الدليل المتكفل للحكم المطلق في: (أعتق رقبة) يقتضي الالتزام بالعتق بأي وجه اتفق، بينما الدليل المقيد ينفي جواز الالتزام بذلك من دون وجود القيد فيتحقق التنافي، ولا مخلص منه إلا بالتقييد.

والخلاصة: أن القاعدة هي عدم التقييد على مسلك المشهور حتى يثبت الدليل على وحدة الحكم، بينما القاعدة هي التقييد على مسلك الميرزا رحمته الله ما لم يقيم دليل على عدم وحدة الحكم.

وثانيهما: أنه على قول المشهور يحمل الحكم في المستحبات على أفضل الأفراد دائماً، بينما يحمل على التقييد على مسلك الميرزا رحمته الله، فلو ورد حكم ندي متعلق بالمطلق وآخر متعلق بالمقيد كما إذا ورد: (تستحب زيارة

الحسين عليه السلام ^(١) وورد: (تستحب زيارته مع الغسل) ^(٢) فإنه على مسلك المشهور لا يصح الحمل إلا إذا أحرزنا وحدة الحكم من الدليل الخارجي، وهو مفقود في المستحبات؛ لأن الظهور العرفي والارتكاز التشريعي قائمان على حمل القيود فيها على مراتب الفضل، فلذا لا طريق إلى إحراز وحدة التكليف فيها، فيحمل المقيد على أنه أفضل الأفراد دائماً إلا ما خرج.

أما على مسلك الميرزا عليه السلام فينبغي أن يقيد المطلق أيضاً؛ لأن الدليل المقيد يقتضي عدم كفاية الامتثال للحكم الاستحبابي بغير المقيد لفرض أنه ظاهر في دخالة القيد فيه، فينافي ما دل على جواز الامتثال بأي فرد ولو كان غير مقيد.

والقاعدة عنده عليه السلام أن الدليل المقيد قرينة توجب التصرف بذي القرينة. هذا هو لازم مسلكه عليه السلام الذي ينبغي الالتزام به، إلا أنه عليه السلام خالف هذه القاعدة في المستحبات وقال فيها لا يحمل المطلق على المقيد؛ لأن المستحبات مرخص في تركها حتى ولو كان دليلها مقيداً، فإن جواز ترك الدليل المقيد يبيح الامتثال بالمطلق، فلذا لا يقع تناف حتى يتعين الحمل ^(٣).

ويرد عليه أنه لا يتوافق مع قوله بأن الدليل المقيد قرينة وهو حاكم على ذي القرينة ومتصرف فيه؛ إذ لو كان قرينة لا يفترق الحال فيه بين الحكم الإلزامي أو الترخيصي، ويجب أن تتصرف القرينة دائماً وتوجب التقييد،

(١) التذكرة: ج ٨، ص ٤٥٣، مسألة ٧٧٠.

(٢) المزار (للشيخ المفيد): ص ٤٩؛ المزار (للشهيد الأول): ص ١١٩.

(٣) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٧؛ وانظر منتقى الأصول: ج ٣، ص ٤٦٧.

على أن الترخيص في ترك المستحب المقيد لا يميز الامتثال بالمطلق ما دام المولى قيده بالوصف وإن جاز ترك الامتثال به، فإن تقييد استحباب زيارة الحسين عليه السلام مع الغسل لا يميز زيارته من دون الغسل وإن جاز ترك الزيارة والغسل معاً فتأمل.

والظاهر أنه لا تعارض بين القولين؛ لأن المشهور لا يمنعون من إحراز وحدة الحكم من خلال الخطابين إن أمكن، فإذا تعذر تصل النوبة إلى الدليل الخارجي، وهذا ما لا ينكره الميرزا ابن تقي ومن تبعه، فإنه لو فرض أن التنافي لم يحرز من خلال ملاحظة الخطابين فلا بد من ملاحظة القرينة الخارجية لإحراز ذلك، وإلا كان المرجع هو الأصل، وهو يقتضي أن يحمل كل حكم مستقل عن الآخر؛ لأن الأصل عدم التقييد، وبهذا يصبح الخلاف بينهما لفظياً لا حقيقياً وإن كان قول الميرزا ابن تقي أسبق رتبة.

وفي مقام العمل ينبغي ملاحظة ذات الخطابين، فإن أحرزنا الوحدة بينهما استناداً إلى الظهور قيدنا المطلق، وإلا التمسنا دليلاً خارجياً يثبت وحدة الحكم، فإن لم يكن حملنا المطلق على حكمه والمقيد على حكمه.

نعم لا ينبغي أن يخفى هنا القول:

بأن وحدة التكليف في المطلق والمقيد وحدها غير كافية لإحراز التنافي بينهما؛ لإمكان توافق الحكمين في الإثبات أو النفي مع عدم التنافي، بل لا بد من القول بمفهوم الوصف ودلالته على الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة حتى يثبت التنافي، وهذه ثمرة مهمة من ثمرات البحث في مفهوم الوصف تظهر هنا.

فإنه لولا دلالة وصف (المؤمنة) في الرقبة على انتفاء الحكم بانتفاء الايمان ولو في الجملة لم يحدث التنافي بينه وبين إطلاق (أعتق رقبة) الدال على كفاية كل فرد من أفرادها.

ومن هنا ذهب الشيخ البهائي عليه السلام على ما حكي عنه إلى القول بالتناقض بين القول بعدم اعتبار مفهوم الوصف وبين التنافي بين المطلق والمقيد؛ لأن التنافي بينهما متوقف على ثبوت المفهوم ^(١).

ولعل بعضهم ذهب إلى ثبوت مفهوم الوصف في الجملة وإن لم يلتزم بثبوته مطلقاً لأجل إحراز التنافي بين المطلق والمقيد ^(٢)، والقول بأن الوصف يوجب تضيق دائرة الموضوع وبه تحصل المعارضة مع المطلق. لتكون ناشئة من السعة والضيق لا من جهة مفهوم الوصف غير وجيه؛ لأنه مصادرة؛ بداهة أن ضيق الموضوع متوقف على ثبوت الوصف. هذا أولاً.

وثانياً: أن مجرد ضيق دائرة الموضوع في أحدهما لا توجب المعارضة ما لم يدل الأضيق منهما على عدم كفاية ما سواه في الامتثال.

الشرط الثالث: ثبوت التنافي بين حكم المطلق وحكم المقيد، وهو متصور فيما إذ كان تكافؤ بينهما من حيث السند والدلالة في التقييد اللفظي، ومنشأ التنافي هو وجود القيد الذي يمنع من إطلاق المطلق لمصادفته له في الجهة أو في السبب.

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٣.

(٢) انظر عناية الأصول: ج ٢، ص ٣٨٥.

ويقع التنافي بين المطلق والمقيد على نحوين:

أحدهما: التنافي في الدلالة المنطوقية، كما في كفارة اليمين ففي رواية غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام قال: ﴿لا يجزي إطعام الصغير في كفارة اليمين﴾^(١) وفي رواية يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن رجل عليه كفارة إطعام عشرة مساكين، أيعطي الصغار والكبار سواء والنساء والرجال، أو يفضل الكبار على الصغار، والرجال على النساء؟ فقال: ﴿كلهم سواء﴾^(٢).

ونلاحظ أن دلالة الروايتين متنافية؛ لأن الأولى تنفي أجزاء إطعام الصغير بينما الثانية تثبته مع اتفاقهما من حيث الجهة والسبب وهو حنث اليمين، ولا حل لهذا التنافي إلا بالتقييد الموضوعي؛ لأن عدم الأجزاء نص في عدم كفاية إطعام الصغير، ولذا يمنع من الجمع الحكمي بأن يحمل عدم الأجزاء على الكراهة مثلاً، أو يحمل إطعام الكبار على الاستحباب مثلاً.

ثانيهما: التنافي في الدلالة المفهومية، بأن يكون للمقيد مفهوم يتنافى مع دلالة المنطوق كما في كفارة الإفطار العمدي، فإن قوله عليه السلام للرجل الذي

(١) التهذيب: ج ٨، ص ٢٩٧، ح ١١٠٠؛ الوسائل: ج ٢٢، الباب ١٧ من أبواب الكفارات، ص ٣٨٧، ح ٢٨٨٥٥.

(٢) الاستبصار: ج ٤، ص ٥٣، ح ١٨١؛ التهذيب: ج ٨، ص ٢٩٧، ح ١١٠١، وفيه: ((أيطعم بدل أيعطي))؛ الوسائل: ج ٢٢، الباب ١٧ من أبواب الكفارات، ص ٣٨٧، ح ٢٨٨٥٧.

أفطر بالجماع: ﴿أعتق رقبة﴾^(١) مطلق يشمل أي رقبة، وفي عين الحال يتوافق مع المقيد الوارد في قول الرضا عليه السلام: ﴿من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبة مؤمنة﴾^(٢) إذ لا تنافي بين كفارة الجماع وكفارة الإفطار لوحدة الموضوع والجهة بينهما، إلا أن مفهوم المقيد يدل على عدم إجزاء التكفير بالرقبة غير المؤمنة، فحينئذ يقع التنافي بين إطلاق دلالة المنطوق ودلالة المفهوم - بناء على ثبوت مفهوم الوصف - فلذا لا مناص من التقييد والحكم بعدم إجزاء عتق الرقبة الكافرة.

والسر في اشتراط وحدة الجهة والسبب هو تحقق شروط التنافي، فإنه إذا اختلفت جهة الحكم أو سببه يحمل كل على حكمه، فمثلاً إذا قال: (إذا ربحت في تجارتك فخمس) وقال: (إذا دخل في أموالك مال حرام فخمسه) تختلف الجهة؛ لأن الحكم الأول ناشئ من جهة منافع التجارة بينما الثاني ناشئ من جهة اختلاط الحرام بالحلال، ولذا لا يقيد أحدهما الآخر، بل يحمل كل على حكمه، فحتى يصح التقييد لا بد من إحراز التنافي بين الحكمين مع وحدة الجهة أو السبب.

والسؤال هو: كيف يمكن إحراز التنافي بين حكمي المطلق والمقيد؟

-
- (١) معاني الأخبار: ص ٣٣٦، ح ١؛ الفقيه: ج ٢، ص ١١٦، ح ١١٨٥؛ الوسائل: ج ١٠، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٤٦، ح ١٢٧٩٣.
- (٢) الاستبصار: ج ٢، ص ٩٦، ح ٣١١؛ التهذيب: ج ٤، ص ٢٠٧، ح ٦٠٠؛ الوسائل: ج ١٠، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٤٩، ح ١٢٧٩٩.

وقد ذكروا في الإجابة كلاماً كثيراً بعضه يعد من الواضحات^(١)،
ومجمل القول فيه أن إحراز التنافي يمكن أن يتم عبر ثلاثة طرق:

الطريق الأول: أن نحرز التنافي من ملاحظة الموضوع في المطلق والمقيد،
بأن يكون المقيد شارحاً ومفسراً للمطلق، بمعنى أنه كاشف عن المراد
الجددي منه، وفي مثله لا مناص من وقوع التنافي بين ظاهر الدليلين، ولا
يرتفع إلا بالتقييد؛ إذ لا يعقل أن يحمل الدليل المطلق على إطلاقه مع وجود
الدليل المقيد المانع من الإطلاق والكاشف عن عدم إرادته بالإرادة الجدوية
سواء كانا مثبتين أو منفيين أو أحدهما مثبت والآخر منفي، كما لو قال: (أقم
الصلاة) و: (صل في المكان المباح) أو: (لا تصل في جلد ما لا يؤكل لحمه).

الطريق الثاني: أن نحرز التنافي من ملاحظة الحكم في المطلق والمقيد،
وهو فيما إذا لم يكن المقيد ناظراً إلى المطلق إلا أنه مناف له في الحكم بنحو
السلب والایجاب، كما في قوله: (أقم الصلاة) و: (لا تصل في المكان
المغصوب) و: (أعط زكاتك للفقير) و: (لا تعط زكاتك لغير الموالي) وفي
مثله لا مناص من التقييد؛ لأن النهي في القيد كاشف عن عدم إرادة
الإطلاق في الواجب، وإلا لزم اجتماع الضدين.

الطريق الثالث: أن نحرز التنافي من ملاحظة وحدة الحكم في المطلق
والمقيد، بمعنى أن يكون الحكم في المطلق والمقيد واحداً، وفي مثله لا مناص

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٤٤١.

من التقييد؛ لأن العقل يقضي بعدم لزوم أكثر من طاعة واحدة، وليست إلا في الدليل المقيد كما في مثال الصلاة المتقدم أو في مثل قوله: (أعتق رقبة) و: (أعتق رقبة مؤمنة) فإن وحدة الحكم في المطلق والمقيد توجب التقييد، سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين.

والفرق بين الطرق الثلاثة في السعة والضيق فإن الطريق الأول والثالث ينطبقان على كل مطلق ومقيد، سواء كانا متفقين أو مختلفين. بينما الطريق الثاني فلا ينطبق إلا في المختلفين، ومن هنا يمكن إرجاعه إلى الثالث؛ لأنه من مصاديقه وليس بشيء مغاير له.

وبهذا يتلخص وجود طريقتين لإحراز التنافي هما وحدة الموضوع ووحدة الحكم، وهذا ما يساعد عليه العرف؛ لأن تعدد الموضوع والحكم يرفع التعارض كما عرفت.

الشرط الرابع: أن يكون الحكم في المطلق والمقيد إلزامياً، أي واجباً أو حراماً؛ إذ لو كان في أحدهما إلزامياً وفي الآخر غير إلزامي أو كان في الاثنين غير إلزامي فإنه لا يحمل على التقييد، بل على أفضل المصاديق، ولذا اشتهر بين الأصوليين القول بأن القيود في غير الأحكام الإلزامية محمولة على تعدد المطلوب لا وحدته^(١)، فمثلاً في رواية أبي الصامت قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ﴿من أتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكل خطوة

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥١.

ألف حسنة، ومحا عنه ألف سيئة، ورفع له ألف درجة^(١) فإنه يحمل المشي على أفضل مصاديق الزيارة بالقياس إلى إطلاقات استحباب الزيارة.

وبذلك يظهر الإشكال فيما ذهب إليه السيد الخوئي^{رحمته} من القول بعدم اشتراط أن يكون حكم المطلق إلزامياً، واكتفى بالإلزام في حكم المقيّد^(٢)؛ بداهة أن الحكم غير الإلزامي لا يوجب التقييد، بل يعمل بالمقيّد على حده؛ لجواز مخالفة الحكم غير الإلزامي، ومعه لا يبقى للتقييد ملزم.

الشرط الخامس: أن لا يوجد مانع من التقييد، فربما يكون المقتضي له موجوداً من جهة توفر الشرائط الثلاثة المتقدمة إلا أنه لا يمكن تقييده بسبب وجود المانع منه.

فمثلاً: إذا ابتلي المطلق بأكثر من مقيّد وكان كل مقيّد منافياً للمقيّد الآخر فإنه لا يمكن تقييده بأحدهما، ويمكن التمثيل له بقوله: ((قلد الفقيه)) وقوله: ((قلد الورع)) و: ((قلد الاعلم)) وافترضنا عدم وجود من تجتمع فيه الصفتين، فإن الحل يعود إلى احتمالات ثلاثة:

الأول: أن نحكم بالتساقط بسبب تعارض المقيدين، ولازمه بقاء المطلق بلا معارض فيؤخذ به.

(١) كامل الزيارات: ص ٢٥٥، ح ٣٨١؛ الوسائل: ج ١٤، الباب ٤١ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤٤٠، ح ١٩٥٥٥.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٧، هامش (١).

والثاني: أن نحكم بالتخيير بينهما نظراً لوجود علم إجمالي بعدم إرادة الإطلاق، والمقيد مردد بين أمرين، وحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر فالحل بالتخيير.

والثالث: أن نتوقف في المسألة باعتبار وقوع الإجمال في التقييد، ولازمه التمسك بالأصول العملية، والتمسك بالإطلاق ممتنع من جهة حصول العلم بعدم إرادته واقعاً، والعمل بأحد القيدتين ممتنع بسبب المعارضة، ولا مخلص في مقام العمل إلا بالتمسك بالأصول العملية، والأول أقوى عند القائلين بالتساقط مطلقاً في باب التعارض، والثاني أقوى عند القائلين بالتخيير مطلقاً^(١)، أما الثالث فهو أضعف الاحتمالات؛ لأن التوقف فرع الإجمال، وهو موقوف على عدم الأخذ بالاحتمال الأول أو الثاني، والذي يقوى في النظر هو الثاني؛ إذ لا وجه للقول بالتساقط عند المعارضة، فالعقل يحكم بالتخيير.

وإليه ذهب الشيخ عليه السلام أيضاً كما في المطرح^(٢)، ومثّل له بما إذا ورد: ((اعتق رقبة)) وورد: ((اعتق رقبة مؤمنة)) و: ((اعتق رقبة كافرة)) هذا في المقيد اللفظي، ويمكن التمثيل له بالمقيد اللبي بقوله تعالى في مخاطبة نساء النبي صلى الله عليه وآله: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى»^(٣) فإن ضمير النسوة في الآية وإن كان خاصاً بنساء النبي صلى الله عليه وآله إلا أنه لا يمكن اتخاذه مقيداً

(١) أي لم يخصصوا التخيير بصورة تعارض الخبرين.

(٢) مطرح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٠.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

المعتمد في الأصول ١٢٠

في الآية؛ لوجود ما يمنع من التقييد لباً، وهو الاجماع والضرورة؛ إذ إن حكم القرار في البيت وحرمة التبرج لا يختص بنساء النبي ﷺ؛ ولذا أفتى الفقهاء بإطلاق الدلالة في الآية.

والحاصل: أن صحة تقييد المطلق تتوقف على عدم وجود المانع منه؛ لأن التقييد في رتبة المقتضي، ولا يصح العمل به إن كان المانع موجوداً.

المطلب الثالث: في سبب التقييد

القاعدة العامة عند الأصوليين تقتضي تقييد المطلق إذا دخل عليه القيد، سواء كان دليل التقييد متصلاً أو منفصلاً، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في السبب الذي يدعو إلى تقييد المطلق، ويبدو من تتبع كلمات القوم أن لهم فيه مسلكين. ذهب إلى كل واحد منهما جمع:

الأول: المسلك العقلي، وعليه جمع من المتقدمين من الخاصة والعامة، وربما نسب إلى الإجماع^(١)، ويستند إلى وجهين:

الوجه الأول: قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

وتقريرها: أن افتراض الدليل المطلق والمقيد كلاهما من الشرع يستدعي حجية كليهما، ولازمها وجوب العمل بهما وعدم جواز الإعراض عن أحدهما أو التصرف فيه؛ لأن الإعراض مبتلى بهما وعدم جواز شرعي. أما العقلي فلاستلزامه لغوية الجعل في أحدهما، وأما الشرعي فلاستلزامه اعراض العبد عن الحجة بلا عذر، فلم يبق إلا العمل بكلا الحجيتين ويتم بالتقييد.

ولا يخفى أن (قاعدة الجمع أولى) ثبوتية لا إثباتية؛ بداهة أن العمل بالتقييد في الحقيقة هو طرح للدليل المطلق إثباتاً إلا أنه عمل فيه ثبوتاً.

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٢-٣٨٣؛ المعالم: ص ٢٠٩-٢١٠؛ الأحكام: ج ٣، ص ٦-٧.

توضيح ذلك: أن قوله: (أعتق رقبة) و: (أعتق رقبة مؤمنة) يدل على أن الموضوع الذي تعلق به وجوب العتق مركب من الرقبة والايان أي الرقبة المؤمنة وهذا هو مدلول المقيد.

وامثاله لا يتوقف على وجود دليل مطلق؛ إذ لو لم يكن دليل المطلق أصلاً لكان دليل المقيد كافياً في إثبات هذا الموضوع وإحراز الامتثال به.

ولكن مجيء الدليل المقيد في مقام الثبوت يكشف عن أن المولى لم يكن في مقام بيان المراد الجدي من المطلق، فالدليل المطلق وإن كان ظاهراً في الإطلاق لكنه في الواقع غير مراد، ولذا يقع التعارض إثباتاً بين ظهورين: ظهور المطلق في الإطلاق، وظهور المقيد في عدمه، وحيث إن التحفظ على كلا الظهورين تمسكاً بأصالة الظهور ممتنع فلا بد من التصرف في أحد الاصلين، وهو التصرف في أصالة الإطلاق؛ لأن القيد قرينة مانعة من الإطلاق أو شارحة وكاشفة عن المراد الجدي منه.

ومن هنا قلنا إن قاعدة الجمع ثبوتية لا إثباتية. نعم يمكن القول بأنها اثباتية أيضاً بتقريب آخر بأن نقول: إن المطلق لا بشرط بحسب ظاهر دليله واللابشرط يجتمع مع ألف شرط، فإذا عمل المكلف بالمقيد يكون قد عمل بالمطلق أيضاً؛ لاتحاد الماهية المطلقة بأفرادها بخلاف العكس، ولذا يحمل المطلق على المقيد دائماً.

الوجه الثاني: قاعدة البراءة؛ لأن العمل بالتقييد ملازم لليقين بفرغ الذمة والخروج من عهدة التكليف، بخلاف ما لو حملنا (أعتق رقبة مؤمنة)

الفصل الثامن: المطلق والمقيد ودلالاتهما العرفية والشرعية ١٢٣

على الاستحباب مثلاً، فإنه يلازم احتمال الفراغ، ويترتب على هذا المسلك أكثر من نتيجة:

الأولى: أن يصبح التقييد للمطلق هي القاعدة العامة التي لا تقبل الاستثناء؛ إذ يجب تقييد المطلق دائماً بغض النظر عن أقوائية الظهور أو ملاحظة القرائن المحتفة.

والثانية: انتفاء التقسيم الثلاثي لصيغ الجمع؛ لغلبة الجمع الموضوعي على التقييد؛ إذ لا مجال للعمل بالحجتين إلا بهذا النحو من الجمع؛ لتحفظه على حجية المطلق والمقيد معاً، كما يتحفظ على ظاهرهما معاً، سوى أنه يضيق من دائرة المطلق بسبب الضرورة.

وأما الجمع الحكمي بحمل الدليل المقيد على الاستحباب مثلاً، فلا يمكن العمل به؛ لأنه يستلزم التصرف في ظاهر كلام المولى الدال على الوجوب وعلى المجاز بلا وجه معتبر؛ إذ لا نأمن فيه من مخالفة مراد المولى الجدي. نعم يمكن الجمع الإضافي أحياناً، ولكن لا يمكن عده قاعدة؛ لأنه يصح في المثبتين فقط، وأما في المتنافيين مثل: (أعتق رقبة) و: (لا تعتق رقبة كافرة) فلا.

والثالثة: انتفاء شرط التنافي في التقييد؛ إذ يجب تقييد المطلق حتى في المثبتين كما في: (أعتق رقبة) و: (أعتق رقبة مؤمنة).

والثاني: المسلك العرفي، وهو المعروف المشهور بين المتأخرين والمعاصرين، ويستند إلى الظهور الناشئ من تقديم الأظهر على الظاهر، أو تقديم ظهور

القرينة على ظهور ذي القرينة، وقد اتفقت كلمتهم عليه من حيث الكبرى، واختلّفوا في الصغرى، أي في كيفية إحراز الأظهر والظاهر، وقد تعددت الآراء فيه واضطربت كثيراً، وربما يمكن تلخيصها بالقول: إن المقيد تارة يكون متصلاً وتارة يكون منفصلاً، وإحراز الظهور في كل واحد منهما يخضع لضوابط، وتوضيحه يأتي على التوالي:

أولاً: في إحراز الظهور في المقيد المتصل

ويمكن إحرازه من ملاحظة الدليل المقيد، وهو بحسب الاستقراء يرد على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون وصفاً للمطلق في جملة واحدة، والمراد بالوصف معناه العام الشامل لمثل الاستثناء والشرط كما في قوله: (أعتق رقبة مؤمنة) و: (أكرم العالم إلا الفاسق) ولا مناص من التقييد فيه لعدم انعقاد الظهور الإطلاقي للجملة إلا بحسب مقتضى الوصف فيكون المطلق مقيداً من أول الأمر.

والثاني: أن يكون المقيد جملة مستقلة داخلاً على المطلق، ويرد في سياق التقييد، بمعنى أن يكون الحكم فيه قد انصب للتقييد بحسب الظهور العرفي كما في قوله: (أعتق رقبة ولتكن مؤمنة) أو: (واحذر أن تكون كافرة) ولا مناص من التقييد فيه؛ لعدم ثبوت الإطلاق مع وجود التقييد في سياقه.

والثالث: أن يكون المقيد في جملة مستقلة عن المطلق، والحكم فيه انصب على القيد لا التقييد كما في قوله: (أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة)

والمسألة هنا ترجع إلى الظهور، فإن استظهرنا منها التقييد وأن النهي الوارد للإرشاد إلى ما به يتحقق امتثال الأمر فلا مناص من التقييد، وإن احتملنا ذلك فلا يصح التمسك بالإطلاق؛ لأن وجود ما يصلح للقرينة على التقييد يصير المطلق مجملاً.

وإن لم نحتمل ذلك واستظهرنا أن يكون النهي في الجملة الثانية نفسياً تدخل المسألة في صغريات اجتماع الأمر والنهي إن كان الإطلاق بديلاً لا شمولياً، فإن قلنا بالامتناع فلا مناص من التقييد؛ لأن لازم القول بعدم التقييد لغوية النهي، بل تعلق النهي بالرقبة الكافرة يكشف عن عدم إرادة الإطلاق من المطلق، فيكون قرينة مانعة منه، وإن قلنا بالجواز فليل بعدم وجوب التقييد لعدم المحذور^(١)، إلا أن الصواب هو التقييد؛ لأن لازم عدم لغوية الدليل الناهي، فلذا لا مناص من الالتجاء إلى التقييد الموضوعي وإلا فالحكمي بحمل النهي على التنزيه والكراهة، وهو مقتضى الفهم العرفي، ومثل هذا يقال في جانب الأمر كما في قوله: (أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة).

ثانياً: في إحراز الظهور في المقيد المنفصل

ذهب جمع إلى عدم التقييد لو كان المطلق والمقيد مثبتين مثل: (أعتق رقبة) و: (أعتق رقبة مؤمنة) أو منفيين مثل: (لا تغتب) و: (لا تغتب

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٤٣٩.

المؤمن) لأن الدليل المنفصل لا يخل بظهور الإطلاق، وإنما يمنع من حجته بشرط إحراز أنه وارد لتقييده، والبحث حيثئذ يقع في كيفية إحراز ذلك. هذا إذا كانا متفقين في الحكم، وأما إذا اختلفا فكان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً فقالوا بلزوم التقييد، وتفصيل ذلك نستعرضه في المطلب التالي.

المطلب الرابع: في تقييد المطلق والأقوال فيه

يتقيد المطلق بتقييدين لفظي ولبي، ولكل منهما أحكامه، ولا يختلف الحال في ذلك بين الأحكام الاقتضائية التكليفية أو الوضعية. نعم قد يختلف الحكم في الأحكام اللاقتضائية، وتفصيل ذلك يقع في أمور:

الأمر الأول: في المقيد اللفظي

إذا ورد مطلق ومقيد بالشروط المتقدمة فهل يحمل المطلق على المقيد أم لا؟ والجواب يختلف؛ لأن الإطلاق يقع على نحوين: إطلاق بدلي وإطلاق شمولي، وقد اختلفوا فيهما على أقوال، وتفصيل الكلام فيهما يقع في مقامين:

المقام الأول: في تقييد الإطلاق البدلي

الكلام في المقيد المتصل ظاهر سواء كان موافقاً أو مخالفاً للمطلق؛ لأن القيد المتصل يوجب تقييد المطلق من رأسه بما يوجب الجزم بالتقييد. وأما المقيد المنفصل فهو تارة يكون موافقاً للمطلق في الحكم كما إذا قال: (أعتق رقبة) ثم قال: (أعتق رقبة مؤمنة) أو قال: (لا تغتب) ثم قال: (لا تغتب مؤمناً) وتارة يكون مخالفاً كما لو قال: (أعتق رقبة) ثم قال: (لا تعتق رقبة كافرة).

أما في صورة التخالف فلا خلاف في لزوم حمل المطلق على المقيد، بل هو مما انفقت عليه كلمة الخاصة والعامّة على ما صرحوا به^(١)، وأما في صورة التوافق ففي لزوم التقييد قولان: أحدهما لزوم التقييد نسب للمشهور^(٢)، بل حكي الاجماع عليه صريحاً من قبل جمع من أصحابنا ومن العامّة^(٣)، والثاني ذهب إلى حمل المقيد على أفضل الأفراد.

ومنشأ الاختلاف في الصغرى، فإن المشهور رفعوا التنافي بالجمع الموضوعي بواسطة التقييد، وغير المشهور رفعوه بالجمع الحكمي بأن تصرفوا في حكم المقيد وحملوه على أفضل الأفراد.

وقد استدلل للقول المشهور بوجوه:

الوجه الأول: أن التقييد هو مقتضى الجمع بين الدليلين، وهو أولى. ذكره الشيخ عليه السلام في المطارح ونسبه إلى الأكثر، وقواه بالاستدلال العقلي^(٤).

وخلاصة ما أفاده (بتوضيح وإضافة): أن أولوية الجمع بين المطلق والمقيد تدور بين خيارات ثلاثة:

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٠؛ تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤١٤؛ مطارح الأنظار: ج ٢،

ص ٢٨٥؛ الإحكام: ج ٣، ص ٦.

(٢) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٢؛ كفاية الأصول: ص ٢٥٠.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨١؛ المعالم: ص ٢٠٩؛ القوانين: ج ١، ص ٣٢٢؛

الإحكام: ج ٣، ص ٦.

(٤) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٣.

أحدها: أن نحمل الحكم فيهما على التخيير، فيكون المكلف مخيراً بين أن يأتي بالمطلق أو المقيد على سبيل البدل.

ثانيها: أن نحمل الحكم في المقيد على الأفضلية والاستحباب، ونبقي المطلق على وجوبه.

وثالثها: أن نقيد المطلق.

والخيار الأول باطل؛ لاستلزامه إمكان التخيير بين الكلي وفرده، والتخيير بين الشيء ونفسه محال خلفي؛ لأن التخيير بين شيئين يقتضي المباينة بينهما ولا مباينة بين الكلي وفرده.

والخيار الثاني باطل أيضاً؛ لاستلزامه حمل الحكم المقيد الظاهر في الوجوب على خلاف ظاهره بلا موجب، فلم يبق إلا الثالث، وهو حمل المطلق على المقيد، ولا يستلزم تجوزاً في اللفظ؛ لأن المطلق استعمل في الماهية، والمقيد كشف عن المراد الجدي منه، ولذا لا يتردد العرف في التقييد في مثله، ويمكن مناقشته من جهتين كبروية وصغروية.

أما الكبرى فلأن القاعدة المذكورة ليست بكلية؛ لاختصاصها بصورة وجود ملاكين متزامين في الدليلين بحيث يتكافآن في الاعتبار والدلالة حتى يحكم العقل بلزوم الجمع بينهما؛ لأن إحراز كلا الملاكين أولى من طرح أحدهما، وأما إذا كان أحدهما له ملاك والآخر لا ملاك له أو أضعف ملاكاً فإنه لا تجري القاعدة؛ لوجوب تقديم ما له الملاك على غيره، كما لو ورد الدليل المقيد مثلاً للتقية أو لبيان المصدق الأكمل. هذا فضلاً عن أن الجمع

بينهما مشروط بأن يكون عرفياً، فلا يصح الجمع إن لم يكن كذلك، ولذا اتفقت الكلمة على عدم اعتبار الجمع التبرعي.

والخلاصة: أن القاعدة المذكورة من حيث الكبرى ليست مطلقة، بل مشروطة بشرطين:

أحدهما: أن تكون في الموارد التي يتكافأ فيها الدليلان في الحجية والدلالة بحيث يقع التمازج بينهما.

وثانيهما: أن يكون الجمع مما يتوافق مع الفهم العرفي، وعليه ينبغي أن يتقيد نص القاعدة بهذين، فيكون نصها هكذا: (الجمع العرفي بين المتكافئين مهما أمكن أولى من الطرح) فتأمل.

وأما الصغرى فقد أوردوا عليه بإيرادين ذكرهما صاحب الكفاية ^(١):

الإيراد الأول: إنكار وجود أولوية للتصرف في المطلق على التصرف في المقيد؛ لأن الاثنين تصرف، والمطلق ظاهر في أنه مراد جدي للمولى، والمقيد ظاهر في الوجوب، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور المطلق في الإطلاق وأنه المراد الجدي بحمله على خلاف ظاهره، وبين رفع اليد عن ظهور المقيد في الوجوب بحمله على الاستحباب، وكلاهما سواء. نعم رفع اليد عن ظهور المقيد موجب لمجازيته، بخلاف رفع اليد عن ظهور المطلق؛ لأن وجود القيد يكشف عن أن المولى لم يرد الإطلاق من أول الأمر، ولكن لا دليل على رجحان التصرف المجازي على الحقيقي.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٠.

فيتحصل: أن كبرى قاعدة الجمع وإن كانت مسلّمة إلا أن صغراها لا تنحصر بالجمع الموضوعي وحمل المطلق على المقيد؛ إذ يمكن الجمع بينهما بالجمع الحكمي، بأن نحمل الأمر في المقيد كما في: (أعتق رقبة مؤمنة) على الاستحباب لمزية فيه، ولازمه إبقاء المطلق على إطلاقه، فيجزى عتق مطلق الرقبة وعتق المؤمنة أفضل.

وفيه:

أولاً: أنه مخالف للفهم العرفي، فإن العرف يقيد المطلق في هذه الصورة، ولا يحمل المقيد على أفضل الأفراد.

وثانياً: أن رفع اليد عن الإطلاق أولى من رفع اليد عن ظاهر الأمر وحمله على الاستحباب؛ لأن الأول تصرف في الموضوع، والثاني تصرف في الحكم، والموضوع مقدم.

ويؤيد الأولوية أن ظهور الأمر في الوجوب مستند إلى الوضع، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق فإنه مستند إلى مقدمات الحكمة على ما هو المشهور بين المتأخرين ومنهم صاحب الكفاية^(١)، والظهور الوضعي أقوى من الظهور الإطلاقي فيترجح عليه، ويوجب التصرف فيه.

الإيراد الثاني: أن المراد من الاستحباب في باب المطلق والمقيد ليس الاصطلاحي، أي الحكم المستحب الذي يصاد الوجوب؛ لوجود المانع

(١) كفاية الأصول: ص ٧٦، ٢٥٠؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٩٠؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٣٩؛ فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥١٩؛ منتهى الدراية: ج ١، ص ٣٥، الهامش.

منه، فإنه إذا قلنا باستحباب عتق الرقبة المؤمنة بالاستحباب الاصطلاحي وهي في عين الحال واجبة باعتبار أنها مصداق للكفارة الواجبة لزم جمع الضدين، فلا بد من حمله على الاستحباب غير الحكمي، والمراد به الفرد الأفضل والمصداق الاكمل للواجب، نظير صلاة الجماعة فإن استحبابها بمعنى أنها الفرد الأفضل للصلاة لا أنها مستحبة في نفسها.

وبذلك يظهر أنه لا يوجد تجوز في حمل الأمر في المقيد على الاستحباب؛ لأن المراد منه أكمل أفراد الواجب، وهو استعمال للأمر في معناه الحقيقي لا المجازي.

وإذا ثبت عدم المجاز بطل ترجيح التقييد؛ لابتناؤه على أن حمل المقيد على الفرد المستحب بمعناه الاصطلاحي، وأن هذا الحمل موجب لحمل ما ظاهره الوجوب على خلاف ظاهره بلا موجب، فإذا ثبت عدم المجاز بطل الترجيح، ويعود الكلام من جديد؛ إذ لا ينحصر العمل بقاعدة الجمع بالجمع الموضوعي؛ بل يمكن الجمع بينهما بالجمع الحكمي؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وفيه:

أولاً: أنه خلاف ظواهر الأدلة بل المتفق عليه بينهم أن مثل الرقبة المؤمنة إن حملت على الاستحباب يراد به الاصطلاحي لا أفضل الأفراد، ولا يلزم منه جمع الضدين لسببين:

أحدهما: عدم وجود حكمين بل حكم واحد هو الوجوب، والمراد من الاستحباب أكثرية الثواب كما في الصلاة في المسجد أو صلاة الجماعة؛ إذ لا

كلام بينهم في أن الصلاة الواجبة يستحب الإتيان بها في المسجد أو جماعة لا من جهة أنها أفضل الأفراد فقط، بل من جهة كثرة الثواب، بل أفضلية العمل ملازمة لعلو درجته وزيادة ثوابه بالملازمة الشرعية والعقلية.

وثانيهما: عدم المانع في كون الشيء واجباً ومستحباً من جهتين مختلفتين، مثل الصلاة في المسجد، فإنها واجبة في نفسها، لكونها فريضة، ويستحب الإتيان بها في المسجد من جهة أفضلية المكان، ولا مانع من اجتماع أمرين اعتباريين في الشيء الواحد من جهتين مختلفتين، ومثله يقال في عتق الرقبة المؤمنة، ومن هنا قال بعضهم: لا مانع من اجتماع الوجوب التخيري مع الاستحباب التعيني لاختلاف الحيثية والجهة^(١).

وثانياً: أن الشيخ رحمته الله لجأ إلى التقييد بسبب وجود المانع من حمل الأمر على الاستحباب في المقيد للزوم التجوز فيه، والحال انتفاء المانع؛ لأن حمل الأمر على الاستحباب إنما يكون مجازاً إذا التزمنا بأن ظهور الصيغة في الوجوب مستند إلى الوضع، فيكون من حمل الشيء على المعنى غير الموضوع له، وأما إذا التزمنا بأن ظهورها في الوجوب ناشئ من الإطلاق بدعوى انصراف الصيغة عرفاً إلى الوجوب أو بدعوى وجود القرينة العقلية القاضية بحمل كل ما يطلبه العالي من الداني على الوجوب فإنه يقع التعارض بين ظهورين:

(١) عناية الأصول: ج ٢، ص ٣٨٨.

ظهور الصيغة في الوجوب وهو سياقي لا وضعي، وظهور المطلق في الإطلاق، وهذا الآخر سياقي لا وضعي، ولا مناص من ترجيح الأقوى ظهوراً على الآخر، والأقوى هو ظهور الصيغة لاستناده إلى الانصراف العرفي، بخلاف ظهور المطلق فإنه مستند إلى مقدمات الحكمة، ولذا صرح صاحب الكفاية رحمته وجمع ممن تبعه بأن ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق بالإطلاق^(١)، ولازم ذلك تقييد المطلق بالجمع الموضوعي، ومعه لا تصل النوبة إلى الجمع الحكمي، ويمكن أن يعتضد الجمع الموضوعي بحكم العقل.

وتقريره: أن التقييد في مقام امثال الإطلاق البدلي هو امثال لكلا الحكمين المطلق والمقيد؛ لأنه مجمعها، وبه يطمئن العبد بفراغ ذمته من التكليف بخلاف الجمع الحكمي فإنه لا يمنع من الإتيان بالمطلق، فلا يوجب الاطمئنان بالفراغ، وحكم العقل لا يرفع التعارض بين الدليلين؛ لإمكان الجمع بينهما بواسطة حمل المقيد على أفضل الأفراد، إلا أنه في مقام الامثال يلزم بتحصيل الاطمئنان بالفراغ على كل تقدير.

الوجه الثاني: أن التقييد هو مقتضى الجمع العرفي، ويستند إلى تقديم الأظهر، أي المقيد على الظاهر. ذهب إليه صاحب الكفاية والسيد الأستاذ رحمتهما.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٠؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٣٨٨؛ تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤١٩.

وتقريره: أن البحث - كما هو المفروض - في الإطلاق البدلي، ومعنى: (أعتق رقبة) هو لا بشرطية عتق الرقبة بالنسبة إلى الإيمان والكفر، ولازم ذلك أن يكون المكلف في مقام الامتثال مخيراً عقلاً بين أن يأتي بالرقبة المؤمنة أو الكافرة، فمقتضى الدليل المطلق هو الوجوب التخيري.

أما الدليل المقيد بقوله: (أعتق رقبة مؤمنة) فهو ظاهر في الوجوب التعيني؛ لظهور صيغة الأمر في ذلك، والوجوب التعيني أقوى ظهوراً من إطلاق المطلق في الوجوب التخيري، فيتقدم عليه، ويوجب تقييده^(١)، وأشكلوا عليه بإشكالين نقضي وحلي.

أما الإشكال النقضي فقد ذكره السيد الخوئي كما في تقريراته.

وخلاصته: أن الوجه الذي ذكره عليه السلام للتقييد لا يتوافق مع مسلكه؛ لأنه صرح في بحث الأوامر بأن صيغة الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعيني، فإن الوجوب المذكور يستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة^(٢)، وعلى هذا لا يبقى فرق بين الظهورين، ولا ترجيح لظهور الأمر في الوجوب التعيني على ظهور المطلق^(٣).

وأما الإشكال الحلي فقد حكي عن الإيرواني عليه السلام.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٠؛ الأصول: ج ٥، ص ٧٢.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ٧٦.

(٣) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٤٤؛ منتهى الدراية: ج ١، ص ٤٥٥.

وخلاصته (بتوضيح وإضافة): قد ثبت أن الإطلاق يحرز عبر مقدمات الحكمة على المشهور بين المتأخرين، ومن المقدمات إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وإحراز أن المتكلم في هذا المقام لا يخلو من حالات ثلاث: الأولى: أن نحرز ذلك بالوجدان في المطلق والمقيد معاً، وفي مثله يتساوى الظهوران، ولا يوجد ما يرجح أحدهما على الآخر.

الثانية: أن نحرز ذلك بالأصل فيهما معاً، بأن نشك في أنه في مقام البيان في المطلق أم لا؟ فنتمسك بأصالة الجدل، ونحرز به أنه في مقام البيان للمطلق، والتقييد يحتاج إلى بيان جديد، ونشك في أنه حينما ذكر القيد أراده أم لا؟ فنتمسك بأصالة الجدل فيه أيضاً فنحرز ظهوره في التقييد، فيتساوى الظهوران، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

الثالثة: أن نحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، وفي مثله لا مناص من ترجيح ما أحرز بالوجدان على المحرز بالأصل؛ لأن الإحراز الوجداني ينفي موضوع الأصل.

وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأن ظهور الدليلين على حد سواء؛ ودلالة الدليل المقيد على وجوب عتق الرقبة المؤمنة ناشئة من الظهور الإطلاقي في الوجوب التعييني، ودلالة المطلق على كفاية عتق مطلق الرقبة ناشئة من الظهور الإطلاقي أيضاً، فكلاهما ظهور إطلاقي، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر^(١).

(١) انظر نهاية النهاية: ص ٣١٦؛ تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤١٥-٤١٦.

ويمكن الإجابة عن الإشكالين بوجود ما يوجب الأقوائية في أحد الظهورين وترجيحه على الآخر، لا من جهة ظهور الصيغة حتى يقال بتساوي الظهورين، بل من جهة القيد وهي توجب الرجحان، ومنشأً أظهرية المقيد على المطلق يعود لوجهين:

أحدهما: الدلالة الوضعية، فإن أخذ قيد الإيـمان في الدليل المقيد يوجب أظهريته على المطلق؛ لأن ظهوره في التقييد ناشئ من الوضع والدلالة الوضعية لا الإطلاقية، والإيمان وصف والأوصاف موضوعة للدلالة على القيد في اللغة، لا سيما على مسلك احترازية القيود، بخلاف المطلق فإن ظهوره في الإطلاق البدلي يستفاد من مقدمات الحكمة، والظهور الوضعي أظهر من الإطلاقي.

وثانيهما: الدلالة العرفية، فإن قوله: (أعتق رقبة مؤمنة) أخص من: (أعتق رقبة) عرفاً، فهو كالنص في قوة ظهوره بحيث لا يجزي ما عداه، بخلاف: (أعتق رقبة) فوصف الإيمان يوجد تضييقاً في دائرة الموضوع، ويتقدم عليه عرفاً بملاك الأظهرية.

وكيف كان، فإن المقيد أظهر من المطلق على كل تقدير، فلو فرضنا ورود الإشكال عليه من جهة الاستناد إلى ظهور الأمر فإنه لا يرد عليه الإشكال إذا استندت الأظهرية إلى ظهور القيد، ولا يخفى أن صحة هذا الوجه متوقفة على أن يكون المقيد بياناً للمطلق فيوجب أظهريته، مع أنه ليس بقاعدة كلية؛ إذ يمكن أن يكون المطلق بياناً للمقيد أحياناً، أو ناسخاً

له، كما إذا قال: (أعتق رقبة مؤمنة) ثم قال في زمان متأخر: (أعتق رقبة) فإن العرف يرى أن المقيد هنا إلغاء للمطلق، ولعل من هنا سلك الميرزا النائيني رحمته الله طريقاً آخر للتقييد، وهو الوجه الثالث.

الوجه الثالث: أن المقيد قرينة بالنسبة للمطلق تكشف عن المراد الجدي من المطلق، وتتصرف فيه؛ لكونه بياناً له وشارحاً لمعناه. ذهب إليه الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته ^(١)، وتبعه جمع من تلامذته ^(٢) وتلامذتهم ^(٣).

وتقريره: يتم بيان مقدمات:

الأولى: أن القرينة بالقياس إلى ذي القرينة كالسبب بالقياس إلى المسبب.
الثانية: أن القاعدة العامة تقتضي تقدم الأصل في السبب على الأصل في المسبب من باب الحكومة على ما قرره الأصوليون في باب الاستصحاب، ومثلوا لها بغسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهارة، فإن استصحاب النجاسة في الثوب يبقي الثوب نجساً، واستصحاب الطهارة في الماء يبقي الماء طاهراً، ولكن في النتيجة نحكم بطهارة الثوب؛ لأن الشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء، فإذا جرى الاستصحاب في طهارة الماء يبقي الشك في نجاسة الثوب ويحكم بطهارته.

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٣، و ص ٤٤٩.

(٢) نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٤١٦؛ المحاضرات: ج ٦، ص ٥٤٤.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٤٤٤؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٥٠٤-٥٠٥؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٢٨.

الثالثة: أن هذه القاعدة وإن أسسوها في الأصل العملي لكنها لا تختص به، بل تجري في الأصول اللفظية أيضاً؛ لأنها قاعدة عقلية لا تختص بمورد دون آخر، ولذا يمكن تطبيقها في المطلق والمقيد، وبها نتوصل إلى لزوم تقييد المطلق دائماً؛ لأن كل دليل حاكم نسبته إلى الدليل المحكوم نسبة السبب إلى المسبب.

والنتيجة هي لزوم تقييد المطلق دائماً، وأصالة الظهور في كل من المطلق والمقيد وإن كانت تامة إلا أن العرف يرى في القرينة وجود حيثية السبب والبيان، وفي ذي القرينة حيثية المسبب والتبيان، وعليه فإن أصالة الظهور في ذي القرينة تكون معلقة على عدم وجود قرينة على الخلاف، بينما في القرينة غير معلقة، فلذا تتقدم عليها بمقتضى القاعدة المذكورة.

ومثل له بمثل قوله: (رأيت أسداً يرمي) فإن العرف يرى أن قوله: (يرمي) قرينة على المراد من (أسد) دون العكس، فلذا يرفعون اليد عن أصالة الحقيقة في الأسد ويحملونه على المعنى المجازي وهو (الرجل الشجاع) رعاية لقوله: (يرمي) الظاهر في رمي النبل؛ لأن ظهور الأسد في الحيوان المفترس موقوف على عدم وجود قرينة مانعة منه، ووجود (يرمي) في الجملة أوجد هذه القرينة؛ لأنه بيان للمراد من الأسد.

والحاصل: مع وجود أصالة الظهور في القرينة لا يبقى موضوع لأصالة الظهور في ذي القرينة، فلذا يحمل المطلق دائماً على مقتضى القرينة، وهو يستدعي التقييد بغض النظر عن الظهور أو أقوائية الظهور.

وقد تقدم ذكر بعض الإشكالات على هذا المسلك، ويرد عليه أيضاً:

أولاً: أنه أخص من المدعى؛ لأن الوجه المذكور مبني على عدم وجود فرق عند العرف بين تقدم مجيء القرينة على ذيها أو تأخرها عنه، مع أن الأمر ليس كذلك، فلو قال المتكلم: (أعتق رقبة مؤمنة) أولاً ثم قال في زمان متأخر: (أعتق رقبة) فإن العرف يفهم أن الكلام الثاني جاء تسهيلاً وتوسعة على المكلفين، فيحملون الكلام الثاني على أنه عدول عن الكلام الأول، ولذا يرون المطلق المتأخر ناسخاً للمقيد ورافعاً لحكمه، وعليه فإن دعوى حكومة القرينة على ذي القرينة ليست بقاعدة كلية يمكن الركون إليها في كل مطلق ومقيد؛ لأنها تصح فيما لو كانت القرينة متأخرة، وأما إذا كانت متقدمة فلا؛ إذ يحتمل أن تكون منسوخة بحكم المطلق لا متصرفه فيه.

وثانياً: لو صح هذا المسلك لوجب الأخذ به في كل مطلق ومقيد، إلا أنه عليه السلام خالفه في تقييد الإطلاق الشمولي، كما إذا قال: (أكرم العالم) ثم قال: (أكرم العالم الفقيه) بحجة عدم المنافاة بينهما على ما ستعرفه مفصلاً^(١).

فإذا كان المقيد قرينة على ذي القرينة عرفاً فإنه يوجب تقييده والتصرف فيه دائماً، فالتفكيك بين الموارد كاشف عن عدم إمكان الركون إليه كقاعدة كلية للتقييد، فلا بد من اختيار وجه آخر له، وهو التقديم بالورود.

الوجه الرابع: أن التقييد يتم بالورود الحكمي أو الموضوعي، والأول يستند إلى قاعدة دوران الأمر بين ما له الاقتضاء وما لا اقتضاء له، والعرف والعقل يتوافقان على ترجيح ما له الاقتضاء وتقديمه على ما لا اقتضاء له

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٥١.

إذا كان الحكم واحداً، كما إذا قال: (إن ظهرت فاعتق رقبة) وقال: (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فإن وقوع التناهي بين الدليلين يوجب التمانع بينهما في مقام العمل، ولا مخلص منه إلا بالتقييد، ولكن وقوع التمانع يتوقف على تكافؤ الدليلين من حيث المنجزية، فكل واحد منهما يكون منجزاً على العبد في عرض الآخر، وفي مثله لا مخرج إلا بالتقييد.

وأما لو كان أحدهما معلقاً غير منجز لعدم تمامية الاقتضاء فيه والآخر هو المنجز لتامة الاقتضاء فلا يقع تكافؤ، ثم تمنع حتى نحتاج إلى التقييد، بل يترجح تام الاقتضاء على الآخر بلا أي محذور، وهذه قاعدة مسلّمة عندهم، وتنطبق فيما نحن فيه؛ لأن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب التنجيزي سواء نشأ الظهور من التبادر والدلالة الوضعية أو من حكم العقل، والوجه في التنجيز هو أن الوجوب المستفاد منها غير معلق على شيء آخر غير الظهور نفسه.

بينما ظهور حكم الإطلاق تعليلي؛ لأنه معلق على عدم بيان القيد، فهو مستفاد من مقدمات الحكمة، والنتيجة أن ظهور (مطلق الرقبة) في الإطلاق معلق على عدم المانع، والمقيد المانع، ولازمه التقدم؛ لأنه تام الاقتضاء من حيث التنجيز، بخلاف المطلق، ونتيجة التقدم التقييد.

ويمكن مناقشته من جهتين:

الأولى: أنه أخص؛ لأنه يصح فيما لو ورد المقيد بعد المطلق، وأما إذا ورد قبله فإنه يمكن أن تنعكس الصورة؛ إذ يحتمل أن يكون المطلق تام الاقتضاء من حيث التنجيز، ولذا قال جمع بأن المطلق المتأخر ناسخ للمقيد.

والثانية: أنه لم يأت بشيء جديد؛ لأنه في المآل إما يرجع إلى مسلك المشهور أو مسلك الميرزا النائيني عليه السلام؛ إذ لسائل أن يسأل: من أين عرفنا التنجيزية في الدليل المقيد والتعليق في المطلق؟

والجواب: لا يخلو إما أن يكون قد عرف من الظهور العرفي؛ لأن العرف يرى أظهرية الدليل المقيد فيكون متوافقاً مع مسلك المشهور، أو عرف من ملاحظة العرف أن الدليل المقيد بما أنه قرينة يكون منجزاً، بينما ذو القرينة اقتضائي، ولذا تتقدم القرينة على ذمها، فيتوافق مع مسلك الميرزا النائيني عليه السلام.

والخلاصة: أن الورود الحكمي لا يخلو من إشكال، وأما الورود الموضوعي فظاهر بعض الأعلام المعاصرين اختياره.

وتقريره: أن الدليل المقيد وارد على المطلق؛ لأنه رافع لموضوعه؛ لأن أحد مقدمات الحكمة في المطلق هي عدم البيان، ووجود الدليل المقيد يكون بياناً فيرفع موضوع الإطلاق، ولازمه العمل بالمقيد^(١).

ولا يختلف الحال على هذا الوجه بين القول بأن الإطلاق يستفاد من مقدمات الحكمة، أو من الظهور العرفي؛ لأن كلا القولين متفقان على أن الظهور لا يحرز إلا إذا كان المتكلم في مقام البيان وليس في مقام الإهمال والإجمال، فإذا كان المولى في مقام بيان حكم الكفارة مثلاً وقال: (أعتق رقبة) ثم قال: (أعتق رقبة مؤمنة) فإن انعقاد الإطلاق في المطلق متوقف

(١) المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٢١.

على عدم البيان، فإذا جاء المقيد كان بياناً ويرتفع موضوع الإطلاق، ولازمه حمل المطلق على أنه وارد في مقام بيان أصل التشريع ونحوه من الدواعي التي لا تتنافى مع التقييد، ونلاحظ أن هذا التوجيه يتسم بثلاث مزايا:

الأولى: أنه يستند إلى دعوى ورود القرينة على ذي القرينة، وبه يختلف عن مسلك الميرزا النائيني رحمته الله القائل بالحكومة وهو الصواب؛ لأن لازم الحكومة بقاء الدليل المحكوم، غاية الأمر أن الدليل الحاكم قد يوسع أو يضيق من موضوعه، وهذا لا ينطبق هنا؛ لأن الدليل المقيد يرفع الإطلاق موضوعاً بما لا يبقى معه سوى الدليل المقيد، وهو الذي يجب العمل به.

الثانية: أن الوجود هنا لم ينشأ من التقييد والدليل الشرعي، بل من الفهم العرفي، وبه يختلف عن الوجود الاصطلاحي وإن كان يشترك معه في الأثر والنتيجة.

الثالثة: أنه لا يستند إلى تقديم الأظهر على الظاهر، بل تقديم ما يستحق التقديم رتبة وإن لم يكن أظهر، فإنه مع وجود الدليل المقيد لا يبقى للإطلاق ظهور حتى يقال بتقدم الأظهر عليه، بل العرف يفهم أن ظهور الإطلاق متوقف على شرط وهو عدم مجيء البيان، فإذا جاء البيان لم يكن إطلاقاً، وبالنتيجة لا يوجد إلاّ ظهور واحد وهو ظهور المقيد.

وفيه:

أولاً: لو سأل سائل: من أين نعرف أن الدليل المقيد وارد على المطلق؟

فالجواب لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: من الظهور العرفي.

وثانيهما: من ملاحظة أن الدليل المقيد قرينة توجب التصرف في ذي القرينة، وعلى كلا الاحتمالين لم يأت بشيء جديد غير ما ذكره المشهور والميرزا النائيني رحمته. هذا أولاً.

وثانياً: أن الورود متصور فيما لو كان الدليل المقيد متأخراً عن المطلق، وأما لو انعكس الأمر بأن كان المطلق متأخراً أمكن أن يكون المطلق وارداً أو ناسخاً، فالوجه المذكور لا يشكل قاعدة عامة.

وثالثاً: أنه أخص؛ لأنه يتصور فيما لو كان الدليل المقيد لفظياً، وأما لو كان لبياً كالأجماع والسيرة ونحوهما فلا يتصور فيه الورود، وبهذا يظهر عدم تمامية هذا الوجه بتقريره الحكمي والموضوعي.

الوجه الخامس: حكي عن بعض المراجع ^(١).

وحاصله: أن الضرورة تقتضي حمل المطلق على المقيد؛ لأن الأمر يدور بين حمل الدليل المقيد على أحد محملين لا ثالث لهما:

الأول: أن نحمله على أنه ناسخ للمطلق.

الثاني: أن نحمله على أنه مبين للمراد من المطلق فيكون مقيداً، ولا يمكن الالتزام بالأول؛ لأنه مبتلى بمانعين عقلي وشرعي فيتعين الثاني.

والمانع العقلي لزوم تأسيس فقه جديد؛ لأن الأدلة الشرعية المطلقة التي دخل عليها التقييد كثيرة، فإذا حملت جميعها على النسخ تبدل المذهب في أحكامه وفروعه، ولزم منه الانقلاب، وهو مخالف للضرورة.

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٢٩.

والمانع الشرعي إبطال الحجج الشرعية في المطلقات بلا دليل معتبر.
هذا فضلاً عن مخالفته للوجدان؛ لما عرفت سابقاً من أن موارد النسخ
محدودة جداً في الأحكام، وبهذا الوجه يظهر ثمرتان:

الأولى: أن التقييد قاعدة عامة تسري في كل مطلق ومقيد، ولا تتوقف
على ملاحظة أظهيرية المقيد أو كونه قرينة موجبة للتصرف في ذي القرينة؛
لأن المسألة محصورة بين حلين هما النسخ والتقييد، فإذا بطل الأول عقلاً
وشرعاً تعين الثاني بلا محذور.

والثانية: عدم اختلاف حال الدليل المقيد بين كونه متقدماً على المطلق
أو متأخراً عنه، فإنه يقيد على كل حال، وبهذا يندفع المحذور الذي أورد
على مسلكي صاحب الكفاية والميرزا النائيني قدهما.

والصواب عدم تمامية هذا الوجه؛ لأن المسألة لا تدور بين النسخ
والتقييد فقط، بل هناك احتمال ثالث وهو حمل المقيد على الأفضلية
والاستحباب، فإذا بطل النسخ ليس بالضرورة يثبت التقييد، بل يمكن
القول بحمله على أفضل الأفراد، فالدليل أخص.

الوجه السادس: حكي عن بعض المراجع كما في تقريراته ^(١)، وهو يستند
إلى القرائن الحالية في الحمل وعدمه واستقراء أدلة الإطلاق والتقييد.

وخلاصته (بتوضيح وإضافة): أن الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام
على ثلاثة أقسام:

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٢٩، (بتصرف).

الأول: ما ورد عنهم عليهم السلام في مقام تعليم الاحكام لأصحابهم، خاصة الذين أرجعوا الناس إليهم كمحمد بن مسلم، وزرارة، وأبي بصير على ما وردت به الأخبار^(١)، وفي هذا القسم لا يحمل المطلق على المقيد حتى وإن تأخر المطلق أو تقدم المقيد، وإنما يتوقف حتى نحرز تمام البيان، ونحرز الإرادة الجدية فيه؛ لأن الطالب العلمية تلقى إلى التلامذة بالتدرج، فربما يذكر الحكم بإطلاقه في مجلس ثم يبيّن في المجالس اللاحقة مقيداته على ما جرت به العادة في مجالس الدروس، وعلى هذا لا ينبغي العمل بالمطلق ولا بالمقيد قبل إحراز تمام البيان والإرادة.

الثاني: ما ورد عنهم عليهم السلام في مقام الإفتاء؛ إذ كان يدخل الرجل على الإمام عليه السلام فيسأله عن الحكم الشرعي في قضية فيأخذ الجواب ويخرج ويتوجه إلى أهله وبلده ولا يرجع إلى الإمام عليه السلام إلا في قضية أخرى، فهو يستفتي من أجل العمل، وربما يكون المستفتي مرسلًا من قبل جماعة فيأخذ لهم الجواب ويعملون به.

فإذا كان في الجواب مطلق واخذه المستفتي فإنه يتعين العمل بالمطلق ولا ينتظر فيه التقييد، ولو ورد في جواب آخر دليل مقيد حملوه على أنه ناسخ للحكم المطلق لا مقيد؛ لأن من كان في مقام الإفتاء يبيّن الحكم بكامله؛ إذ لا مصلحة في تأخير البيان، فكون الإمام عليه السلام في مقام الإفتاء في

(١) اختيار معرفة الرجال: ج ١، ص ٣٤٩، ترجمة (٢٢٠)؛ ج ١، ص ٣٩٩، ترجمة (٢٨٧)؛ ج ٢، ص ٥٠٨، ترجمة (٤٣٣)؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٥، ح ٣٣٤٤٠، ح ٣٣٤٤١.

المسألة المبتلى بها وكون السائل في مقام العمل بها يشكلان قرينة حالية تجعل المطلق نصاً في الإطلاق، أو تجعله أظهر من المقيد بحيث لا يتقدم عليه التقييد، ويشهد له شاهدان:

أحدهما: أن جمعاً من الفقهاء حملوا هذا النحو من المقيدات المتأخرة على الجمع الحكمي فقالوا باستحباب القيد لا وجوبه^(١)، وهذا دليل على أنهم أخذوا بالإطلاق ولم يقيدوا.

ثانيهما: السيرة العقلائية، كما في حال الطبيب فإنه إذا كان في مقام وصف العلاج لأجل استعماله وأطلق الكلام فإن العقلاء يأخذون بالإطلاق، ولو فرضنا أنه قال كلاماً مقيداً بعد ذلك وقصد به التقييد يعدونه مقصراً في البيان، وحيث إن الشرع لم يخالف الطريقة العقلائية في المحاورات تحمل خطابه على هذا الفهم أيضاً.

الثالث: ما ورد عنهم عليه السلام ولم يحرز أنه في مقام التعليم أو في مقام الإفتاء والعمل، وفي حمل المطلق على المقيد وعدمه احتمالات:

الأول: أن يقال بعدم الحمل، فيعمل بالدليل المطلق؛ لأن الشك في التقييد يرجع إلى الشك في التكليف الزائد وهو مجرى للبراءة.

والثاني: أن يقال بالحمل؛ لأن أركان الحجية في الدليل المقيد تامة ولا مرخص من قبل المولى فيه، فلذا يحكم العقل بلزوم الامتثال تحصيلاً للفراغ، وبه ترفع اليد عن الدليل المطلق، وهذا ما رجحه صاحب هذا

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٣٠-٤٣١.

الوجه^(١)، ويمكن الاستدلال له أيضاً من جهة قاعدة احترازية القيود، فأنها تثبت لزوم الحمل.

والثالث: ارجاع المسألة إلى بحث كبروي في هذين المقامين مفاده: أن الأصل في كلام المعصوم عليه السلام هل هو التعليم أم الإفتاء؟ وهذا الأصل أماري يستند إلى الفهم العقلائي، والمسألة فيها احتمالان، إلا أن الأقوى في الاحكام هو الثاني، وفي غيرها الأول^(٢)، وذلك لأن الإمام عليه السلام منصوب لبيان الأحكام وحفظ الشريعة، لا سيما وأن الإفتاء قد يشترك مع التعليم في الجملة؛ إذ غالباً ما يلزم الإفتاء التعليم؛ لأن النسبة بينهما في كلام المعصوم عليه السلام هي العموم المطلق؛ إذ كل إفتاء منه تعليم وليس كل تعليم إفتاء، والنسبة بينهما في كلام غير المعصوم هي العموم من وجه.

وعليه فإن كان أصل عقلائي يحرز أحدهما أخذنا بحكمه، ولو فرضنا حصول الشك تصل النوبة إلى الأصل العملي، وهو يدور بين البراءة والاشتغال، ولكل منهما وجه. أما البراءة فلأن التقييد يرجع إلى الشك في

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٣١.

(٢) وذلك لأن الأصل في الأحكام الشرعية البيان لأجل العمل، وهذا يقتضي أن يكون بيانه فيها للإفتاء لا للتعليم بمعناه الخاص وإن كان هو تعليم بمعناه العام، وإما في غير الأحكام كبيان العقائد والأخلاق والحكمة فإن الأصل الأخذ فيها التعليم؛ لأنها ليست من الأحكام التي تتوقف على الإفتاء، ولعل إليه يشير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ سورة آل عمران: الآية ١٦٤.

التكليف الزائد، وأما الاشتغال فلأن العمل بالتقييد ملازم للعلم بفراغ الذمة، والأرجح هو الثاني؛ لأن المسألة تخرج موضوعاً عن عدم العلم بالتكليف؛ لأن المفروض أن الدليل المقيد موجود لكننا نشك في التقييد، ومع العلم بالدليل المقيد نعلم بوجود التكليف به، ولا نشك فيه، ولا نخرج من عهده إلاّ بالحمل والتقييد فتأمل.

وربما ترد عليه أكثر من مناقشة:

الأولى: أنه أخص؛ لأنه إن صح فهو يجري في تقييد الروايات ببعضها، وأما تقييد القرآن بالقرآن أو التقييد بالمقيدات اللبية فلا.

الثانية: أن التقسيم الثلاثي المذكور وإن كان تاماً من حيث الأصل إلاّ أنه ليس بمعتمد في مقام العمل في تقييد المطلق وتخصيص العام، فإن الملحوظ من طريقة الفقهاء أنهم لا يتأملون في الأدلة المقيدة والمخصصة، ويتحرون عن كونها واردة في مقام التعليم أم في مقام الإفتاء، وإنما يحملون المطلق على المقيد والعام على الخاص متى ما وجدوا لهذا الحمل وجهاً، ولعل من هنا وصفه القائل به بأنه مخالف للمشهور^(١).

الثالثة: أن التقسيم المذكور يجدي في مقام العمل في زمان التشريع أو أزمنة حضور المعصومين عليه السلام حيث يفترق الحال عند الناس بين مقام التعليم ومقام الإفتاء، وأما في مثل أزمنتنا هذه التي اكتمل فيها البيان الشرعي وجمعت سائر الأدلة المطلقة والمقيدة في المجاميع الروائية فإنه لا

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٢٩.

يجدي كثيراً؛ لتامة البيان عند الفقيه وقيام القرائن القطعية على أن ما ورد عن الأئمة عليهم السلام هو في مقام الإفتاء، وهذا ما تشهد له سيرة الفقهاء، فإن الملحوظ أنهم يعاملون المطلقات والمقيدات الصادرة عن الرسول والأئمة عليهم السلام كأنها صادرة من جهة واحدة أو في زمان واحد مع اختلافها في الجهة والزمان، ولذا يقيدون المطلق الصادر من النبي المصطفى صلى الله عليه وآله بالمقيد الصادر من العسكري عليه السلام، وربما يعملون بالعكس، وكم له من شواهد في الفقه، فالتفريق بين المقامين لا يفيد فرقاً في التقييد.

الرابعة: حتى إذا سلمنا جدوائية التفريق المذكور فإنه يستدعي أن يكون الوجه في حمل المطلق على المقيد هو الأصل العملي لا الأصول الأمارية المستندة إلى الظهور وبناء العقلاء ونحوهما، لأننا إذا لم نحرز أن الإمام عليه السلام في مقام الإفتاء وشككنا وهو كثير الوقوع في أزممتنا هذه لفقدان القرائن الكاشفة عن ذلك فإنه لا يوجد عندنا أصل أماري يعين لنا الوجه في التقييد فلذا نلتجئ إلى الأصول العملية كأصالة الاشتغال مثلاً للحكم بالتقييد أو نلتجئ إلى البراءة للحكم بعدم التقييد وهذا ما لم يقله أحد بما فيهم صاحب القول.

والخلاصة: أن الوجه المذكور وإن كان له ثمرة علمية إلا أنه لا يكاد يتضمن ثمرة عملية تذكر؛ لأنه إن كان يجدي في زمان التشريع فإنه لا يجدي في هذه الأزمنة؛ لأنها أزمنة الإفتاء والعمل، فضلاً عن تاليه الفاسد الذي يستدعي أن يكون التقييد مستنداً إلى الأصل العملي دائماً.

هذا وهناك وجوه أخرى لتوجيه الحمل أحدها للمحقق العراقي وآخر للشيخ الحائري وثالث للسيد الروحاني كما في تقريراتهم قدست أسرارهم تعود بوجه ما إلى الوجوه المذكورة، فلا حاجة إلى استعراضها^(١)، والظاهر أن أقوى الوجوه المذكورة هو الثاني؛ لاستناده إلى الضابطة العامة في الدلالة اللفظية وهو الظهور، فإن العرف يرى أقوىة ظهور المقيد على ظهور المطلق، إما لأنه كالنص في ظهوره عرفاً بينما المطلق ظاهر، وإما لأنه أخص في الدلالة وأضيق من المطلق، والأخص أقوى دلالة عرفاً.

وهذا ما يشهد به الوجدان في جميع المطلقات التي يدخل عليها التقييد إلا ما خرج بالدليل، وهذه هي القاعدة العامة التي يلتزم بها الفقهاء في أبواب الفقه المختلفة، وأما الوجوه الأخرى فبعضها باطل كالوجه الخامس، وبعضها الآخر لا يبحث في الظهور وإنما في منشئه.

وتوضيح ذلك: أن الوجه الأول الذي استند إليه الشيخ رحمته الله ونسبه إلى الأكثر يعتمد على قاعدة الجمع بين الدليلين، ولا يستند إلى ظهور الدليلين، بل إلى حكم العقل بلزوم العمل بكلا الدليلين، فبعد حكم العقل بعدم جواز طرح أحد الدليلين يتوصل إلى لزوم الجمع بينهما بواسطة التقييد، ولذا استدل له الشيخ رحمته الله بالسبر والتقسيم العقلي، وعليه فهو خارج موضوعاً عن الدلالة اللفظية وإرجاع التقييد إلى الدلالة العقلية.

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٧٩؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٣٧؛ متقى الأصول: ج ٣،

ومثله يقال في الوجه الذي رجح المقيّد على المطلق بالحكومة أو الورود، فإنه يستند إلى القرينة العقلية التي ترفع التنازع بين الدليلين بواسطة الحكومة والورود، فالظهور في التقييد لا يحصل إلاّ بعد ملاحظة النسبة وتصرف أحد الدليلين في الآخر، فتأمل.

المقام الثاني: في تقييد الإطلاق الشمولي

والمراد به المطلق الذي ينحل حكمه بانحلال أفراده في الخارج بحيث يكون لكل فرد منها طاعة مستقلة ومعصية كذلك.

كما إذا قال: (أكرم العالم) وقال: (أكرم العالم الفقيه) أو: (لا تكرم العالم الفاسق) فإن وجوب التقييد ينحل جميع مصاديق العالم في الخارج بنحو الانحلال الشمولي. والحكم بتقييد هذا المطلق له صورتان:

الأولى: أن يكون في المطلق مخالفاً للحكم في المقيّد، بأن يكون أحدهما مثبتاً والآخر منفيّاً كما في قوله: (أكرم العالم) و: (لا تكرم العالم الفاسق) ولا خلاف بينهم في وجوب التقييد لاجتماع الشروط فيه من وحدة الموضوع والحكم والتنافي بينهما على ما صرح به غير واحد^(١)، ولا مخلص من التنافي إلاّ بذلك من جهة أقوائية الظهور أو تصرف لقرينة في ذمها.

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٤٠؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٥٠؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٢٥.

وشواهده الشرعية كثيرة كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وقول أبي الحسن عليه السلام: ﴿لا يجوز شراء الوقف﴾^(٢) الدال بالملازمة على حرمة بيعه أيضاً، وكذا قول جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه أن رسول الله ﷺ: ﴿نهى عن بيع الغرر﴾^(٣) ونحوه، ومن هنا قيدوا إطلاق الحلية في الآية المباركة بغير الوقف والغرر ونحو ذلك من موارد دللت الآية الخاصة على حرمتها.

والثانية: أن يكون الحكم في المطلق موافقاً للحكم في المقيد، بأن يكونا مثبتين أو منفيين كما لو قال: (أكرم العالم) وقال: (أكرم العالم الفقيه) أو قال: (لا تشرب الخمر) وقال: (لا تشرب الخمر المصنوع من التمر) وقد اختلفوا في حمل المطلق على المقيد فيها وعدمه على قولين:

القول الأول: عدم الحمل، وقد نسب إلى المشهور^(٤).

القول الثاني: الحمل. اختاره البعض منهم السيد الخوئي عليه السلام كما في تقريراته^(٥)، وهو ظاهر من إطلاق كلامه في التقييد، ولم يفرق في بحثه بين الإطلاق البدلي والشمولي كصاحب الكفاية عليه السلام وغيره^(٦)، واستدل

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) الكافي: ج ٧، ص ٣٧، ح ٣٥؛ الفقيه: ج ٤، ص ٢٤٢، ح ٥٥٧٦؛ الاستبصار: ج ٤، ص ٩٧، ح ٣٧٧؛ الوسائل: ج ١٧، الباب ١٧ من أبواب عقد البيع، ص ٣٦٤، ح ٢٢٧٥٧.

(٣) الدعائم: ج ٢، ص ٢١، ح ٣٥؛ عوالي اللآلئ: ج ٢، ص ٢٤٨، ح ١٧.

(٤) انظر المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٤٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) كفاية الأصول: ص ٢٤٩-٢٥٠؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٧٨؛ الأصول: ج ٥، ص ٧١-٧٢.

المشهور لعدم الحمل بفقدان الشرط؛ لأن المفروض أن الحكم في تعلق بالوجودات الانحلالية للمطلق، فكما أن العالم غير الفقيه مصداق (لأكرم العالم) كذلك العالم الفقيه.

فالحكم من المطلق تعلق في مطلق العالم، والحكم في المقيد قد تعلق بحصة خاصة منه؛ لوجود خصوصية، ولا تنافي بين الحكمين حتى يحملا على التقييد، بل يحمل الحكم في الحصة الخاصة على مزيد التأكيد وبيان أفضل الأفراد هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن انحلال الحكم في المطلق يوجب تعلق الحكم بكل فرد فرد، ولكن لا طريق لاستكشاف وحدة التكليف في المطلق والمقيد والتي هي أساس الحمل بينهما^(١).

والنتيجة: أن حمل المطلق على المقيد يتوقف على حصول التنافي بين الحكمين ووحدة الحكم، ولا طريق لثبوتها في الإطلاق الشمولي، وهذه نكتة مهمة فارقة بين الإطلاق البدلي والشمولي، حيث قالوا هناك بالتقييد وهنا بعدمه، والنكتة هي أن في الإطلاق البدلي يتعلق الحكم بالطبيعة على نحو صرف الوجود لا الانحلال، فيكون الحكم فيها واحداً لا محالة، ولا مناص من التقييد، بخلافه هنا فإن الحكم يتعلق بالطبيعة بنحو الانحلال إلى أفرادها، وبه لا نحرز وحدة الحكم، وأما القائلون بالحمل فاستدلوا بالظهور المستند إلى قاعدة احترازية القيود^(٢).

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٥١؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٤٦٨.

(٢) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٤٩؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٢٦؛ تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٤١.

وتوضيح ذلك: أن كل قيد أخذ في لسان الدليل ظاهر في الاحتراز سواء كان قيداً للموضوع أو للحكم. هذا ما يفهمه العرف من القيود، وعليه يعمل في مقام التنجيز والإعذار، فإن حمل القيد على التوضيح يحتاج إلى قرينة.

ومنشأ هذا الظهور هو القرينة الحالية لقضية بأن ظاهر حال المتكلم الحكيم إذا كان في مقام البيان وبيّن قيداً من القيود أن القيد داخل في مراده، وإلا كان ذكر القيد جزافياً وبلا فائدة يتنافى مع حكمته.

فمثلاً: إذا قال المولى: (أكرم العلماء) ثم قال: (أكرم العلماء العدول) فإن العرف يفهم من قيد العدول أنه ذكره للاحتراز عن الفساق، كما أن العقل يحكم بأن للقيد أثراً في مصلحة الحكم في مرتبة الاقتضاء والجعل، ولولا ذلك لم يكن وجه لتقييد الإكرام به ولم يتنزه كلام الحكيم من اللغوية ومن هنا يتعين حمل المطلق على المقيد وتقييده به؛ إذ لا مخلص من المحذور المذكور إلاّ به.

وقد أوردوا عليه بإشكالين نقضي وحلي:

أما الاشكال النقضي فيما تقدم ذكره في باب تقييد المطلق البدلي؛ إذ التزموا هناك ومنهم السيد الخوئي رحمته بأن الدليل المقيد قرينة ناظرة إلى المطلق ومفسرة للمراد الجدي منه بملاك الظهور لا بملاك احترازية القيود، وأسسوا هناك قاعدة عامة تجري في كل مطلق ومقيد من غير فرق بين الإطلاق البدلي أو الشمولي، فما هو وجه العدول عنها هنا إلى قاعدة احترازية القيود؟^(١)

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٤١.

والخلاصة: أن هذه القاعدة إن كانت تامة لوجب الالتزام بها في البدي أيضاً، ولو كانت غير تامة لما صح الالتزام بها في الشمولي.

أما الإشكال الحلي فيعود إلى وجهين:

أحدهما: أن قاعدة احترازية القيود لو تمت هنا فهي تثبت الأخص؛ لأنها تصح في المقيّد اللفظي لا اللبي.

وثانيهما: أن عمدة ما تستند إليه القاعدة المذكورة هو لزوم لغوية القيود لولا الحمل على التقييد، فهي لا تستند إلى ظهور عرفي، بل إلى الهروب من محذور اللغوية، فلو أمكن دفع اللغوية تنتفي الحاجة إليها، والظاهر إمكان حل الإشكال بنحو آخر تندفع فيه اللغوية، ويصح معها قول المشهور، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمتين:

الأولى: كل ظاهر حجة.

والثانية: أنه يجب التحفظ على ظهور اللفظ مهما أمكن، ولا ترفع اليد عنه إلا للضرورة؛ لأن المقتضي لحجية الظهور موجود، ولا تلغى حجيته إلا بسبب مانع قوي، فقول المولى: (أكرم العالم) ظاهر في وجوب إكرام مطلق العالم بنحو الانحلال، بحيث تتحقق معاص وطاعات على عدد العالم، وهذا الظهور يجب التحفظ عليه، وحينما قال: (أكرم العالم العادل) كان ظاهراً في وجوب إكرام العادل، ويجب التحفظ على هذا الظهور، وحيث إن الحكم انحلالي كان الحكم متعدداً لا واحداً ينشأ منه احتمالان:

أحدهما: أن يكون قيد العدالة نافياً للحكم من أصله، فيكون المراد عدم وجوب إكرام مطلق العالم، بل العالم العادل فقط.

وثانيهما: أن يكون لإكرام مطلق العالم مصلحة ولإكرام العالم العادل مصلحة أخرى زائدة، والاحتمالان متساويان ولا مجال لترجيح أحدهما على الآخر؛ لوجوب التحفظ على كلا الظهورين مهما أمكن.

ولذا تحفظنا هنا على ظهور المطلق في الإطلاق وعلى ظهور القيد في الاحترافية، ولا يتحقق هذا التحفظ إلا بحمل القيد على المرتبة الأكمل في الطلب لا التقييد، ومن هنا قال المشهور بعدم التقييد، وحملوا المقيد في الإطلاق الشمولي على المرتبة المؤكدة من الطلب.

نعم يمكن الاستدلال للحمل بوجه آخر يستند إلى تنافي منطوق المطلق مع المفهوم في المقيد.

وتوضيح ذلك: أن في قول المولى: (أكرم العالم) وقوله: (أكرم العالم العادل) إذا نظرنا إليهما معاً بشرط الانضمام قد لا نجد تنافياً بين المنطوقين؛ لذا يمكن أن نحمل القيد على التأكيد.

وأما إذا نظرنا إلى المقيد في معزل عن المطلق سنجد ظاهره في عدم مطلوبية أكرام غير العادل؛ لأنه نص، وهذا ما يقضي به العقل أيضاً؛ لأن المولى في مقام البيان وقد قيد الأكرام بالعدالة، ولازمه عقلاً عدم أجزاء إكرام الفاسق.

فالل دليل المقيد يدل بمفهومه على حرمة إكرام غير العادل، فإذا لوحظ معه المطلق الدال على أجزاء إكرام غير العادل يقع التنافي لا محالة، ولا مخلص منه إلا بالتقييد؛ لأن بإكرام العادل يتحقق الأجزاء في المطلق والمقيد

معاً، وهو وجيه، إلا أنه أخص؛ لعدم انطباقه على المتنافيين كما في قوله: (لا تشرب الخمر) و: (لا تشرب الخمر المصنوع من التمر) فإنه لو بنينا على التقييد المستند إلى المفهوم لدل على جواز شرب الخمر المصنوع من غير التمر، وهو ما لا يمكن القول به؛ لضرورة حرمة الخمر بكل أصنافه، بخلافه على مسلك المشهور فإنه يصح حمل الحرمة في الخمر المصنوع من التمر على تأكيد الحرمة.

وربما يمكن القول بما قلناه سابقاً من عدم وجود ضابطة واحدة للتقييد هنا أيضاً؛ لأن المسألة إذا رجعت إلى الظهور العرفي فإنها تختلف، ففي بعضها يستظهر التقييد، وفي بعضها لا.

فمثلاً: في صحيحة بريد بن معاوية عن الصادق عليه السلام خص الزكاة بأهل الولاية قال: ﴿إنها لأهل الولاية﴾^(١) وبها قيد اطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾^(٢) وقد أجمع الفقهاء على التقييد فيها^(٣) مع أن مسلكهم في الأصول هو حمل القيد على تأكيد الطلب، كما أنهم لم يقيدوا المطلق حتى في المتنافيين أحياناً كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٤)

(١) الاستبصار: ج ٢، ص ١٤٥، ح ٤٧٢؛ التهذيب: ج ٥، ص ٩، ح ٢٣؛ الوسائل:

ج ٩، الباب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، ص ٢١٦، ح ١١٨٧٠.

(٢) سورة التوبة: الآية ٦٠.

(٣) المقنعة: ص ٢٤٢؛ الشرائع: ج ١، ص ١٢٨؛ رياض المسائل: ج ٥، ص ١٥٢.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

وقوله ﷺ في حديث المناهي: ﴿نهى عن بيع ما ليس عندك﴾^(١) وفي رواية العسكري عليه السلام: ﴿لا يجوز بيع ما ليس يملك﴾^(٢) الدال على حرمة البيع في غير الملك، والدال بإطلاقه على حلية كل بيع مع أن مقتضى القاعدة عندهم هو التقييد بين المتخالفين.

وربما لا يعملون بالمقيد الظاهر في اللزوم ويحملون القيد على التأكيد؛ لاستظهارهم قوة الإطلاق كما في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾^(٣) فإن الآية ظاهرة بل صريحة في الحكم على نساء النبي ﷺ بالقرار في البيت وعدم التبرج، فالخطاب فيها خاص إلا أن الفقهاء حملوها على الإطلاق لا التقييد، وعمموا الحكم لسائر النساء، ووجهوا مخاطبة نساء النبي ﷺ بالتأكيد؛ لأنهن أولى بتطبيق أحكام الإسلام، وقالوا بأن المورد لا يخص الوارد^(٤).

والحاصل: أن التقييد في الإطلاق الشمولي يرجع إلى قاعدة الظهور، فينبغي أن يؤخذ بالظاهر والأظهر، ويعمل بهما، فإن كانا مع التقييد يقيد وإن كانا مع عدم التقييد لا يقيد.

(١) الدعائم: ج ٢، ص ٣٢، الحاشية؛ أمالي الصدوق: ص ٥١٢، ح ٧٠٧؛ الفقيه: ج ٤، ص ٨، ح ٤٩٦٨؛ التهذيب: ج ٧، ص ٢٣٠، ح ١٠٠٥؛ الوسائل: ج ١٧، الباب ١٢ ومن أبواب عقد البيع وشروطه، ص ٣٥٧، ح ٢٢٧٤٦٦.

(٢) الكافي: ج ٧، ص ٤٠٢، ح ٤٠؛ الفقيه: ج ٣، ص ٢٤٣، ح ٣٨٨٦؛ التهذيب: ج ٧، ص ١٥١، ح ٦٦٧.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

(٤) الفقه (المحرمات): ج ٩٣، ص ٥٠، (بتصرف).

وبذلك يظهر وجه التأمل في كلام بعض الأعلام المعاصرين حيث صرح بعدم التقييد مطلقاً فيما لو كان الحكم في المطلق والمقيد تحريمياً بلا فرق بين الإطلاق البدلي والشمولي، كما لو قال: (لا تعتق رقبة) وقال: (لا تعتق رقبة كافرة) بدعوى أن القاعدة تقتضي الأخذ بكلا الدليلين، ولازمه الالتزام بحرمة عتق الرقبة على الإطلاق^(١).

ووجه التأمل ما ذكرنا من أن التقييد وعدمه راجع إلى توفر الشروط، فإذا أحرزنا وحدة الحكم في المطلق والمقيد فإنه لا مناص من التقييد حتى في التحريم على ما عرفت تفصيله، لاسيما إذا التزمنا بمسلك القرينية، وقلنا الدليل المقيد قرينة على المراد الجدي، وظهورها يتقدم على ظهور ذي القرينة.

المقام الثالث: في الشك في البدلية والشمولية

إذا لم نحرز حالة الإطلاق وأنه بدلي أو شمولي فعلى مسلكنا يكون المرجع هو الظهور العرفي فنأخذ به في كل قضية، وأما على مسلك المشهور فينبغي ملاحظة القرائن التي تعين الإطلاق وأنه بدلي أم شمولي، لاسيما على مسلك القائلين باستفادة الإطلاق من مقدمات الحكمة؛ بدهة أن المطلق لا يتكفل الظهور؛ لأن اللفظ يستعمل في الطبيعة، فإحراز البدلية والشمولية من إطلاقه يتوقف على القرائن العقلية أو المقامية، وهي على ثلاثة أنحاء، بعضها تفيد البدلية، وبعضها الشمولية، وبعضها تفيد التعيين لا الإطلاق.

(١) آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٤٠٦.

الأولى: القرينة العقلية، وتعرف من امتناع حمله على البدلية، كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) فإنه لا يمكن حمل حلية البيع هنا على البدلية؛ إذ لا يعقل أن يكون أحد أفراد البيع حلالاً وغيره حراماً، فحلية البيع لا تتناسب عقلاً إلا مع الشمولية.

والثانية: القرينة العقلية على البدل، وتعرف من امتناع حمله على الشمول كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٢) فإنه لا يعقل أن يراد منها الشمول، بمعنى أن يكون المراد جميع أفراد الصلاة بكل صورها وأشكالها من العبد، وعدم المعقولية هنا ليست ذاتية بل عرضية؛ لمنافاتها لحكمة الحكيم، أو لاستلزامها العسر والحرج أو التكليف بغير المقدور، فلذا لا مناص من حمل المطلق فيها على البدلية.

والثالثة: القرينة العقلية على التعيين، وتعرف من امتناع حمل الكلام على الإطلاق بنحوه كما في إطلاق صيغة الأمر في مثل قوله: (صل) أو: (اغسل) فإن إطلاقها يقتضي حملها على الوجوب التعيني العيني النفسي؛ لأن إرادة الشمول بحيث يكون المطلوب جميع أفراد الأمر غير معقول، وإرادة البدلية بحمل الأمر على الوجوب التخيري الكفائي الغيري التي تقتضيها ضابطة البدلية يفتقر إلى البيان، فلذا لا مناص من التعيين وعدم حمله على الإطلاق بنحوه.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٧٨؛ سورة لقمان: الآية ١٧.

والخلاصة: أنه على مسلك القائلين بأن ظهور الإطلاق مستفاد من قرينة الحكمة فإن ظهور البدلية والشمولية يتوقف على قرينة العقل أو القرينة المقامية أو الحالية، ولعل هذا الوجه هو الذي صار منشأ لاختلاف الحكم عندهم، ففي بعض الأحيان يقيدون، وفي بعضها لا. وأما على مسلك الظهور العرفي فإن المسألة تعود إلى الفهم العرفي، ويراعى فيها الظهور في كل قضية.

الأمر الثاني: في المقيد اللبي

ظاهر الأصوليين أنهم ساقوا الكلام في تقييد المطلق مساقاً واحداً ولم يتعرضوا إلى المقيد اللبي، ولعل السبب يعود لوجه:

أحدها: أنهم رأوا أن الدليل اللبي لا يختلف عن الدليل اللفظي في الحكم والنتيجة؛ إذ كلاهما يقيدان المطلق بلا تفاوت كبير بينهما؛ إذ لا فرق في تقييد إطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) بالبيع المتضمن للإيجاب والقبول باللغة العربية بين المقيد اللفظي كما لو دلت عليه الرواية أو اللبي كالإجماع والسيرة، فالاثنتان مضيقان من دائرة الإطلاق وموجبان لتقييده، فالحكم في كليهما واحد، وهذا ما يشهد له عدم تعرضهم لجملة من المباحث الهامة، نظير تقييد السنة للكتاب، وتقييد الإطلاق المنطوق بالمفهوم الموافق والمخالف ونحو ذلك من مباحث إتكالاً على بحثها في العام والخاص؛ إذ صرحوا بأن كل أحكام العام والخاص تجري في المطلق والمقيد إلا بعض

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

الاستثناءات النادرة^(١)، وفي بحث العام والخاص تعرضوا إلى المخصص اللبي مستفيضاً فاستغنوا عنه هنا.

ثانيها: أن الدليل اللبي لا يتضمن حكماً يصلح أن يكون منافياً لحكم المطلق حتى يصلح لتقييده، وقد عرفت أن من شروط التقييد هو تنافي حكمي المطلق والمقيد، ومثل الإجماع والسيره وحكم العقل تصلح أن تمنع من الإطلاق بحيث توجب انصراف المطلق إلى الموارد التي لا يشملها إجماع أو سيره ونحو ذلك.

فالدليل اللبي مانع من الإطلاق وليس مقيداً له، والفرق بينهما هو أن المانع مجرد دافع للحكم عن بعض أفراد المطلق إلى بعض أفرادها، بخلاف المقيد فإنه حاكم على المطلق ومتصرف فيه بإضافة قيد أو شرط ونحو ذلك.

فمثلاً: إطلاقات أدلة التقليد نظير قول العسكري عليه السلام: ﴿فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه﴾^(٢) شامل لكل فقيه بأي صفة وحالة يكون، إلا أن الإجماع والسيره قيده بالرجولة والبلوغ والإيمان فمنعاً من تقليد المرأة والصبي وغير المؤمن، وهذا التقييد ليس بنحو الاستثناء الحكمي حتى يقال بأنهما تصرفاً في إطلاق الدليل، وأوجبا رفع اليد عنه كما هي القاعدة في

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٠؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٠؛ الإحكام: ج ٣، ص ٦.

(٢) الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٣٣٤٠١.

تقييد المطلق، وإنما هو تضييق موضوعي للدليل بحيث منعا من شمول الفقهاء لهؤلاء الثلاثة من أول الأمر، وأوجبا حمله على الرجل البالغ المؤمن. فهو نظير انصراف (أكرم العالم) عن (الساحر) من جهة قيام الضرورة أو الإجماع على حرمة إكرامه، فقيام الإجماع هنا دفع الحكم المطلق عن الساحر؛ لإخراجه الموضوعي عن عنوان العالم.

ثالثها: أنهم رأوا أن الدليل اللبي ليس له اقتضاء التقييد؛ لأن الإطلاق يستفاد من مقدمات الحكمة، وهي قرينة لبية لا يفهم إطلاق الدليل إلا من خلالها. تعتمد في جوهرها على مقدمة وجودية وهي كون المتكلم في مقام البيان، ومقدمتين عدميتين هما عدم البيان وعدم وجود قدر متيقن للمعنى. يوجب انصراف اللفظ إليه.

فإذا كان هناك إجماع أو سيرة على القيد تختل مقدمات الحكمة، وينعدم الإطلاق من رأس، ومعه لا يبقى مجال للتقييد، وذلك لأن وجود الإجماع في مقابل المطلق إما يكشف عن أن المتكلم ليس في مقام بيان الإطلاق، أو يكون بياناً للمطلق فيوجب حمل المطلق عليه من أول الأمر، فيكون حكمه حكم القرينة المتصلة بالكلام التي تمنع من ظهوره.

فمثلاً: قاعدة السلطنة التي نصها (أن الناس مسلطون على أمواهم وأنفسهم)^(١) لا ينعقد لها إطلاق بحيث تشمل جميع أنحاء التصرفات،

(١) كتاب الزكاة (الأول): ص ٣٧، الهامش؛ بلغة الطالب (الأول): ص ١٣٠؛ كتاب القضاء: ج ١، ص ٢٣٩؛ ج ٢، ص ٤١، ص ١١٥.

فيقال مثلاً بأن إطلاق السلطنة على النفس يشمل مثل قتل النفس وإسقاط قواها أو قطع أعضاء البدن، أو يقال بأن السلطنة على المال تشمل حتى مثل الإسراف أو التبذير؛ للإجماع على حرمة ذلك، ومع وجوده لا ينعقد للقاعدة إطلاق حتى يقال بتقييده، ولذا تحمل القاعدة في مقابل الإجماع إما على أنها في مقام بيان أصل التشريع لا تفاصيله، أو أنها منصرفه إلى الموارد التي لم يجم الإجماع على حرمتها.

والحاصل: أن الأسباب التي دعت إلى عدم التعرض للمقيد اللبي يرجع بعضه إلى إنكار المقتضي في المطلق لجهة عدم الإطلاق، وبعضها يرجع إلى إنكار المقتضي في المقيد لجهة عدم تضمنه للحكم المنافي لحكم المطلق، وبعضها يرجع إلى إنكار الفرق بينه وبين المقيد اللفظي في الحكم والنتيجة فاكتفوا بالبحث في المقيد اللفظي، والذي يقوى في النظر هو الوجه الأول؛ لإطلاق كلماتهم الظاهر في عدم الفرق بين المقيد اللفظي واللبي، ولطريقتهم في الفقه فإنهم يقيدون المطلقات بالمقيدات اللبية.

وأما الوجه الثاني فهو على فرض صحته لم يأت بشيء جديد؛ لأن تقييد المطلق هو تضيق لموضوعه أولاً، فالدليل المقيد يضيق من موضوع المطلق، ويتبع تضيق الموضوع تضيق الحكم أيضاً؛ إذا لا يعقل أن تضيق دائرة الحكم من دون أن تضيق دائرة الموضوع؛ لتبعية الحكم للموضوع تبعية المعلول للعلة.

وأما الوجه الثالث فهو أيضاً لم يأت بشيء جديد، فضلاً عن أنه أخص؛ لأنه ينسجم مع مسلك القائلين بأن الإطلاق يستفاد من مقدمات الحكمة، ولا ينسجم مع مسلك القائلين بأنه يستفاد من الظهور العرفي.

وكيف كان فهل المقيد اللبي بحكم المقيد المتصل أم المنفصل؟ والثمره تظهر في انعقاد الظهور وعدمه، فإنه على الأول يكون مانعاً من انعقاد الإطلاق، ولازمه التقييد الموضوعي، وأما على الثاني فيكون مانعاً من حجية المطلق لا ظهوره، فيكون تقييده حكماً لا محالة.

والظاهر الأول، ولكن بشرط الالتفات إليه واقترانه بالدليل المطلق؛ لأنه حينئذ يكون كالقرينة المتصلة بالكلام التي تمنع من إطلاقه أو عمومه.

وأما إذا لم يلتفت إليها حين ورود المطلق فإنها تكون مانعة من حجيتها؛ لأن المقتضي لانعقاد الإطلاق موجود ولا ترفع اليد عنه إلا بوجود المانع، فإذا لم يلتفت إلى وجوده ينعقد الإطلاق، وبعد الالتفات لا يكون الدليل مخالفاً بالظهور؛ لأن المفروض انعقاده، وإنما يمنع من حجيتها، والمسألة ظاهرة ولا تترتب عليها ثمرة كبيرة من حيث النتيجة.

الأمر الثالث: في تقييد الأحكام اللاقتضائية

وقبل الخوض في تفاصيله لابد وأن نحرر محل النزاع، ويتم بيان مقدمات:

الأولى: أن ظاهر إطلاق كلمات الأصوليين بل وصريح بعضهم أن تقييد المطلق لا يختص بالأحكام الاقتضائية - أي الواجبات والمحرمات - بل يشمل اللاقتضائية أيضاً - أي المستحبات والمكروهات - لأن التقييد

عبارة عن الجمع بين الدليلين عقلاً كما ذكره الشيخ عليه السلام ونسبه إلى الأكثر^(١)، أو عرفاً استناداً إلى جمع الدلالي بين الظاهر والأظهر على ما ذكره الآخوند عليه السلام^(٢)، أو القرينة وذو القرينة كما ذكره النائيني عليه السلام^(٣)، وهذا ينطبق على الأحكام اللاقتضائية أيضاً.

الثانية: أن الذين تعرضوا لهذا البحث اقتصر الأكثر منهم على ذكر المستحبات من الأحكام ولم يذكروا المكروهات، ومثلوا له بمثل استحباب قراءة القرآن، فإنه تارة يرد بنحو مطلق فيقول: ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^(٤) وتارة يقيد فيقول باستحباب قراءته مع الطهارة كما في قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٥)، بناء على شمول المس للقراءة، وتارة يقيده بالترتيل فيقول: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾^(٦).

والظاهر شمول الحكم للمكروهات أيضاً، كما إذا قال للمجنب: (لا تقرأ القرآن) وقال: (لا تقرأ القرآن من غير وضوء أو تيمم) بل هو ما صرح به السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٧)، ولعل السبب في عدم ذكرهم للمكروهات يعود لوجهين:

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٣.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٥٠.

(٣) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٣، و ص ٤٤٩.

(٤) سورة المزمل: الآية ٢٠.

(٥) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

(٦) سورة المزمل: الآية ٤.

(٧) الأصول: ج ٥، ص ٧٢.

أحدهما: أنهم لا يرون فرقاً بين المستحب والمكروه في الحكم، فما يجري على المستحبات من الأحكام يجري على المكروهات؛ إذ لم يعهد التفريق بينهما.

وثانيهما: أنهم فرقوا بينهما في الحكم، فحملوا المطلق على المقيد في المكروهات؛ لأن هذا هو الأصل العام، بخلافه في المستحبات فإنهم حملوا المقيد على أفضل الأفراد والمراتب، ولم يحملوا المطلق عليه، وحيث إن هذا استثناء من القاعدة اقتضى الأمر التعرض إليه بخصوصه.

الثالثة: أن الدليل المقيد في اللاقتضائيات قد يرد منفصلاً عن المطلق، وقد يرد متصلاً كما إذا قال: (اقرأ القرآن مع الطهارة) أو: (زر الحسين عليه السلام) في ليلة الجمعة) و: (لا يقرأ المجنب القرآن من غير وضوء) ونحو ذلك.

والنزاع الواقع بينهم في حمل المطلق على المقيد وعدمه يختص في المقيد المنفصل، أما المتصل فلم يتعرضوا له؛ إذ اکتفوا بالبحث في الأول.

ولعل السبب في ذلك أن المقيد المتصل مانع من الإطلاق وليس بمقيد؛ لما عرفت من أن ذكر القيد متصلاً بالمطلق يجعل الإطلاق ضيقاً ودالاً على وحدة المطلوب، فلذا لا شك في وقوع التقييد فيه، بخلاف المقيد المنفصل فإنه لا يمنع من إطلاق المطلق، ولذا يمكن أن يحمل على وحدة المطلوب فيقيد، ويمكن أن يحمل على تعدد المطلوب فيحمل المقيد على الفرد الأكمل أو الأفضل.

الرابعة: إذا ورد المقيد منافياً للمطلق كما إذا قال: (زر الحسين عليه السلام) و: (لا تزره وانت مسرور الحال فتشغل بالدنيا) فإنه لا إشكال في التقييد،

وإنما الإشكال في صورة توافقها في الإثبات أو النفي كالأمثلة المتقدمة.

الخامسة: إذا علم بأن الأمر في المطلق أو في المقيد غير إلزامي وفي الآخر إلزامي فإنه لا يحمل على التقييد، بل يحمل غير الإلزامي على الأفضلية، فمثلاً إذا قال: (صلِّ) وقال: (صلاتك جماعة أحب إلى الله سبحانه) فإنه لا مناص من حمل المقيد على أفضل الأفراد، وكذا إذا قال: (بر أرحامك) وقال: (بر والديك) فإن الأول محمول على الاستحباب بينما الثاني على الوجوب، فلا يقيد أحدهما الآخر، بل يحمل المقيد على الأفضلية وتؤكد الاستحباب، والوجه في ذلك هو عدم توفر شرائط التقييد فيها، وعمدتها عدم وحدة الحكم.

وبهذا يظهر أن النزاع في حمل المطلق على المقيد وعدمه في اللاقتضائيات مختص بالمقيد المنفصل في صورة توافقها في الحكم، وقد اختلفوا فيه على أقوال هي: التقييد، وقد ذهب إليه بعضهم، وعدم التقييد وحمل المقيد على الفرد الأفضل في المستحبات، وتؤكد الكراهة في المكروهات، وهو قول المشهور^(١).

والتفصيل بين الإطلاق البدلي - فيحمل على المقيد بملاك القرينية، أو الظهور والظاهر في بعض الحالات، وفي بعضها لا - وبين الإطلاق الشمولي فيحمل على أفضل الأفراد.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥١؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٨؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٤٩.

فهنا أقوال

القول الأول: التقييد صرح به بعض المعاصرين^(١)، وظاهر الأعلام الذين لم يتعرضوا إلى تقييد المستحبات أيضاً اختياره^(٢)؛ لأن لازمه هو توحيد الحكم بينه وبين الواجبات، ويمكن الاستدلال له بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: انطباق القواعد العامة في تقييد الواجبات والمحرمات عليه، نظير قاعدة الجمع الدليلي^(٣) التي استند إليها الشيخ عليه السلام، ونسبها إلى الأكثر^(٤)، فإن لازم الجمع بكلا الدليلين في مقام العمل هو التقييد؛ إذ لا يمكن الإعراض عن أحد الدليلين؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، فلا مناص من العمل بهما، وهو ما لا يمكن إلاّ عبر التقييد وقاعدة الجمع الدلالي بالحكومة في تفسير القرينة للمراد من ذي القرينة ونحو ذلك أيضاً.

الوجه الثاني: قوة ظهور المقيد في التقييد، فتنتطب عليه قاعدة الظهور العرفي الموجبة لتقديم الأظهر على الظاهر بالتقييد.

وتوضيح ذلك: أن قوله: (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة) في مقابل: (زر الحسين عليه السلام) يفيد قوة الظهور في التعيين إما من جهة إطلاق صيغة الأمر

(١) آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٤٠٥؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٣٢.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٧٨؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٢٣٦؛ بحوث في علم الأصول: ج ٣، ص ٤٤٠.

(٣) الجمع الدليلي: هي قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

(٤) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٣.

الظاهرة في التعينية لا التخيرية، أو من جهة تخصيص الدلالة بالزيارة ليلة الجمعة، فيكون كالنص في مقابل ظهور المطلق، أو يكون أخص في المدلول وأضيق من المطلق، وهو أقوى ظهوراً منه، وعليه يدور الأمر بين عدم التقييد وحمل ما هو أقوى ظهوراً على تأكيد الاستحباب وبين التقييد والقول باختصاص استحباب الزيارة في ليلة الجمعة، وحيث إن الثاني أقوى يؤخذ به كما هو الحال في الواجبات.

والخلاصة: أن التقييد هو مقتضى القاعدة عرفاً، فالقول بعدمه يستلزم مخالفة الظهور بلا وجه، وهو واضح البطلان.

ويمكن مناقشتها من أكثر من جهة:

الأولى: أن تطبيق القواعد العامة هنا على التقييد غير صحيح؛ لأن تلك القواعد تستند إلى الجمع الدليلي أو الدلالي، وهي هنا غير متحققة؛ لانعدام الشرائط. أما الجمع الدليلي فلأنه مشروط بحصول التنافي بين الحكمين بحث لا يمكن العمل بهما إلا عبر التقييد، وهو غير متحقق؛ إذ الفرض أن الحكم في المطلق المقيد استحبابي، ولا إلزام فيه حتى يضطر إلى العمل بهما معاً بالتقييد؛ إذ يمكن أن نبقي المطلق على حال، ونحمل المقيد على تأكيد الاستحباب.

وأما الجمع الدلالي فلأنه مشروط بقوة الظهور المانع من العمل بالمطلق، وهذا غير متحقق في المستحبات.

الثانية: أن مقايسة المستحبات على الواجبات ممنوعة؛ لوجود قريبتين عقلية وحالية توجبان حمل المقيد في المستحبات على تأكيد الاستحباب

بخلافه في الواجبات. أما القرينة العقلية فمن جهة أن المستحبات تابعة للملاك والمحبوبة، ووجود الدليل المطلق كاشف عن وجود المحبوبة فيه، فإذا دخل عليه المقيد يكشف عن شدة محبوبيته بالقياس إلى المطلق.

وأما القرينة الحالية فمن جهة الغلبة المعروفة في أحكام الشريعة في المستحبات، فإنها لا تحمل على التقييد؛ لاختلاف مراتبها في الشدة والضعف في الفضل والثواب؛ إذ نادراً ما نجد التقييد فيها، ولذا ذهب المشهور إلى حمل المقيد فيها على أفضل الأفراد والمراتب، ولعل الوجه فيه هو أن القيود في الواجبات ظاهرة في الاحترازية بينما في المستحبات ظاهرة في تأكيد الطلب ومزيد المحبوبة.

الثالثة: أن دعوى عدم وجود المانع من التقييد في المستحبات ممنوعة؛ لأن التقييد فيها يستلزم مخالفة الضرورة أو الإجماع، أو يؤسس فقهاً جديداً، فمثلاً زيارة الحسين عليه السلام مستحبة في جميع الأوقات؛ لما فيها من الفضل العظيم عند الله سبحانه، فإذا قيدت بليلة الجمعة أو عرفة أو ليالي القدر ونحوها من المقيدات لزم نفي استحبابها في جميع الأوقات، وهذا ما لا يمكن القول به.

ومثل ذلك يقال في غيرها من المستحبات كقراءة القرآن ودعاء الفرج في القنوت وقراءة دعاء الندبة في يوم الجمعة وهكذا، بينما في الواجبات لا يوجد ما يمنع من التقييد.

والخلاصة: أن القول بالتقييد في المستحبات استناداً إلى وجود المقتضي وانعدام المانع غير صحيح، إما لجهة عدم وجود المقتضي لما عرفت من أن

التقييد يتوقف على تنافي حكمي المطلق والمقيد ولا تنافي بينهما في المستحبات، أو لأن التقييد يتوقف على الجمع العرفي المستند إلى الظهور ولا ظهور للتقييد في المستحبات؛ لظهور المقيد في تفاوت الفضل والرتبة.

وإما لجهة وجود المانع - وهو أن التقييد بالمستحبات يستلزم مخالفة ضرورة الفقه، والإشكال على الغلبة من جهة الكبرى بالقول بأنها لا تفيد إلا الظن ولا حجية للظن^(١) - غير تام؛ إذ لا يراد الاستناد إلى الغلبة في الحجية، بل المراد استقرار موارد الشريعة الكاشف بالكشف الإني عن طريقة الشرع وسيرته في المستحبات، وهي قرينة عرفية وعقلانية توجب الوثوق بوحدة الحكم في الأمثال.

والحاصل: أن الغلبة هنا طريقة إلى فهم طريقة الشرع وأسلوبه والكاشفة عن الملاك الواحد، لا موضوعية يستند إليها كحجة شرعية في إثبات المدعى، كما أن الإشكال عليها من جهة الصغرى بدعوى أنها لا تشكل قرينة مانعة من ظهور دليل المقيد في التقييد غير تام^(٢)؛ لما عرفت من أنها إذا كشفت عن طريقة الشرع ومرتكزاته أخلت بالظهور.

القول الثاني: عدم التقييد وحمل المقيد على أفضل الأفراد، وهو مسلك المشهور، وربما يعترضه سؤال عن نكتة الفرق بين الواجبات والمستحبات، حيث التزم المشهور بالتقييد في الواجبات ولم يلتزموا به في المستحبات؟ وقد تصدوا للإجابة جماعة وذكروا للفرق وجوهاً:

(١) المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٣٠.

(٢) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٥٠.

الوجه الأول: أن الفارق هو وجود الدليل الخاص على عدم التقييد في المستحبات، فيكون استثناء من القاعدة، والدليل هو أخبار من بلغ وقاعدة التسامح في أدلة السنن، فإنها تشمل المطلق والمقيد على حد سواء، فتمنع من التقييد. ذكره صاحب الكفاية رحمته ^(١)، وارتضاه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه ^(٢).
وتقريره (بتوضيح وإضافة): أن تقييد المطلق يوجب رفع اليد عنه والعمل بالمقيد، إلا أن التسامح في أدلة المستحبات يميز العمل بالمطلق حتى بعد مجيء المقيد من باب انطباق التسامح وعنوان (من بلغه ثواب على عمل) عليه.

ويمكن القول: إن القاعدة العامة وإن كانت تقتضي حمل المطلق على المقيد للوجه المتقدمة على فرض صحتها إلا أنها لا تجري في المستحبات؛ لوجود الدليل الشرعي المخصص لها، فعدم التقييد في المستحبات من باب الاستثناء، فالفرق بين الواجبات إذ قيل فيها بالتقييد والمستحبات فقيل بعدم التقييد ناشئ من الدليل.

وقد أوردوا عليه بإيرادين: كبروي وصغروي. أما الأول فبأن القاعدة المذكورة لا دليل عليها ^(٣)، وفيه نظر؛ لما ستعرفه من تضافر النصوص عليها، وأما الثاني فللخروج الموضوعي؛ لأن أخبار من بلغ لا تشمل تقييد المطلق حتى تصلح مانعاً من التقييد، ويمكن تقرير ذلك من جهات:

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥١؛ الأصول: ج ٥، ص ٧٢.

(٢) الأصول: ج ٥، ص ٧٢.

(٣) آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٤٠٤.

الأولى: أن مفاد هذه الأخبار هو جواز العمل بالخبر الضعيف الوارد عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام رغبة في أثره، ولا علاقة لها بالبحث الدلالي، والبحث في حمل المطلق على المقيد دلالي أجنبي عن العمل بالخبر الضعيف^(١)، والنتيجة أن قاعدة من بلغ لا تجبر الدلالة، بل تميز الاستناد إلى الخبر الضعيف.

والثانية: أن أخبار من بلغ تفضلية امتنانية تفيد إعطاء الثواب لمن أقدم على العمل بما وصله عن المعصوم عليه السلام رجاء للثواب من باب الانقياد والرغبة بالأجر والثواب، فالملاحظ في لسان روايات الباب أنها تفضلية على العبد بإعطائه ما يرغب إليه، وقد عقد صاحب الوسائل رحمته الله باباً خاصاً لهذه الأخبار في مقدمة العبادات، وقد أورد فيه تسع روايات جميعها تفيد ذلك:

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه﴾^(٢).

وفي روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله﴾^(٣).

(١) نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٤٢٢؛ منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٥٢؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٣٩٤.

(٢) الكافي: ج ٢، ص ٨٧، ح ١؛ الوسائل: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٨٢، ح ١٨٧.

(٣) المحاسن: ج ١، ص ٢٥، ح ٢؛ ثواب الأعمال: ص ٢٧، ح ٢، ترجمة المؤلف؛ الوسائل: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٨١، ح ١٨٤.

ويتحصل منها: دلالتها على شمول النعمة الإلهية للعبد بإعطائه أجر ما يعمل رغبة بالثواب، ولا تثبت لهذا العمل الذي يأتي به حكم الاستحباب، وبهذا تخرج عن محل البحث؛ لأن تقييد المطلق متوقف على وحدة الحكم في المطلق والمقيد، وهذه الأخبار لا تتناول الحكم بل الثواب.

ولعل من هنا قال صاحب الكفاية رحمته عليه في هامشه على المتن: إن بلوغ الثواب إن صدق على المطلق بعد التقييد فإنه لا يفيد استحبابه؛ لأنه لا استحباب للمطلق أصلاً بعد التقييد، وإنما ينحصر بالمقيد فقط^(١).

والثالثة: أن الاستناد إلى أخبار من بلغ من باب تقييد المطلق لغوي؛ لعدم جريان القاعدة فيه.

وتوضيح ذلك: أن البحث في تقييد المستحبات يتوقف على وجود دليل مطلق مثل: (زر الحسين عليه السلام) ودليل آخر مقيد مثل: (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة)، وبملاحظة كلا الدليلين لا يخلو الأمر من حالتين:

الأولى: أن نقول بأن (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة) قد قيد المطلق، وتصرف فيه، فلا يبقى مورد لأخبار من بلغ.

والثانية: أن نقول بعدم تقييده، فيبقى الدليل المطلق على إطلاقه ويعمل به استناداً إلى دليله من دون حاجة إلى تطبيق أخبار من بلغ، فالالتجاء إلى أخبار من بلغ لإثبات استحباب العمل بالمطلق بلا فائدة.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥١، هامش (٢).

نعم قد يقال بإمكان العمل بالقاعدة عند الشك في التقييد؛ إذ يصح العمل بالمطلق استناداً إليها، ولازمه عدم التقييد، ويمكن الجواب عنه بأن أصالة الإطلاق كافية لتجوز العمل بالمطلق بلا حاجة إلى أخبار من بلغ، والأصالة المذكورة أمانة لا عملية تتقدم على القاعدة فتأمل.

والخلاصة: أن الاستناد إلى أخبار من بلغ للحكم بعدم التقييد غير وجيه؛ لأنه من إقحام موضوع في موضوع آخر.

والرابعة: أنه على فرض تسليم إمكان الاستناد إلى الأخبار المذكورة موضوعاً فإنها منصرفة إلى الأخبار التي لم تقع في مورد التعارض، وإلاّ أمكن القول بها حتى في الموارد التي نقطع بالتقييد فيها كمورد التنافي مثل قوله: (زر الحسين عليه السلام) و: (لا تزره وأنت مسرور الحال) فإنه ينطبق على المطلق عنوان من بلغ، ولازمه عدم التقييد، وهذا ما لم يقل به أحد، بل وإمكان تطبيق القاعدة حتى في تقييد الواجبات أيضاً؛ لانطباق عنوان من بلغ وهو كما ترى.

والحاصل: أن أخبار من بلغ بناء على أنها إثباتية للحكم لا تفضلية فقط أو أنها تجبر الدلالة لا السند فقط فإنها مختصة في الموارد التي لا تبطل بالمعارضة بالدليل المقيد أو المخصص، فتكون خارجة عن محل البحث.

والخامسة: أنه لو صح عدم التقييد في المستحبات لصدق البلوغ في المطلق لصدقه في الواجبات كذلك، ويمكن أن يقال باستحباب الإتيان بالمطلق في الواجبات بعد تقييده، وعلى هذا تنتفي قاعدة التقييد بنحو عام؛ إذ ما من مطلق ومقيد إلاّ وتنطبق عليه قاعدة التسامح، وضعفه ظاهر.

هذا وعلى فرض المناقشة في بعض الجهات المذكورة إلا أن المجموع من حيث المجموع قد يوجب عدم الوثوق بصحة تطبيقها في المقام. هذا وهناك محاولتان أخريان لإثبات الخروج الموضوعي لأخبار من بلغ ذكرهما السيد الخوئي رحمته الله كما في المحاضرات هما محل تأمل:

المحاولة الأولى: قال إن دليل المقيد إذا كان قرينة عرفاً للتصرف في المطلق وحمله على المقيد لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق حتى يكون مشمولاً لتلك القاعدة؛ لأنه إن كان متصلاً منع عن أصل انعقاد الظهور له في الإطلاق، وإن كان منفصلاً عنه منع عن كشف ظهوره في الإطلاق عن المراد الجدي، وعلى كلا التقديرين لا يصدق عليه عنوان البلوغ^(١).

وفيه: أنه نحو مصادرة على المطلوب؛ لابتناؤه على فرض إحراز التقييد، والمفروض عدم ثبوته، فالإخراج الموضوعي استناداً إلى الجزم بالتقييد غير وجيه.

المحاولة الثانية: قال إن مفاد القاعدة هو الإرشاد إلى ما استقل به العقل من حسن الإتيان به برجاء إدراك الواقع، وعلى هذا فإن الإتيان بالعمل بقصد الرجاء محقق لموضوع الانقياد، وكل من يكون منقاداً فهو مستحق للثواب عقلاً، وبه تكون القاعدة أجنبية عن محل البحث؛ لأنها لا تفيد استحباب العمل، بل ترتب ثوابه، بينما التقييد مبني على ثبوت

(١) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٥١.

الحكم^(١)، وقد تبعه فيها بعض تلامذته^(٢)، وبعض المراجع المعاصرين على ما في تقرير بحثه^(٣).

وفيه:

أولاً: أنه يستلزم أن تكون قاعدة من بلغ إرشادية للثواب لا شرعية، ولازم الإرشادية أن يكون الثواب استحقاقياً لا تفضلياً، وهو خلاف صريح النصوص المتقدمة، كما هو خلاف ظاهر جمع من الفقهاء والأصوليين القائلين بأن القاعدة تفيد استحباب العمل أيضاً.

وثانياً: أن صحة هذا القول مبتنية على أن يكون الانقياد حسن على كل حال، وليس كذلك؛ لأن الانقياد على خلاف إرادة المولى يعد تجريباً أو عصياناً لا انقياداً، فإذا لم يرد المولى بالإتيان بالنوافل في وقت الضحى لا يصح أن يأتي بها العبد بداعي الانقياد، ولو أتى بها بهذا القصد كان مشرعاً، فالانقياد إنما يصدق في الموارد غير المرجوحة شرعاً.

وفيما نحن فيه إذا احتملنا أن يكون المولى قد قيد الدليل المطلق فإن التقييد يكشف عن عدم إرادة المطلق، وعدم الرغبة فيه، ومع هذا الاحتمال لا يصح للعبد أن ينقاد بالإتيان به راجياً لثوابه؛ لأنه لا يطاع الله من حيث يعصى^(٤)، ولو فعل لم يكن مستحقاً للثواب.

(١) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٥١.

(٢) المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٣١.

(٣) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٤٥.

(٤) الشرائع: ج ٢، ص ٥٥٨، الهامش؛ مصباح الفقيه: ٢ ق ١، ص ١٤٦.

الوجه الثاني: ذكره الميرزا النائيني رحمته كما في تقريراته، وتبعه بعض تلامذته^(١)، وقد جعل نكته الفرق هي فقدان شرط التقييد في المستحبات.

وتقريره: أن تقييد المطلق مبن على إحراز التنافي بين حكم المطلق وحكم المقيد على ما عرفته في شرائط التقييد، وفي المستحبات لا يمكن إحراز ذلك؛ لأن خطاب المقيد فيها مقترن بجواز الترك، ومعه لا يحصل التنافي حتى يضطر إلى رفع اليد عن الإطلاق ونحمله على التقييد^(٢).

وفيه: أن موجب التقييد لا ينحصر بتنافي الحكمين فقط، بل وحدة الحكم أيضاً من موجباته، فإذا أحرزنا أن التكليف في المستحبات واحد وجب التقييد وإن لم يكن تنافٍ بين الحكمين كما في المقيد المتصل، فإنه إذ قال: (اقرأ القرآن مع الطهارة) أفاد التقييد بلا إشكال، ولا يحمل عرفاً على استحباب القراءة ولو من دون طهارة؛ لدعوى التنافي بين الحكمين.

وكذا في المقيد المنفصل كما إذا قال: (صلّ صلاة الليل) وقال: (صلّها في الوقت الأخير من الليل) فإنه لا مناص من حمل المطلق على المقيد، وتقييد الاستحباب بآخر الليل.

والخلاصة: أن ما أفاده الميرزا رحمته أخص من المدعى.

(١) انظر حقائق الأصول: ج ١، ص ٥٦٥.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٧.

الوجه الثالث: ذكره السيد الروحاني عليه السلام كما في تقريراته ^(١) وبعض الشراح للكفاية ^(٢)، وهو مبني على جعل نكتة الفرق عدم وحدة الحكم في المستحبات استناداً إلى إبقاء الحكم في المطلق وفي المقيد على مقتضى الأصل، وهو التعدد والإثنية، فيتنفي شرط التقييد وهو ثبوت وحدة الحكم فيها، والسبب في إبقاء الحكم متعددًا وجود الملاك فيهما معاً.

وتوضيح ذلك: أن المطلوب في المستحبات متعدد؛ لأن الحكم يتبع الملاك، وتعلق الأمر بالطبيعة المطلقة كاشف عن محبوبيتها، فيدل على أن المطلوب في المطلق هو أصل الطبيعة، وتعلق الأمر بالمقيد كاشف عن محبوبة الفرد المتصف بالمقيد أيضاً، فيدل على أنه مطلوب آخر، وإذا تعدد المطلوب تعدد الحكم، وبه ينتفي التقييد.

وفيه: نقضاً بأن هذا البيان ينطبق في الواجبات أيضاً، فلماذا حملوها على التقييد؟ وحلاً بأنه يصح فيما إذا لم نحرز وحدة الحكم في القضية المطلقة والمقيدة، وأما إذا أحرزنا وحدته نحرز وجود ملاك واحد ومحبوبة واحدة فيهما منحصرة في المقيد بما يكشف عن وحدة المطلوب لا تعدده، فلا بد من التقييد. كما عرفته في المثال المتقدم.

نعم ربما يمكن بيان المسألة بنحو آخر قد يندفع به الإشكال بأن نقول: إن التقييد متوقف على إحراز وحدة الحكم في المطلق والمقيد، بخلاف عدم

(١) منتقى الأصول: ج ٣، ص ٤٦٧.

(٢) منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٥٣.

التقييد فإنه لا يتوقف على إحراز ذلك؛ إذ يكفي فيه عدم إحراز الوحدة؛ لأن التعدد هو مقتضى الأصل.

وما دام لم يثبت دليل يفيد وحدة الحكم وجب أن نحمله على التعدد؛ لأنه مقتضى ظاهر دليل المطلق ودليل المقيد، ولا ترفع اليد عن ظاهر الدليل إلاّ بقرينة قاطعة، وحيث لم تحرز يؤخذ بظهور كلا الدليلين، وهو مساوق لتعدد الحكم فيهما، ولازمه عدم التقييد، والفرق بين البيانين هو أن الأول مبني على لزوم إحراز التعدد في المطلوب للحكم بعدم التقييد، بينما الثاني مبني على كفاية احتمال التعدد في ذلك.

والظاهر أنه أيضاً لا يخلو من إشكال؛ لأن الأخذ بظاهر الدليلين يصح فيما إذا لم تكن قرينة على الخلاف، أو احتمال قرينية الموجود، وإلاّ اختل الظهور على ما قرر في بحث حجتيه.

وفيما نحن فيه فإن وجود الدليل المقيد إذا لم نحرز قرينته الكاشفة عن المراد الجدي من المطلق فإنه يحتمل قرينته على ذلك، وهذا الاحتمال يكشف عن احتمال عدم إرادة الإطلاق إرادة جدية، وهو كاف للإخلال بظهور المطلق، ولازمه الأخذ بالقدر المتيقن من دلالة الدليلين وهو القدر الذي نحرز فيه الامتثال، ولا يمكن إحراز ذلك إلاّ عبر التقييد، وبهذا يظهر عدم تمامية الوجوه المذكورة لتصحيح قول المشهور، ومن هنا ذهب جماعة إلى قول ثالث بين القولين.

القول الثالث: التفصيل. اختاره جمع^(١)، واختلفوا في وجهه على قولين:
القول الأول: ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات، واعتمده
ووصفه بالصحيح من الوجوه^(٢)، ويستند إلى ملاحظة حالات الدليل
المقيد، وهو تارة يقتضي التقييد وتارة لا يقتضيه.
وتقريره (بتوضيح وإضافة): أن الدليل الدال على التقييد يتصور على
وجوه أربعة لا خامس لها:

الأول: أن يكون ذا مفهوم، بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية
الشرطية، ولا شك في تقييد المطلق بهذا المفهوم. مثلاً إذا قال: (صلِّ صلاة
الليل) وقال: (لا تصلِّ صلاة الليل إلا بعد منتصف الليل) فإن العرف
يفهم منها التقييد نظراً إلى أن دليل المقيد يتضمن مفهوم الشرط، وهو ينفي
الاستحباب في غير الوقت المذكور.

الثاني: أن يكون دليل المقيد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم، وفيه لا
مناص من التقييد وحمل المطلق على المقيد؛ لأن النهي في المقيد المخالف
للأمر في المطلق يحمل على الإرشاد إلى المانع، ولازم ذلك عدم صحة العمل
من دون تقييد، فمثلاً إذا قال: (صلِّ مع الإقامة) ثم قال: (لا تقم إلى
الصلاة وأنت محدث أو جالس) فإن النهي المتعلق بالمركبات العبادية أو
المعاملية ظاهر عرفاً في الإرشاد إلى أن الحدث والجلوس ونحوهما مانع من

(١) نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٤٢٢؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٥٠٦-

٥٠٧؛ تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٤٧.

(٢) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٥٢-٥٥٣.

الإقامة، والعرف يفهم من مثله أن الأمر بالإقامة مشروط بالطهارة والقيام، فيدل على بطلان الإقامة من دونها.

الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيد متعلقاً بنفس التقييد لا بالمقيد، ولا مناص فيه من التقييد وحمل الأمر فيه على الإرشاد إلى اشتراط المطلق بالمقيد بحيث ينتفي بانتفائه، فمثلاً إذا قال: (أقم للصلاة) وقال في دليل آخر: (ولتكن الإقامة في حال القيام أو الطهارة) فإن هذا الدليل المقيد ظاهر في الإرشاد، إلا أن الإقامة مشروطة بالقيام والطهارة، فلو جاء بها من دونها كانت باطلة.

الرابع: أن يتعلق الأمر في الدليل المقيد بالمقيد، وهذا هو الغالب في باب المستحبات، وفيه لا يحمل المطلق على المقيد وإنما يحمل المقيد على فرد الأفضل، فمثلاً إذا قال: (زر الحسين عليه السلام) وقال: (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة) فإنه لا يصح التقييد؛ لتوقفه على حصول التنافي بين دليل المطلق والمقيد، وهو غير متحقق بهذا النحو من المستحبات، ومتحقق في الواجبات؛ لأن مقتضى إطلاق المطلق في الواجبات هو ترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد من أفرادها شاء، وهو لا يجتمع مع التقييد؛ لأنه يقتضي إلزام المكلف بالمقيد، ولا شك في التنافي بين الترخيص والإلزام.

وأما إذا كان دليل التقييد استحبائياً فإنه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً؛ لأن المفروض أن المكلف غير ملزم حتى في الدليل المقيد، بل مرخص في المطلق ومرخص في المقيد، ولذا لا مناص من حمل المقيد على تأكيد الاستحباب والفرد الأفضل، ولا موجب للتقييد أبداً.

وبهذا يظهر أن قول المشهور بعدم حمل المطلق على المقيد في باب المستحبات بنحو عام لا أصل له، بل ينبغي الحمل في أقسام ثلاثة، ولا يصح الحمل في القسم الرابع^(١).

وفيه: مناقشتان حلية ونقضية:

أما المناقشة الحلية فمن جهة قوله بأن الأمر يتعلق بالمقيد، وعليه بنى القول بعدم التقييد، فإنه غير معقول، إذ لا فائدة من تعلق الأمر بالمقيد إلا إذا قصد منه التقييد كما هو الحال في الواجبات مثل: (أعتق رقبة) و: (أعتق رقبة مؤمنة) إذ لا يصح إن يقال إن الأمر في أعتق رقبة مؤمنة تعلق بالإيمان من دون أن يعود إلى التقييد، وإلا كان تعلقه بالمقيد لغوياً، ومثل ذلك يقال في المثال الذي ذكره في المستحبات، فافتراض أن الأمر يتعلق بالمقيد لا ترجع إلى معنى محصل إلا إذ قلنا بسراية الأمر من القيد إلى التقييد، وحينئذ تدخل في الوجه الثالث الذي ذكره، وينطبق عليه حكمه وهو التقييد.

وأما المناقشة النقضية فمن جهتين:

الأولى: أنه نص على أن الأوامر والنواهي في المركبات الشرعية - أي العبادات والمعاملات - إرشادية، سوى أنها في الأوامر إرشادية إلى الشرط، وفي النواهي إرشادية إلى المانع، وهذا ينطبق على الوجه الرابع الذي ذكره ﷺ، فلماذا لم يقل بالتقييد فيه؟

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٥٢-٥٥٣.

والثانية: أنه التزم بأن التقييد مبني على أمرين هما: القرينية وقاعدة احترازية القيود، وكلاهما ينطبقان في المستحبات كما ينطبقان في الواجبات. وقد أفاد هــ أنها في الواجبات يوجبان التقييد فراراً من لغوية القيد، فلماذا لم يلتزم بذلك في المستحبات أيضاً مع أن المحذور المذكور وارد فيه أيضاً؟

والحاصل: أن الأوامر والنواهي إن كانت للإرشاد فهي في الواجبات والمستحبات بنحو واحد، ولازمه وحدة النتيجة، فإن كانت مرشدة إلى المانع أو الشرط في الواجبات كانت كذلك في المستحبات، وإن التزم أنها ليست كذلك في بعض المستحبات لزم أن تكون كذلك في غيرها؛ لأن حكم الأمثال واحد.

وأما في الجهة الثانية فإن مسلك القرينية والاحترافية في القيد إذا أوجبا تقييد المطلق في الواجبات ينبغي أن تقيدها في المستحبات أيضاً، وإن لم تكن كذلك في المستحبات فينبغي أن لا تقيدها في الواجبات أيضاً؛ لوحدة القاعدة في التقييد، فما يقوله السيد هــ في الحمل في الواجبات ينطبق في المستحبات أيضاً.

هذا فضلاً عن أن ما أفاده هــ يعود في جوهره إلى بيان حقيقة النزاع وليس بقول جديد؛ إذ قد عرفت سابقاً أن بحثهم في تقييد المطلقات ليس في صورة وقوع التنافي بين المطلق والمقيد؛ لعدم الإشكال في التقييد فيه، كما لا نزاع في أن الأمر في المقيد إذا كان إرشادياً إلى الشرط أو المانع يحمل على التقييد.

وإنما النزاع فيما إذا تعلق الأمر بالمقيد في دليل منفصل وكان موافقاً للحكم في المطلق، وهو الوجه الرابع الذي ذكره، وحيث إنه التزم فيه بعدم الحمل والتقييد يكون قد تضامن مع قول المشهور، وحكم بعدم التقييد، لاسيما وأنه صرح بأن أغلب المستحبات الشرعية من هذا القبيل.

وخلاصة القول: أن التفصيل الذي أفاده السيد عليه السلام لا يسلم من الضعف، وبهذا البيان أيضاً يمكن المناقشة في قول بعض الأعلام من تلامذته، حيث فصل صور المسألة وقسمها على ثلاثة أقسام: قسم يقع فيه التخالف بين المطلق والمقيد في الإيجاب والسلب، وقال فيه بالتقييد، وقسم يتوافقان فيه مع وحدة الحكم فيهما، وقال بالتقييد أيضاً، وقسم ثالث يتوافقان فيه مع تعدد الحكم، وقال فيه بالتقييد بناء على أن المقيد قرينة عرفاً^(١)، وفيه أنه تحرير لمحل البحث وليس بقول جديد.

القول الثاني: التفصيل بين المطلق الشمولي فقال بالتقييد والمطلق البديلي فقال بالعدم. ذهب إليه بعض المراجع كما في تقارير درسه^(٢).

وتقريره: أن متعلق الأمر في المطلق إن كان شمولياً انحلالياً والمطلوب فيه مطلق الوجود للطبيعة كان المطلوب في المقيد حصة خاصة؛ لما عرفت من أن الإطلاق الشمولي ينحل الحكم فيه إلى أفراد، فلكل فرد منها طاعة مستقلة ومعصية كذلك، فتقييد أحد الأفراد لا يستلزم تقييد الجميع؛ لأن

(١) المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٣٢-٦٣٣.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٤٧.

الحكم فيه متعدد بعدد الأفراد، وقد عرفت أن من شروط حمل المطلق على المقيد هو وحدة الحكم وهو هنا مفقود. كما إذا قال: (أطعم الفقير) وقال: (أطعم الفقير في شهر رمضان) وفي مثلها لا مناص من حمل المقيد على أفضل الأفراد.

وأما إذا كان المطلق بدلاً والمطلوب فيه صرف وجود الطبيعة كما إذا قال: (زر الحسين عليه السلام) وقال: (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة) فيحمل المطلق على المقيد؛ لأن المطلوب فيه واحد فيتحقق التنافي بين المطلق والمقيد، ويقع التقييد كما هو الحال في الواجبات، ومن ذلك نعرف سبب ذهاب المشهور إلى القول بعدم الحمل بنحو مطلق ولم يفصلوا بهذا التفصيل لأنهم استظهروا الإطلاق الشمولي في المستحبات، ولو استظهروا البديل لقالوا بالتقييد.

هذا وهناك تفصيل ثالث ذهب إليه بعض المراجع المعاصرين كما في تقريراته، فقال بالحمل بالأول، وأما الثاني فقال له حالتان:

الأولى: أن نحرز -ولو بواسطة الدليل أو القرينة الخارجية- تعدد المطلوب فيه، فلا يحمل المطلق على المقيد، بل يحمل المقيد على الأفضلية.

الثانية: أن نحرز وحدة المطلوب فيه -ولو بواسطة عدم وجود قرينة على تعدده- فالمرجع فيه الأصل العملي لدخول المسألة في صغريات الدوران بين الأقل والأكثر^(١).

(١) تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٤٧.

وفي التفصيل الأول مناقشتان:

الأولى: أن قوله بعدم التقييد في الشمولي مخالف لمسلكه القائم على دعوى أن المقيد قرينة حاكمة على ذي القرينة، ومفسرة للمراد الجدي منه، فإن هذه الدعوى أسست لقاعدة كلية تنطبق في كل مطلق ومقيد بلا فرق بين الواجبات والمستحبات، فإذا كان قوله: (أطعم الفقير في شهر رمضان) قرينة كشفت عن المراد الجدي من قول المولى: (أطعم الفقير) كان لازمه التقييد وإن كان الحكم انحلالياً.

والثانية: أن القول بإحراز تعدد الحكم في الإطلاق الشمولي ليس بقاعدة كلية؛ إذ يمكن نقضه بأمثلة عديدة يستفاد منها وحدة الحكم، كما إذا قال: (صلّ نوافل الليل) وقال: (ولتكن نوافلك في آخر الليل) وكذا إذا قال: (أطعم الفقير) وقال: (الإطعام في شهر رمضان).

والحاصل: أنه لا توجد ضابطة واحدة للإطلاق الشمولي حتى يقال بعدم الحمل فيه، بل ينبغي أن يلاحظ الظهور في كل قضية، ومثل ذلك يقال في الإطلاق البدلي.

وأما التفصيل الثاني فالإشكال النقضي الذي أورد على التفصيل الأول يرد عليه أيضاً، وأما التفصيل الذي ذكره في الإطلاق البدلي فيمكن أن يناقش من وجوه:

الأول: أننا إذا أحرزنا تعدد المطلوب في الحكم بواسطة الدليل خرج عن محل البحث، لعدم الإشكال في عدم صحة الحمل فيه، والكلام الواقع بينهم في صورة عدم وجود ما يدل على ذلك، فالبحث في مقتضى الظهور.

والثاني: أنه قال بأننا إذا أحرزنا وحدة المطلوب تصل النوبة إلى الأصل العملي وهو غريب؛ لأننا إذا أحرزنا الظهور في وحدة المطلوب فلا مناص من التقييد، ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

والثالث: لو سلّمنا صحة التمسك بالأصل العملي، لكنه قال بأن المسألة تدخل في صغريات الدوران بين الأقل والأكثر، ولم يبين ما هي النتيجة؛ إذ يحتمل أن يكون المرجع فيه إلى البراءة عن الزائد، ولازمه عدم التقييد، ويحتمل أن يكون المرجع إلى الاشتغال ولازمه التقييد، فتمسكه بالأصل مجمل؛ إذ لم تعرف حقيقة قوله فيه.

هذا فضلاً عن أن التمسك بالأصل المذكور هنا محل تأمل؛ لأن الدوران بين الأقل والأكثر والالتجاء إلى البراءة أو الاشتغال إنما يصح في التكاليف الإلزامية، وأما التكاليف غير الإلزامية فإن المكلف مخير بين الإتيان بالمطلق أو المقيد بلا محذور يذكر. هذا عمدة الوجوه التي ذكرها الأعلام لبيان وجه الفرق بين الواجبات والمستحبات، حيث قالوا بحمل المطلق على المقيد في الواجبات، ولم يقولوا به في المستحبات، وقد عرفت أنها في المجموع لا تسلم من الإشكالات.

القول الفصل وحل النزاع

ومن هنا سنسلك طريقاً في نهاية المطاف نحل فيه الإشكال، ونجمع بين الأقوال المختلفة بالتمسك بالضابطة التي التزمنا بها في الواجبات، فإنها تنطبق في المستحبات أيضاً، وهي الظهور، بأن نأخذ بالظهور في كل مطلق ومقيد، وقد قلنا هناك إن الضابطة الظهورية تختلف، فتارة تستدعي التقييد وتارة عدم التقييد.

فنقول: إن ظاهر أدلة المستحبات أنها واردة على نحو تعدد المطلوب لا وحدته، ولذا يحمل المقيد فيها على الأفضلية وتؤكد الاستحباب. هذا هو الأصل إلا ما خرج بدليل ويمكن أن نثبت هذا المدعى بطريقتين:

أحدهما: الفهم العرفي، فإن العرف يفهم الدليل المقيد في المستحبات على أنه مطلوب آخر غير المطلوب في المطلق، فما دام الحكم استجابياً يحمله على التعدد لا الوحدة، والسبب في ذلك هو أن العرف يتعامل مع كل دليل على أنه حجة مستقلة فيأخذ بظاهره، ولا يرفع يده عن هذا الظهور إلا إذا قام عنده دليل أو قرينة قاطعة على الوحدة والتقييد، وهذا الفهم العرفي يؤسس لنا قاعدة عامة تثبت أن الأصل في الأحكام عند العرف هو التعدد ما دام لا توجد قرينة على الخلاف، وتشهد له السيرة العقلائية القائمة على التمسك بأصالة عدم التقييد في كل مورد شكوا في التقييد، سواء كان الشك قبل مجيء ما يمكن أن يكون مقيداً أم بعده؛ لأن التقييد يحتاج إلى دليل.

وقد عمل الأصوليون والفقهاء بهذه الأصالة؛ لأنهم يرون أن التقييد مخالف للظهور، ولا يصح مخالفة الظهور من دون دليل، فكلما شكوا في التقييد يحملون الأمر على عدم التقييد فيتحفظون بالدليل المطلق كما يتحفظون بالدليل المقيد، ولازم التحفظ في المستحبات حمل المقيد على الأفضلية.

ثانيهما: قاعدة المقتضي والمانع، وذلك بأن نقول: إن المقتضي لحمل المقيد في المستحبات على الأفضلية موجود، أو نقول بأن المانع من التقييد فيها موجود، فهنا جهتان لبيان المطلوب:

الأولى: جهة المقتضي.

وتقريرها: أننا إذا لاحظنا المستحبات الشرعية نجد أنه في مجملها تقتضي عدم التقييد بشيء إلا بنحو أفضلية المراتب والأفراد؛ وهذا الاقتضاء يعود لأسباب:

أحدها: ذاتي. وتقريره: أن مقتضي طبع الأمر في الواجبات هو كفاية امتثاله مرة واحدة؛ إذ لا يجب على المكلف أن يمثل الأمر بالإتيان بالمأمور به إلا مرة واحدة، بل لا يصح له أن يكرر العمل بالإتيان بالمأمور به مرة ثانية أو ثالثة بقصد الطاعة والامتثال من دون دليل يلزمه بالتكرار، بل لو أتى بالمأمور به على هذا النحو كان عاصياً؛ لأن تكرار العمل بقصد الطاعة يعد تشريعاً محرماً.

فلو صلى العبد صلاة الظهر مثلاً وجاء بها تامة في أجزائها وشرائطها وقعت منه طاعة، وبعدها لا يجوز له الإتيان بها بهذا القصد، وكذا لو كرر الطهارة بهذا القصد على ما اتفقت عليه كلمتهم.

بخلاف المستحبات فإن مقتضى طبعها رجحان الإتيان بها دائماً؛ لأنها موضوعة لمزيد الانقياد والقرب، وهذه القرينة الذاتية تكشف عن المحبوبة المطلقة بحيث يمكن للعبد أن يتقرب إلى المولى بالمطلق وبالمقيد وإن كانت درجة القرب في المقيد أشد.

ثانيها: عرضي، وهذا ما يحكم به العقل، فإن العقل يلزم بحمل الاستحباب في المطلق والمقيد على تعدد الحكم، فإنه لولا ذلك يلزم منه الخلف أو التناقض.

وبيان ذلك: أن المقيد عبارة عن فرد الطبيعة المطلقة، والطبيعة متحدة بأفرادها، فمعنى استحباب الفرد المقيد هو استحباب ذات الطبيعة أيضاً؛ إذ لا يعقل أن يجب المولى فرد الطبيعة من دون أن يجب ذات الطبيعة المتحدة بهذا الفرد.

فمثلاً: إذا أحب المولى زيدا المؤمن فإنه لا بد وأن يجب الطبيعة الإنسانية المتحدة فيه، وكذا إذا أحب صلاة الليل، فإنه لا بد وأن يجب طيبة الصلاة المتحدة بها؛ إذ لا يعقل أن يجب المولى الفرد ولا يجب الطبيعة مع أن التفكيك في المحبة بين الطبيعة وفردا خلف بل تناقض.

وإذا صح هذا فلا بد من القول بأن الحكم المجعول للفرد محمول على الأفضلية لا التقييد؛ لأنه محبوبة الفرد لا تنفي محبوبة الطبيعة، فيصح للعبد أن يأتي بالطبيعة بداعي محبوبيتها وهو معنى استحبابها.

ثالثها: شرعي، وهو مبني على استقراء الأحكام المستحبة في الشريعة في مختلف الأبواب، فإن من يستقرئ ذلك يجد أن الغالب في الأحكام المقيدة في المستحبات أنها مطلوبة على الأفضلية وتفاوت الفضل بالقياس إلى المطلقة، ولا يحمل المطلق على المقيد فيها إلاً بدليل، وهذه الغلبة تكشف عن أن المقتضي في المستحبات قائم على أساس تفاوت المراتب لا التقييد، فتشكل لنا قرينة توجب حمل الموارد المشكوكة عليها إما لأنها تصنع الظهور أو لأنها تنفي احتمال التقييد فيه، والغلبة هنا طريقية كاشفة عن طريقة الشرع ومرتكزاته في المستحبات بما توجب العلم والاطمئنان بالنتيجة،

وليست موضوعية يراد الاستناد إليها بما أنها غلبة، وبذلك ينتفي الإشكال بأن الغلبة ظن والظن لا يغني من الحق شيئاً^(١).

ويعضد هذا سيرة المشرعة وارتكازاتهم، فإنهما قائمان على عدم التقييد في المستحبات، وهذا ما يؤيد مسلك المشهور، بل ولعل القائلين بالتقييد مطلقاً أو المفصلين في الأصول خالفوا قولهم في الفقه، وحملوا المقيد في المستحب على الأفضلية ولم يقيدوا به المطلق.

والحاصل: هذه الوجوه الثلاثة تثبت وجود المقتضي لعدم التقييد، وتوجب حمل المقيد على الأفضلية وتؤكد الاستحباب، ولا شك أن المقتضي يؤثر أثره ما لم يمنعه مانع، والمانع مفقود.

الثانية: جهة المانع من التقييد؛ لأننا إذا قلنا بتقييد المستحبات في الشريعة وجعلناها القاعدة التي نحتكم إليها دائماً لزم مخالفة الضرورة، بل تأسيس فقه جديد، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

وتوضيح ذلك: إذا حملنا كل مطلق على المقيد في المستحبات ولم نحمل المقيد على الأفضلية وقيدنا زيارة الحسين عليه السلام بالأوقات المخصوصة وقيدنا صلاة النوافل بالأمكنة والأزمنة المخصوصة، وقيدنا قراءة الدعاء مثل دعاء كميل ودعاء الندبة والعهد ونحوهما بأوقاتها المخصوصة، وكذا الصدقات وأعمال البر فلا شك نقطع بالخروج عن طريق الشريعة، ويتأسس لدينا فقه جديد يضيق من دائرة المستحبات كما ضيق من دائرة

(١) البحار: ج ٥٨، ص ١٧٩، ح ٤٠.

الواجبات، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لاستلزامه أن تكون زيارة الحسين عليه السلام في غير ليلة الجمعة وليلة عرفة ويومها وغير ذلك من الأوقات المخصصة غير مستحبة، والكلام ذاته يقال في النافلة والدعاء، وهو باطل بالضرورة.

والحاصل: أنه وعلى فرض التشكيك بوجود المقتضي لتعدد الحكم في المستحبات الموجب لحمل المقيد على الأفضلية فإنه لا يمكن القول بالتمييز؛ لابتلائه بما يعين شرعي وعقلي، ولازم ذلك إبقاء ظهور كل من الدليلين على حاله، والنتيجة المترتبة عليه العمل بكل واحد منهما على سبيل الانفراد، وحينئذ لا مناص من حمل المقيد على الأفضلية.

ومن هنا قلنا: إن الأصل في المستحبات يقتضي عدم التقييد إما من جهة عدم المقتضي له أو من جهة وجود المانع. يستثنى من ذلك الموارد التي قام الدليل على وحدة الحكم فيها، فإنها تكون من باب الخروج الحكمي، فإذا شككنا في مورد أنه وارد على نحو تعدد المطلوب أم وحدته يحمل على التعدد؛ لأصالة الإطلاق، وبهذا الجواب يمكن الجمع بين الوجوه المتقدمة فتأمل تعرف.

الأمر الرابع: في منتهى التقييد والتخصيص

الظاهر أن سائر ما قيل من أحكام وخصوصيات في العام والخاص من حيث التخصيص تجري في تقييد المطلق أيضاً؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع. صرح بهذا جمع من الخاصة^(١) والعام^(٢)، وظاهر سكوت الأكثر عليه هو موافقتهم له، فالمسألة على ما يبدو اتفاقية وهو الصحيح؛ إذ بين العام والخاص والمطلق والمقيد جهات مفارقة وجهات مشتركة. أما جهات الافتراق فعديدة تقدم بيان عمدتها، وهناك جهة أخرى وهي منتهى التخصيص؛ إذ لا يصح تخصيص العام بما يوجب الهجانة أو تخصيص الأكثر؛ لاستلزامه الخروج عن قواعد الحكمة في الخطاب، بخلاف التقييد فقد اختلفوا فيه، فذهب الشيخ عليه السلام كما في المطارح إلى عدم المانع من تقييد المطلق بالخصوصيات الكثيرة وإن استلزم ندرة الوجود أو قلته، ونسبه إلى عدم الخلاف^(٣).

ولعل السر في ذلك يعود إلى طبيعة المطلق وطبيعة العام، فإن تخصيص العام استثناء في الأفراد، ولا يصح على الحكيم أن يعمم حكمه ليشمل جميع أفراد العام ثم يخرج الأكثر ويبقي الأفراد القليلة؛ لأنه مخالف للطريقة العقلائية في الخطاب، وموجب لمزيد البيان بلا حاجة، وهو لغو.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٠؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٠-٢٩١؛

القوانين: ج ١، ص ٣٢٢؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٥٨.

(٢) انظر الإحكام: ج ٣، ص ٦.

(٣) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩١.

بينما يصح ذلك في المطلق؛ لأنه موضوع للطبيعة المهملة، ولا مانع من تقييد الطبيعة بالقيود العديدة بحيث تشمل فرداً واحداً من أفرادها، فكثرة التقييد لا توجب مخالفة للحكمة، ولا خروجاً عن الطريقة العقلانية للخطاب، بخلاف التخصيص، وخالف فيه بعض الأعلام المعاصرين كما في تقرير درسه، حيث ذهب إلى أن المطلقات قوانين وتقييدها بغير حد يخرجها عن القانونية، فالقول بعدم المنتهى للتقييد فيه تهافت^(١).

والظاهر خضوع التقييد إلى موازين الحكمة أيضاً؛ إذ لا ينبغي أن يكون بنحو يوجب الهجانة أو الخروج عن الحكمة؛ لأن المانع المذكور عقلي، والحكم العقلي لا يقبل الاستثناء، فإذا منع من تخصيص الأكثر في العام يمكن أن يمنع من تقييد المطلق، لا سيما في الإطلاق الشمولي الذي له حكم العام.

ولعل الشيخ رحمته الله لا يريد من ذلك أن لا ينتهى للتقييد ولو استلزم منافاة الحكمة، فكلامه ليس في الكبرى، بل في الصغرى، أي أن كثرة التقييد لا تستلزم منافاة الحكمة، وإليه نظر المستشكل، ولذا أدخل المسألة في جعل القانون، ولا ينبغي خروج التقييد عن مقتضى القانونية؛ بداهة أن خروجه عن ذلك موجب للخلف والخروج عن موازين الحكمة.

والحاصل: أن مخالفة الحكمة قانون عام يمنع من تخصيص الأكثر في العام، كما يمنع من تقييد الأكثر في المطلق، ففي أي مورد لزم من التقييد المحذور المذكور امتنع التقييد، ولعل هذا هو المتفق عليه بينهم.

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٤٨.

وأما جهات الاشتراك فعديدة:

ومنها: جواز تقييد الكتاب بالسنة وبالعكس.

ومنها: جواز تقييد السنة بالسنة.

ومنها: جواز تقييدها بالأدلة اللبية كالإجماع والعقل.

ومنها: أن استعمال اللفظ المطلق في غير المقيد حقيقة لا مجاز.

ومنها: جواز تقييد المطلق بالمفهوم المخالف والموافق.

ومنها: سراية إجمال المقيد إلى المطلق سواء نشأ الإجمال من المفهوم أو

المصداق، وسواء كان المقيد متصلاً أو منفصلاً.

ومنها: الدوران بين التقييد والنسخ، وقد عرفت أن هذه تجري في العام

والخاص، فكذلك تجري في المطلق والمقيد؛ لاتحاد الوجه فيهما؛ إذ لا فرق

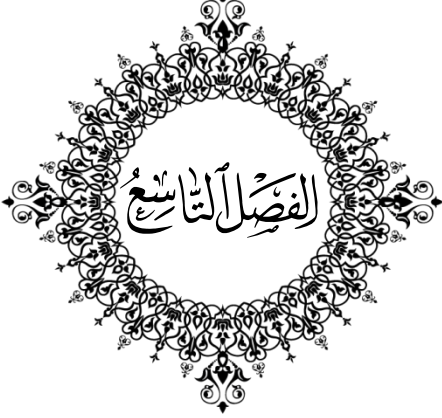
بين العام والمطلق من حيث السعة والشمول، سوى أن شمول العام

أفرادي وشمول المطلق أحوالي^(١).

(١) انتهى في يوم الأربعاء ٩ جمادى الثاني من عام ١٤٣٠ هـ كربلاء المقدسة.

في المجمل والمبيّن وطرق

معالجة الإجمال



وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: في معنى المجمل وأقسامه ومبادئه العامة

المبحث الثاني: أسباب الإجمال ومعالجته

التمهيد:

لم يبحث الأصوليون المتأخرون والمعاصرون كثيراً في المجمل والمبين، بل الملحوظ أنهم ذهبوا فيه إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: ذهب إلى الاقتصار والإيجاز جداً، واكتفى فيه بالتعريف، وذكر نبذة موجزة عن مصاديقه كما يظهر من صاحب المعالم^(١) والشيخ في المطارح^(٢) والآخوند في الكفاية^(٣) وجمع ممن تأخر عنهما قدست أسرارهم^(٤)، ولعله يعود لسببين:

أحدهما: اعتبار البحث في المجمل من شؤون الفقه والفقهاء لا الأصول والأصولي، لاسيما وأنه يعالج إجمال الأدلة في مقام الفتوى، فهو خارج موضوعاً عن علم الأصول؛ لأن نتائجه لا تشكل كبرى كلية تقع في طريق الاستنباط كما صرح به الميرزا النائيني^(٥) في تقريراته والمحقق العراقي^(٥) وغيرهما^(٦).

(١) المعالم: ص ٢١٢-٢١٣.

(٢) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٥، وما بعدها.

(٣) كفاية الأصول: ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٤) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٥٥.

(٥) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٥٥؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٨٣.

(٦) نتائج الأفكار: ج ٢، ص ٤٢٥؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٣٣٩؛ الأصول: ج ٥،

ص ٢٠٠؛ المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٣٧.

وثانيهما: إنكار وجود ثمرة عملية له باعتبار أن الأدلة المجملة غالباً ما يرجع فيها إلى القرائن الحالية أو المقالية لمعالجة إجمالها، فإن لم تكن يرجع إلى الأصول اللفظية العامة أو الأصول العملية، فالبحث في الإجمال يكون بلا محصل.

الاتجاه الثاني: أعرض عن التعرض لمباحث المجمل بالمرّة كالسيد الأستاذ والسيد الروحاني كما في تقريره رَبِّهِمَا^(١)، وقبلهما صاحب الهداية بِسْمِ اللَّهِ وهو يتوافق مع القول الأول من حيث النتيجة؛ لأن عدم بحثه لا بد وأن يعود إلى إنكار الثمرة أو إنكار الثمرة الأصولية فيه.

إلا أن الحق الذي يقتضيه التحقيق هو لزوم البحث فيه كالعام والخاص والمطلق والمقيد لسببين:

أحدهما: ثبوت الكثير من الثمرات العملية الفقهية والأصولية فيه كما ستعرف.

وثانيهما: اقتضاء المقام له، فإننا في المباحث الأصولية نكون في مقام التعليم والتعلم لا الإفتاء واستنباط الأحكام حتى يعرض عن المباحث التي لا ثمرة لها في الفقه؛ بداهة أن الطالب لدى دراسة علم الأصول ينبغي أن يمر على المباحث المتعلقة به والتي تعد من مسائله وأبحاثه، والملحوظ أنهم في الفقه لم يفصلوا في مباحث المجمل والمبين، بل عاجلوا الإجمال في كل

(١) الأصول: ج ٥، ص ٧٥؛ منتقى الأصول: ج ٣، ص ٤٧١؛ وانظر درر الفوائد: ج ١، ص ٢٣٧.

الفصل التاسع: في المجمل والمبيّن وطرق معالجة الإجمال ٢٠٣

مسألة فرعية بحسبها بحجة أنها من المسائل الأصولية، وفي الأصول
أعرضوا عن البحث في تفاصيلها بحجة أنها من مهام الفقيه لا الأصولي،
وبالتالي بقي البحث في المجمل ناقصاً ولم يحط الطالبون بتفاصيله.

ومن هنا سنفصل الكلام فيه بعض الشيء مكتفين بما يدخل في غرض
الفقيه والأصولي منها، وذلك في ضمن مبحثين:



المبحث الأول

في معنى المجمل وأقسامه

ومبادئه العامة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في معنى المجمل ومنشأ الإجمال

المطلب الثاني: في حقيقة الإجمال وشروطه وخصوصيته

المطلب الأول: في معنى المجمل ومنشأ الإجمال

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في معنى المجمل

المجمل في اللغة مأخوذ من جمل أي جمع. يقال: أجمل الشيء أي جمعه وذكره من غير تفصيل، يقال للحسن الوجه جميل لأنه جمع خصال الحسن^(١)، وأجملت في الكلام أي لم أبين تفاصيله، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾^(٢) أي مجتمعاً لا كما أنزل نجوماً مفترقة، ويقابل المجمل في اللغة المفصل.

وأما في اصطلاح الأصوليين والفقهاء فإن المجمل ما خفي المراد منه لفظاً كان أو فعلاً، فيكون مجمع الاحتمالات واختلاطها، والمبين خلافه. نعم بعضهم قسم المجمل إلى القول والفعل والترك^(٣).

بناء على أن الترك حقيقة مغايرة للفعل، فيدل على أن الإجمال أوسع مما ذكرنا، والملاحظ في كلماتهم وعملهم أنهم لم يتعرضوا إلى إجمال الفعل في

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٢٠٨، (جمل)؛ مفردات الراغب: ص ٢٠٣، (جمل)؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ٤٧٤، (المجمل)؛ المنجد في اللغة: ص ١٠٢، (جمل).

(٢) سورة الفرقان: الآية ٣٢.

(٣) انظر المعالم: ص ٢١٢؛ القوانين: ج ١، ص ٣٣٢؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٦.

مباحثهم الأصولية، وإنما اكتفوا ببعض الإشارات إليه، وأوكلوه إلى الفقه، وفي المقابل خصصوا البحث في الإجمال الواقع في الأدلة اللفظية، ولم يتعرضوا إلى الإجمال في الأدلة اللبية، ولعل الوجه فيه هو انتفاء الغموض فيها؛ إذ لا يتصور الإجمال في الإجماع أو السيرة أو دليل العقل؛ لأنها إن كانت موجودة كشفت عن المراد حتماً.

وفيه: ما لا يخفى؛ لأن هذا إن صح ففي مثل دليلي الإجماع والعقل إن كان للإجماع معقد؛ والدليل العقلي يوجب الجزم بالمعنى فلا يقبل احتمال الخلاف، إلا أنه لا يصح في مثل السيرة بنحوها والإجماع إن لم يكن له معقد؛ إذ ربما يقع الإجمال فيهما من حيث الحكم أو حدود الدلالة ما لم تكن قرينة على الخلاف، فمثلاً مما تعارف بين المسلمين وقامت عليه سيرة المتشرعة منهم أنهم لا يجعلون المرأة مؤذنة أو تالية للقرآن في المساجد والمحافل العامة، وهذه السيرة قديمة ومحرزة الاتصال بزمان المعصومين عليهم السلام إلا أنه قد يقال بإجمالها من حيث الحكم؛ إذ لا يعرف أن الوجه في ذلك هو أنهم يرون ذلك حراماً أم مكروهاً أم هو للإرشاد؛ لما قد يستلزم من الإضرار أو الخدشة بمكانة المرأة.

ومن هنا كان ينبغي التعرض للإجمال في الأدلة اللبية أيضاً ودراسة حدوده وكيفية معالجته.

الأمر الثاني: في منشأ الإجمال اللفظي

اكتفى أكثر الأصوليين بالبحث في الإجمال الواقع في اللفظ وقالوا إن الإجمال في الدليل اللفظي يقع من وجهين:

الأول: المفرد، بأن يكون اللفظ المفرد مجملاً غير معلوم الدلالة، وأسباب الإجمال في المفرد عديدة:

منها: الاشتراك، اللفظي كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) فإن القرء من أسماء الاضداد التي تطلق على الحيض والطهارة فيقع الإجمال في الآية بسبب عدم معرفة المراد من القرء فيها.

ومنها: الاشتراك في الاستعمال، كما لو استعمل اللفظ في معنى جديد غير المعنى اللغوي فيتردد في المراد منه عند الإطلاق، نظير الربا والصلاة والزكاة ونحوها فإنها أطلقت في الآيات والروايات على المعاني الشرعية أحياناً، وعلى معانيها اللغوية أخرى، فيكون الاستعمال المشترك سبباً للإجمال.

ومنها: الاشتراك في الهيئة مثل لفظ (المختار) إذ يتردد بين اسم الفاعل واسم المفعول، والفعل (تضرب) حيث يشترك بين المذكر المخاطب والمؤنثة الغائبة.

ومنها: غرابة اللفظ وغموضه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾^(٢) إذا لا يعلم المراد من الهلوع.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٧.

(٢) سورة المعارج: الآية ١٩.

والثاني: المركب، أي الجملة وإجمالها يوجب الإخلاق بالظهور أو خفاء المراد منها، ومنشأ الإجمال فيها يعود لوجوه عديدة أيضاً:

منها: السياق، بأن يقع اللفظ في سياق خاص يوجب الإجمال كقول عقيل في رد معاوية: ((أمرني معاوية بلعن علياً عليه السلام ألا فالعنوه))^(١) وقول البعض حينما سئل على الخليفة بعد النبي صلى الله عليه وآله فقال: ((من بنته في بيته))^(٢) فإن مرجع الضمير في الجملتين يحتمل شخصين لا واحداً فيسبب الإجمال، ونلاحظ أن الإجمال هنا لم ينشأ من المفردات بل من اقتران الكلام وسياقه، ومثله وقوع الأمر عقيب الحظر حيث يحتمل الوجوب والإباحة.

ومنها: تعدد احتمال مرجع الضمير كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾^(٣) فإن مرجع الضمير يحتمل أن يكون الزوج باعتبار أن الطلاق قبل الدخول يوجب على المرأة أن ترجع نصف المهر إليه فله أن يعفو عنه.

هذا فيما إذا كانت قد قبضت المهر، ويحتمل أن يكون ولي المرأة فله أن يعفو عن النصف الذي في ذمة الزوج في صورة عدم قبضه.

ومنها: الحذف الواقع في الكلام كما في قولهم صلى الله عليه وآله: ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾^(٤) فإنه يتردد في خبر ((لا)) بين الصحة والكمال، ولكل منهما حكم يغاير الآخر.

(١) العقد الفريد: ج ٤، ص ٢٩؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٧.

(٢) انظر رياض الجنة: ج ١، ص ١٥٨؛ سير أعلام النبلاء: ج ٢١، ص ٣٧١.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

(٤) الفقيه: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٠؛ التهذيب: ج ١،

ص ٥٠، ح ١٤٤؛ ج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٥.

ومنها: الاتصال بما يصلح أن يكون قرينة مانعة من الظهور كالمروي عن رسول الله ﷺ: ﴿أسبغوا الوضوء ويل للأعقاب من النار﴾^(١) بناء على عدم الإدراج فيه^(٢) فإن سياق الحديث في الوضوء يوجب ظهور العقب في مؤخر القدم كما هو معناه اللغوي^(٣)، فيفيد وجوب غسل الأعقاب، إلا أن إطلاق الأعقاب عرفاً ينصرف إلى الأولاد وهو المعنى الثاني للعقب^(٤)، ويشهد له التهديد بالويل الذي يختص بتهديد الإنسان، فيفيد ظهور الحديث في إلزام الآباء بتربية أولادهم حذراً عليهم من النار، فيتعارض الظهوران بسبب وجود ما يصلح للقرينة فيمنع من الظهور السياقي في الوضوء، وبالنتيجة فإن تعارض الاحتمالين يوجب إجمال الدلالة.

ومنها: الاتصال بلفظ مجمل يسري إجماله إلى غيره على ما عرفت تفصيله في بحث العام والخاص كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْدِينُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^(٥) فإن ما ظهر من الزينة يحتمل معاني:

(١) انظر علوم الحديث ومصطلحه: ص ٢٦٢؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ١١٨، ح ٣٩؛ السنن الكبرى: ج ١، ص ٦٩؛ مسند أبي داود: ص ٣٠٢؛ تفسير ابن كثير: ج ٢، ص ٢٨؛ أضواء البيان: ج ١، ص ٣٣٥.

(٢) فقد ذهب جماعة وهو الحق إلى وقوع الإدراج فيه؛ لأن صدر الحديث ليس من كلام المعصوم ﷺ بل من كلام الراوي؛ انظر علوم الحديث ومصطلحه: ص ١٠٤؛ أسباب اختلاف الحديث: ص ١٠٣-١٠٤.

(٣) لسان العرب: ج ٩، ص ٢٩٩، (عقب).

(٤) المصدر السابق.

(٥) سورة النور: الآية ٣١.

أحدها: مواضع الزينة من البدن كالعنق والصدر والمعصم والساق؛ إذ يجوز للمرأة إظهار حليها وزينتها إذا سترت مواضع البدن منها كما يحل النظر إليها كما في المجمع^(١).

وثانيها: أدوات الزينة، وقد استثنى منها الخاتم والكحل على قول، ونلاحظ أن إجمال المراد مما ظهر من الزينة يوجب إجمال المراد من النهي في الآية المباركة.

ومن هذا القبيل إجمال الخاص فإنه يسري إلى العام ويمنع من ظهوره، أو المراد منه على ما عرفته في بحث العام والخاص كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى﴾^(٢) فإن ما يتلى مجمل؛ لأنه غير معلوم الدلالة، ويحل بدلالة العام، ويمنع من التمسك به والحكم بحلية أكل الأنعام قبل البيان.

والخلاصة: أن إجمال الخطاب الشرعي يرجع إما إلى إجمال المفردات فيه أو إلى إجمال الجملة، ومهما كان منشأ الإجمال فإنه لا يجوز العمل بالمجمل ما لم يأت البيان ويوضح المراد؛ لأن الضابطة في حجية الدلالة اللفظية هي الظهور، فما لم يكن الكلام ظاهراً في المعنى لا يكون حجة، ولا يصح التمسك به في مقام التنجيز والإعذار، ومن هنا يجب الفحص عن البيان عند الابتلاء بالأدلة المجملة.

(١) مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٤١، تفسير الآية المزبورة.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

الأمر الثالث: في أقسام الإجمال

يمكن تقسيم الإجمال من أكثر من جهة، فقد قسمه بعضهم بالإجمال في الوضع، وينشأ من الجهل بالوضع اللغوي للفظ، كما هو الحال بالنسبة للجاهلين باللغة كالمهندي بالنسبة إلى اللغة العربية، أو الجاهلين بالمفردة اللغوية من أهل اللغة العربية نفسها، ويمكن رفعه بالرجوع إلى اللغة.

والإجمال في المراد ويتحقق عند العالمين باللغة، فإنهم يعلمون بدلالة اللفظ على المعنى إلا أنهم قد يجهلون قصد المتكلم؛ لاحتفاف الكلام بقرينة صارفة عن المدلول الأصلي للفظ، كما عرفت في مثال وقوع الأمر عقيب الحظر.

والإجمال في الدلالة، وقال: إن الإجمال والبيان على القسمين الأولين من المعاني الإضافية؛ لأنها يرجعان إلى العلم والجهل، فيكون اللفظ مجملاً عند العالم مبيناً عند الجاهل، بينما القسم الثالث منها فهو حقيقي؛ لأنه ينشأ من قصور اللفظ في الدلالة. إما لإبهام معناه كما في النكرات. إما لأنها موضوعة للفرد المردد أو لتعدد الوضع فيها، ولذا يكون هذا الإجمال ذاتي للفظ، ولا يرتفع ببيان المراد ومعرفته من الخارج^(١)، إلا أن جميع الأقسام من حيث الحكم مشتركة؛ إذ يجب ترك المجمل بعد الفحص عن البيان وعدم العثور عليه والرجوع إلى الأصول اللفظية أو العملية في مقام العمل.

(١) الأصول في علم الأصول: ص ١٩٩.

ونلاحظ أن هذا التقسيم يرجع إل لحاظ اللفظ ودلالته، وفي تسمية المجهول وضعاً بالمجمل محل نظر؛ لما ستعرفه في شروط الإجمال، كما أن الفرق بين القسم الثالث والأول غير ظاهر، ولعل من هنا ورد تقسيم آخر أشار إليه الشيخ عليه السلام كما في المطارح^(١)، وذكره السيد الخوئي عليه السلام كما في تقريراته^(٢)، وتبعه فيه بعض تلامذته^(٣)، وقد لاحظ فيه واقع الدلالة، فقسم المجمل إلى قسمين هما المجمل الحقيقي والمجمل الحكمي.

قال: المجمل تارة يكون حقيقياً وأخرى يكون حكماً، ونقصد بالأول ما كان اللفظ غير ظاهر في المراد الاستعمالي، ونقصد بالثاني ما يكون إجماله حكماً لا حقيقياً، بمعنى أنه ظاهر في المراد الاستعمالي ولكن المراد الجدي منه غير معلوم.

ثم إنه قسم الإجمال الحقيقي إلى قسمين:

أحدهما: الإجمال بالذات كاللفظ المشترك.

وثانيهما: الإجمال بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقرينة، فإنه يوجب إجمال وعدم انعقاد الظهور له، ولم يمثل له بمثال، ولعله اتكالا على وضوحه، ويمكن التمثيل له بقولهم: ﴿وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا﴾^(٤) فإن لفظ الرواة يصلح أن يكون قرينة على أن الرجوع

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٧.

(٢) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٥٥.

(٣) المباحث الأصولية: ج ٦، ص ٦٣٦.

(٤) المحاسن: ج ١، ص ١؛ شرح أصول الكافي: ج ١٠، ص ٩٩، الهامش.

مختص بالراوي فلا يشمل الفقيه، ومن هنا وقع الخلاف بينهم في أن مثل هذا الحديث يدل على رجوع الجاهل إلى العالم في الأحكام أم في الرواية.

وأما الإجمال الحكمي فقد مثل له بالعام المخصص بالدليل المنفصل الذي يدور أمره بين المتباينين، كما إذا ورد: (أكرم كل عالم) ثم ورد: (لا تكرم زيدا العالم) وتردد زيد العالم بين شخصين، فإن المخصص من هذه الناحية يكون مجملاً، فيسري إجماله إلى العام حكماً لا حقيقة؛ لفرض أن العام ظاهر في العموم، وأما الإجمال فقد نشأ من جهة الشك في المراد الجدي له، ولذا يعامل معاملة المجمل أيضاً^(١)، ومثل له تلميذه بالمخصص المتصل المجمل فإن إجماله يسري إلى العام^(٢)، وفيه نظر بيّن؛ لاتفاقهم على أن المخصص المتصل يمنع من انعقاد الظهور في العام، ويوجب انصراف معناه إلى مؤدى المخصص، ولذا قالوا إن المخصص المتصل يخل بالظهور. أما المنفصل فيخل بالحجية.

ويرد على هذا التقسيم أنه بعيد عن غرض الفقيه والأصولي بعض الشيء؛ لأن ما يهمهما هو البحث في إجمال الدليل الشرعي ووجوه رفعه لأجل استنباط الأحكام الشرعية، والتقسيم المذكور أشار إلى جهات الإجمال بنحو كلي لا تفصيلي، وهو يشمل ما يقع في الدليل وغيره. هذا فضلاً عن أنه غير مستوعب لما يواجهه الفقيه من الأدلة المجملة، بل لم يعرف وجه الفرق بين الإجمال الحقيقي والإجمال الحكمي فتأمل.

(١) المحاضرات: ج٤٦، ص٥٥٥.

(٢) المباحث الأصولية: ج٦، ص٦٣٦.

ومن هنا يمكن تقسيم الإجمال تقسيماً استقرائياً ناشئاً من الوقوع الخارجي للأدلة الشرعية يقترب من مهمة الفقيه والأصولي أكثر، فنقول: إن الإجمال في الأدلة يقع على أنحاء عديدة عمدتها خمسة:

الأول: الإجمال في الدليل، كما لو كان الشارع في مقام بيان أصل الحكم وليس في مقام بيان تفاصيله، وهو ما قد يعبر عنه بالإهمال كما في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾^(١) فإن الآية في مقام بيان حلية الأكل والشرب وليست في مقام بيان ما هو المأكول والمشروب، ومثله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ لَا يَسْخَرُ مِنْهَا كُفْرًا وَلَا يُكْفَرُ بِهَا مُشْرِكًا﴾^(٢).

الثاني: الإجمال في اللفظ، نظير المشترك اللفظي على ما عرفته في مثل (القرء) في آية الطلاق.

والثالث: الإجمال في موضوع الحكم الشرعي، وإجماله ينشأ تارة من جهة الشك في المفهوم، وتارة من جهة الشك في المصداق، فمن الأول التردد الحاصل في مفهوم الفسق وأنه يتحقق بارتكاب الكبيرة فقط أم يتحقق بارتكاب الصغيرة أيضاً، ولذا يقع التردد في جواز الصلاة خلف مرتكب الصغيرة وعدمه مثلاً بسبب إجمال المفهوم.

ومن الثاني التردد الحاصل في انطباق المعنى على بعض المصاديق كإسقاط النطفة، فإنه يتردد في أنه من مصاديق قتل النفس المحترمة فيوجب الحرمة والدية أم لا.

(١) سورة الأعراف: الآية ٣١.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

والرابع: الإجمال في الحكم الشرعي بسبب الشك في المراد، كما في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١) فإنه لا يعلم أن المراد منه جميع المشركين أم المحاربون منهم فقط، ونلاحظ هنا أن المفردة لا إجمال فيها لا من حيث المفهوم ولا من حيث المصداق، وإنما وقع الشك في الحكم، وأن وجوب القتل تعلق بجميع مصاديق المشركين أم ببعضهم.

والخامس: الإجمال في الواقعة، وهو يقع غالباً عند تعارض الأدلة، كالتعارض الواقع بين مدلول قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢) ومدلول قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾^(٣) أو التعارض الواقع بين مدلول صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام: ﴿إِنْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرَمٌ فَأَبْطَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نِكَاحَهُ﴾^(٤) ومدلول ما روي: ﴿أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ﴾^(٥) فإنه في بدو النظر يقع الإجمال في الواقعة؛ لوقوع التردد في أن نكاح المحرم صحيح أم باطل.

(١) سورة التوبة: الآية ٥.

(٢) سورة الحجر: الآيتان ٩٢-٩٣.

(٣) سورة الرحمن: الآية ٣٩.

(٤) الوسائل: ج ١٢، الباب ١٤ من أبواب ترك الإحرام، ص ٤٣٧، ح ٤.

(٥) مسند أحمد: ج ١، ص ٢٤٥، وفيه: ((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ ... وَهُمَا

مُحْرَمَانِ))؛ صحيح البخاري: ج ٢، ص ٢١٤.

والحاصل: أن الإجمال الواقع في الأدلة على أقسام عديدة، وفي جميعها لا يمكن العمل بالمجمل من دون رفع الإجمال بواسطة القرائن المتصلة والمنفصلة ضمن طرق ستعرض إليها فيما يأتي وإن كان تسميتها بالأقسام محل نظر إلا بوجه من المسامحة، لوضوح أنها منشأ للإجمال وليست أقساماً له. هذا ولا يخفى أنه يمكن إرجاع جميع صور الإجمال المذكورة إلى صورة واحدة وهي الجهل بالمراد، فإن مآل الجميع إليه، كما أنه يتوافق مع معنى الإجمال حيث عرف بما خفي المراد منه، بل هو ما يتوافق مع غرض الأصولي؛ لأن مهمته تحصيل الحجة في مقام التنجيز والإعذار، ومرجع الحجية إرادة المولى، والمراد في الأدلة اللفظية هو فهم هذه الإرادة وتحصيلها بواسطة الظهور أو القرائن العقلية، والمجمل حيث إنه لا يكشف عن المراد لا يمكن العمل به من أي طريق حصل، فتدبر.

المطلب الثاني: في حقيقة الإجمال وشروطه وخصوصيته

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في حقيقة الإجمال

اختلفوا في أن الإجمال وصف للفظ أم للمعنى على قولين:

القول الأول: أنه وصف للمعنى نسب إلى الشيخ عليه السلام ^(١)، ولعله ظاهر بعض الكلمات في المطارح ^(٢)؛ إذ أرجع الغموض وعدم اتضاح المعنى إلى المراد لا الدلالة، وهو يتوافق مع مسلك من جعل مدار البحث في الإجمال على فهم المراد، فعرفه بما خفي المراد منه أو جهل ونحو ذلك من تعاريف ^(٣).

وعليه يتضح وجه الإجمال الواقع في الجمل بسبب السياق، أو الإجمال الواقع في العام بسبب إجمال الخاص ونحوها، كما يتضح وجه الإجمال الواقع في الأفعال، والإجمال لا يتحقق - على هذا المسلك - إلا عند العالمين بالوضع اللغوي؛ لأن الجاهل بالوضع لا يفهم المعنى حتى يلحظ المعنى المراد.

(١) انظر منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٧١.

(٢) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٦.

(٣) انظر المعالم: ص ٢١٢؛ المختصر (لابن الحاجب): ج ٣، ص ٣٧٧؛ نهاية الوصول:

ج ٢، ص ٣٩٧.

القول الثاني: أنه وصف للفظ، وهو ظاهر كلمات صاحب الكفاية عليه السلام ^(١)، وعليه جماعة من المتقدمين والمتأخرين ^(٢)، بل والمعاصرين ^(٣)، ولعله المشهور، ففي نهاية الوصول قسم الدليل الشرعي إلى اللفظ والفعل، ثم قال: اللفظ إما أن يكون مجملاً أو لا، وجعل مدار البحث في إجمال اللفظ على الاستعمال ^(٤)، وبعض الجمهور عرّفه بأنه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء ^(٥)، وفي الكفاية وصف الكلام بالإجمال والبيان ^(٦)، ولازمه وقوع الإجمال في الجمل، ويخذه الاتفاق على وقوع الإجمال في المفردات بسبب الجهل بالوضع أو الاستعمال كالمشترك بأحكامه.

ويظهر الفرق بين القولين في المبيّن، فإنه على القول الأول يشمل كل معلوم المراد وإن لم يكن ظاهراً في المعنى، كاستعمال الخاص في مورد العام كقوله تعالى في مخاطبة نساء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ ^(٧) فإنه يقصد به كل النساء، وبالعكس كقوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٢) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ٢٧٠، ح ٢٧٢؛ بداية الوصول: ج ٤، ص ٣٤٣.

(٣) انظر نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٨٣؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ٥١١.

(٤) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٩٧-٣٩٨.

(٥) الإحكام: ج ٣، ص ٦؛ المستصفي: ج ٢، ص ٢٨.

(٦) كفاية الأصول: ص ٢٥٢.

(٧) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

ذِكْرِ اللَّهِ^(١) فإنه يشمل الرجال لا النساء، فكل ما فهم المراد منه بواسطة القرائن هو مبين، والمجمل هو كل ما لم يعلم المراد منه وإن كان له ظهور، بخلاف القول الثاني فإن المبيّن عنده هو كل ما له ظهور وإن علم بعدم إرادته، مثل العام الذي، دخل عليه مخصص منفصل مجمل فإنه مبين عنده مع العلم بعدم إرادته، وفيه أنه يخالف الاتفاق في موارد عديدة:

ومنها: الاتفاق على أن الإجمال يقع في الأفعال.

ومنها: الاتفاق على أن الإجمال يقع في المعاني الشرعية بسبب الشبهة في المفهوم، كالغناء وكثير السفر والغيبة ونحوها من عناوين فقهية مهمة يرجع البحث فيها إلى المعنى لا إلى اللفظ؛ لظهور اللفظ في المعنى، والإجمال واقع في حدود معناه، ولذا عد الفقهاء جملة منها في المجملات.

والأقوى هو القول الأول؛ لما عرفت في بحث العام والخاص والمطلق والمقيد من أن الخصوصيات في دلالة الألفاظ على المعاني تعود للمعاني، وهي التي تدخل في غرض الشرع، ويهم الأصولي والفقيه معرفتها. أما الألفاظ فهي جسور للمعاني، وإنما قد يتصف اللفظ بصفة العموم أو الإجمال بسبب ظهور معناه أو غموضه، ولذا قالوا بوقوع الإجمال في الجمل بسبب اختفاء القرائن غير اللفظية وإن لم يكن إجمال في اللفظ.

فإن الإجمال أولاً وبالذات يقع في فهم المعنى المراد، وثانياً وبالعرض يتصف به اللفظ بسبب عدم فهم المعنى.

(١) سورة الجمعة: الآية ٩.

ولعل هذا هو مراد القائلين بأن الإجمال من أوصاف اللفظ؛ لوضوح أن التنجيز والإعذار يدوران مدار المعاني لا الألفاظ.

الأمر الثاني: في شروط الإجمال

اتضح مما تقدم أن الإجمال لا يتحقق موضوعاً إلا بشروط:

الأول: أن يكون المتكلم جاداً في البيان ومريداً له، فيخرج منه الإجمال الهزلي أو التمثيلي لأجل التعليم ونحو ذلك، وهو ظاهر.

الثاني: العلم بالوضع أو الاستعمال، فالكلام العربي لا يعد مجملاً عند من لا يعرف اللغة العربية؛ لأنه لا يعرف المعنى حتى يتصف بإجمال أو بيان، كما أن المصطلحات المستعملة في كل علم وفن لا تعد جملة عند غير العارفين بها، كاصطلاحات الأطباء عند غيرهم، واصطلاحات الفقهاء والأصوليين عند غيرهم.

والثالث: الفحص عن المعنى المراد وعدم العثور على ما يرفع الغموض؛ بداهة أن العثور على القرائن المبينة للمعنى ترفع الإجمال، وتنفي وجوده، وإلا لزم أن تكون أكثر الأدلة الشرعية جملة، فتأمل.

الأمر الثالث: في خصوصيات الإجمال

للإجمال خصوصيات عديدة بعضها يتعلق بحقيقته الماهوية وبعضها بحجيته والعمل به. بقيت خصوصيتان هامتان ينبغي التعرض لهما، إحداهما تتعلق بحقيقة معناه من حيث الثبات والتغير، والأخرى تتعلق بحقيقة بحثه وكونه من مباحث علم الأصول وعدمه. نستعرضها على التوالي:

أولاً: هل الإجمال وصف ثابت أم إضافي؟

ظاهر جماعة أن الإجمال من الأوصاف الإضافية؛ لذا يدور مدار العلم بالوضع أو بموارد الاستعمال، وكذا المبين، بل جزم صاحب الكفاية رحمته بذلك وقال: لا يخفى أنها وصفان إضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه، ومبيناً لدى الآخر^(١)، ويؤكد الوجدان، فإن الضابطة في وصف المجمل والمبين هو الظهور الشخصي، وخالفه في ذلك جماعة^(٢) فقالوا بأن الإجمال من الأوصاف الحقيقية الواقعية التي لا تختلف بحسب الأشخاص، فإن اللفظ إذا ألقى إلى أهل العرف وعرفوا منه معناه ولم يتحيروا في المراد منه كان مبيناً وإن كان الشخص يجهل معناه بسبب الجهل بالوضع أو تصادم القرائن، وبخلافه المجمل، فالمعيار في البيان والإجمال على هذا القول هو العرف والظهور النوعي.

وقد أشكلوا على ما أفاده صاحب الكفاية رحمته بإشكالين نقضي وحلي.

أما النقضي فمن وجهين:

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٣؛ وانظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٩٦؛ نهاية الأفكار:

ج ٢، ص ٥٨٤.

(٢) المحاضرات: ج ٤٦، ص ٥٥٦؛ عناية الأصول: ج ٢، ص ٣٩٩؛ المباحث

الأصولية: ج ٦، ص ٦٣٦.

أحدهما: أنه مناف لما أفاده في مستهل بحثه من أن المناط في اللفظ المجمل ما لا يكون قابلاً للمعنى بحسب المتفاهم العرفي^(١)، وهذا يدل على أن اللفظ واقع محفوظ ونظر الأشخاص طريق إليه^(٢).

وثانيهما: بعمل الفقهاء وأهل اللسان، فإنه كثيراً ما يقع البحث بينهم في لفظ وأنه مجمل أم ظاهر، فبعضهم يدعي الأول وبعضهم يدعي الثاني، ولو كان الإجمال أمراً نسبياً لم يكن وجه لهذا الخلاف، بل يرجع كل منهم إلى وجدانه ويرتفع الإشكال، فوقع الخلاف يكشف عن وجود معنى حقيقي واحد الكل يدعيه.

وأما الإشكال الحلي فمن جهة أنه يستلزم إبطال اللغات وإلغاءها وانتفاء الضوابط اللغوية، كما أنه مناف لحكمة الوضع. هذا فضلاً عن منافاته للاتفاق على أن المعيار في حجية الظهور هو الظهور النوعي الذي يستند إلى العرف العام لا فهم الأشخاص.

ومن هنا فصل بعض الأعلام بين الألفاظ كما في تقارير درسه فقال -بتوضيح منا- بأن من الألفاظ ما هو مبين فهو ظاهر أو نص في معناه، مثل: (الطهارة والدم) ومنها ما هو مجمل بأصل الوضع كالألفاظ المشتركة مثل: (قرء) وقد يكون لفظاً مبيناً بالإضافة إلى شخص ومجماً بالإضافة إلى غيره كلفظ: (الكر) حيث إنه ليس بمجمل عند ابن أبي عمير الذي سأل

(١) كفاية الأصول: ص ٢٥٣.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٥٠٣.

الإمام عليه السلام عنهن وأجابه بأنه ألف ومثتا رطل^(١)، لكنه بالنسبة إلينا مجمل^(٢)، ولا يخفى ما فيه؛ لأن الحكم بالإجمال والبيان لا بد وأن يلحظ إما بالقياس إلى العرف النوعي أو الشخصي ولا ثالث لهما، وهذا القول لاحظ النوعي في الأول والثاني، ولاحظ الشخصي في الثالث وهو من التهافت، ولعل التحقيق يقتضي القول بصحة مسلك صاحب الكفاية عليه السلام مع بعض التقويم، وبيانه يتوقف على تقديم مقدمة.

وخلاصتها: أن إجمال الكلام يقع على نحوين:

الأول: ما يقع في كلمات الشارع الحكيم.

والثاني: ما يقع في كلمات العقلاء وكل واحد منهما تارة يتصور وقوعه في عالم الثبوت والواقع، وتارة في عالم الإثبات، والظاهر أنه لا يتصور وقوع الإجمال في كلام الشارع في عالم الثبوت؛ لأنه محيط علماً بالأشياء، فلا يستعمل لفظاً إلا ويريد تمام معناه حتى وإن كان في مقام بيان أصل الحكم لا في مقام التفاصيل؛ بداهة أن التفاصيل لا تغيب عن علمه وإن لم يبينها للعباد.

فلا يتصور إجمال في مراد المولى ثبوتاً، وإنما يتصور وقوعه إثباتاً؛ لأن المولى يعبر عن مراده بالألفاظ فيقع فيها الإجمال من جهة الاشتراك والقصور الدلالي عن تمام المراد، أو من جهة جهل المكلف وقصوره.

(١) الوسائل: ج ١، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٦٧، ح ٤١٦.

(٢) انظر تحقيق الأصول: ج ٤، ص ٤٥٤.

بخلاف كلمات العقلاء فإنه يمكن أن يتصور فيها الإجمال ثبوتاً، بل قد يقع ذلك منهم في الخارج، كما في مثل الوصايا والعتق والطلاق، فإنه إذا أوصى الميت بأن يعطى شيء من ماله للفقراء ولم يحدد في نفسه مقداراً معيناً من المال كان المقصود مجملاً بحسب الواقع، وإذا قال: إحدى زوجاتي طالق ولم يحدد أيّاً منهما كان كذلك.

والخلاصة: أن وقوع الإجمال في كلمات الشرع الحكيم مختص بعالم الإثبات لا الثبوت، فلذا يمكن أن يكون لفظ ما مجملاً عند شخص ومبيناً عند آخر؛ لأن الإجمال والبيان يرجعان إلى الظهور، وهو من الحقائق الوجدانية الحاصلة في النفس. نعم إذا حصل ظهور للفظ في معنى عند شخص فإنه لا يكتفي بحصوله عنده، بل يرى نفسه مرآة للفهم العرفي العام، فيجد في وجدانه أن ما حصل لديه من الظهور يحصل أيضاً عند غيره من سائر العالمين باللغة، فيكون الظهور الشخصي طريقاً إلى الظهور النوعي فلا يرد عليه النقض والحل بأن الضابطة في فهم مداليل الألفاظ الظهور النوعي لا الشخصي.

ولذا اتفقت كلمة الفقهاء والأصوليين على حجية الظهور، وصرحوا بأن المرجع فيه إلى الوجدان، وغالباً ما يقولون في مقام الاحتجاج بأن دعوى الظهور عهدتها على مدعيها، وبه ينقطع الكلام بينهم نقضاً أو إبراماً.

ولعل هذا هو الذي أراده صاحب الكفاية عليه السلام، إلا أن عبارته لم تستوف مضمونه.

والنتيجة: أن البحث في أن الإجمال من الأوصاف الحقيقية أم الإضافية ينبغي أن يختص بعالم الإثبات في كلمات الشرع، وأما ثبوتاً فلا إجمال في كلامه. نعم الإجمال يجري في عالم الثبوت في كلمات العقلاء، وحيث إن الذي يهـم الأصولي هو الأول ينبغي حصر الكلام فيه، ولا شك في أن الإجمال في عالم الإثبات أمر نسبي لا حقيقي.

بداهة أن المقصود الأولي للأصولي هو فهم مراد الشارع، وهذا يتوقف على تحصيل الظهور، وهذا الآخر قد يختلف من شخص لآخر بحسب القرائن التي ربما يعلم بها شخص ويجهلها آخر أو لا يلتفت إليها، ويمكن أن نعصد هذا بشواهد:

أحدها: في الآيات المباركة التي تعلق الحكم فيها بالأعيان، نظير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١) و: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٢) ونحوهما. ذهب جمع إلى الإجمال؛ لأن الفعل الذي حرمه الشرع ويتعلق بالأمر مجمل؛ إذ يحتمل أكثر من معنى كالنظر واللمس والتقبيل والجماع، وهكذا الكلام في حلية البهيمة؛ إذ يحتمل الأكل والبيع والامتلاك ونحوها، وذهب جمع إلى العدم؛ لأنهم نظروا إلى وجود قرينة محتفة بها وهي مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ظهورها في أحد المعاني كالوطني في الآية الأولى، والأكل في الأخرى، فلذا أنكروا وقوع الإجمال فيهما، وحملوهما على المعنى الذي توجهه القرينة.

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

ثانيها: في الروايات التي يكون الخبر فيها مقدراً مثل قولهم **صَلَاةٌ إِلَّا بِطَهْرٍ**: ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾^(١) و: ﴿إلا بفاتحة الكتاب﴾^(٢) ونحوهما.

فإن دعوى وقوع الإجمال فيها وعدمه مبنية على مسألة أصولية وهي أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أم للأعم، فمن التزم بوضعها للأعم يلتزم هنا بإجمال هذه الروايات؛ لأن الخبر المقدر يحتمل أكثر من معنى كالصحة والكمال، وحيث لا قرينة توجب تعيين أحد المعنيين يكون الكلام مجملاً.

وأما من يلتزم بوضعها للصحيح يلتزم بظهورها هنا، وينفي الإجمال؛ لظهور الخبر في الصحيح؛ لأن غير الصحيح ليس بصلاة حقيقة حتى تنفيه الرواية.

ثالثها: الأدلة التي تجمع مع غيرها فيرتفع الإجمال، كما في قطع يد السارق المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣) فقد اختلفوا في المراد من اليد فيها، وذهب كل مذهباً، إلا أن الذي أجمعت عليه الطائفة هو أن تقطع من أصول الأصابع ويترك الإبهام والكف^(٤)، وقد علموا المراد بواسطة آية المساجد^(٥)، وحديث النبي ﷺ كما في رواية

(١) الفقيه: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٠؛ التهذيب: ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤؛ ج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٥.

(٢) الفقيه: ج ١، ص ٣٩٣، الهامش؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ١٩٦، ح ٢؛ ج ٢، ص ٢١٨، ح ١٣.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٤) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٣٣١، تفسير الآية المزبورة.

(٥) سورة الجن: الآية ١٨.

الجواد عليه السلام حينما سأله المعتصم العباسي عن ذلك، وأجابه بما ذكر. قال له: وما الحجة في ذلك؟

قال: ﴿قول رسول الله صلى الله عليه وآله: السجود على سبعة أعضاء: الوجه واليدين والركبتين والرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسوع - طرف الزند الذي يلي الخنصر - أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾^(١) يعني به هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها: ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾^(٢) وما كان لله لم يقطع عليه السلام.^(٣)

وواضح من هذا الرواية أن رفع الإجمال لم ينشأ من الظهور الأولي، بل من الجمع بين الأدلة.

ونلاحظ من الشواهد أن الكلام يختلف من شخص لآخر ومن حالة لأخرى، فربما يكون مجملاً عند شخص بسبب فقدانه للقرينة أو عدم التفاته إليها فلا يتحقق لديه ظهور في معنى، وربما يكون مبيناً عند آخر بسبب وجدانه ذلك أو بسبب التفاته إلى القرينة أو قدرته على الجمع بين الأدلة. هذا كله في مقام التنجيز والإعذار الذي تدور عليه رحى الاستنباط، وهو ما يشهد له الوجدان الفقهي وطريقة الفقهاء وإن لم يكن إجمال في عالم الثبوت، وربما في الأوضاع اللغوية.

(١) سورة الجن: الآية ١٨.

(٢) سورة الجن: الآية ١٨.

(٣) انظر تفسير العياشي: ج ١، ص ٣١٩، ح ١٠٩، تفسير سورة المائدة.

ثانياً: هل البحث في الإجمال فقهي أم أصولي؟

أعرض جماعة من الأصوليين عن البحث في الإجمال، واختصر البحث فيه جماعة، وظاهرهم اعتباره من المباحث الفقهية لا الأصولية، بل هو ما صرح به غير واحد^(١).

وأنكر أن تكون نتائجه كبريات كلية تقع في طريق الاستنباط، وهو منقوض بالكثير من مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ ونحوها، فإنه يمكن أن يورد عليها بهذا الإيراد.

بل الظاهر من طريقة الأصوليين والفقهاء إدراج البحث في الإجمال والتبيين ضمن المسائل الأصولية، وعدم تعرضهم له في مباحث الفقه؛ لأنهم يعدونها من مسائل الأصول وهو الصواب، ودعوى أن نتائجه ليست كبريات كلية مخدوشة؛ لوجود أكثر من نتيجة كلية له تقع في طريق الاستنباط، وتتصف بالقاعدة العامة السارية في جميع أبواب الفقه، ويمكن الإشارة إلى بعضها:

الأولى: الصيغة الواقعة في الجمل الخبرية الداخلة عليها (لا) النافية للجنس مثل: ﴿لا صلاة إلا بطهور﴾^(٢) و: ﴿لا صيام لمن لا يبيت النية من

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٥٥؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٨٣.

(٢) المحاسن: ج ١، ص ٧٨، ح ١؛ الدعائم: ج ١، ص ١٠٠؛ الفقه: ج ١، ص ٥٨، ح ١٢٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٠؛ التهذيب: ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤؛ ج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٥.

الفصل التاسع: في المجمل والميّن وطرق معالجة الإجمال ٢٣١

الليل^(١) و: ﴿لا نكاح إلا بولي﴾^(٢) ونحوها، وهي من الصيغ الواقعة كثيراً في أدلة الاحكام، وقد وردت في معان عديدة:

منها: نفي الذات، فيكون مفاد (لا) مفاد النفي المطلق، فتقوم مقام لفظ العدم، مثل: (لا رجل في الدار) لدى الإخبار عن عدم وجوده فيها.

ومنها: نفي وصف الذات، فتكون الذات موجودة والوصف معدوماً كما في قولهم: ﴿لا صغيرة مع الإصرار﴾^(٣) فإن المنفي هو وصف الصغر للإخبار عن تبدل عنوان الصغيرة بالكبيرة.

ومنها: نفي الصحة والمشروعية؛ للإخبار عن عدم تعلق طلب الشارع بها كقولهم ﷺ: ﴿لا جماعة في نافلة﴾^(٤)، فإنه أولاً وبالذات دال على عدم مشروعية صلاة الجماعة في النوافل، وإن كان دالاً بالملازمة العقلية على بطلان الصلاة، بل نفي وجودها بناء على الصحيح.

(١) البحار: ج ٨٠، ص ٩٠، أقول، وفيه: ﴿لا صيام لمن لم يبيت الصيام - أي ينويه - من الليل؛ عمدة القارئ: ج ١٠، ص ٣٠٥، وفيه: ﴿لا صيام لمن لم ينو من الليل﴾؛ الإحكام: ج ٥، ص ٧٠٩، وفيه: ﴿لا صيام لمن لم يبيته من الليل﴾.

(٢) الدعائم: ج ٢، ص ٢١٨، ح ٨٠٧؛ ص ٢٢٩، ح ٨٥٨؛ مستدرک الوسائل: ج ١٤، الباب ٥ من أبواب عقد النكاح، ص ٣١٧، ح ١٦٨١٣.

(٣) الكافي: ج ٢، ص ٢٨٨، ح ١؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٨، ح ٢٠٦٨١.

(٤) الاستبصار: ج ١، ص ٤٦٥، ح ١٨٠١؛ التهذيب: ج ٣، ص ٦٥، ح ٢١٧؛ الوسائل: ج ٨، الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان، ص ٣٢، ح ١٠٠٤٠.

ومنها: نفي الفضيلة كقولهم ﷺ: ﴿ لا صلاة لجار المسجد ﴾^(١) أو نفي الكمال كقولهم ﷺ: ﴿ لا صلاة لحاقن ﴾^(٢) أي بسبب مدافعة الأخبثين، والفرق بين نفي الفضيلة ونفي الكمال هو أن الأول يجتمع مع الإباحة في العبادة؛ لأنه يكشف عن دنو الرتبة، بخلاف الثاني فإنه يفيد الكراهة فيها أيضاً.

ومنها: نفي الآثار الشرعية أو بعضها، كما في قولهم ﷺ: ﴿ لا رضاع بعد فطام ﴾^(٣) و: ﴿ لا يتم بعد احتلام ﴾^(٤) فإن المراد بها نفي نشر الحرمة في الأول، ونفي أحكام اليتيم عنه في الثاني، إلى غير ذلك من موارد الاستعمال العديدة.

وحيث تعددت الاحتمالات في المراد من مثل هذه الصيغ من جهة التردد في الخبر المقدر اختلف القوم في أنها من الصيغ المجملة أم المبينة على

(١) الدعائم: ج ١، ص ١٤٨؛ المجازات النبوية: ص ١١٢؛ التهذيب: ج ١، ص ٩٢، ح ٢٤٤؛ الوسائل: ج ٥، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ص ١٩٤، ح ٦٣١٠.

(٢) المحاسن: ج ١، ص ٨٣، ح ١٥؛ أمالي الصدوق: ص ٤٩٨، ح ٦٨٣؛ التهذيب: ج ٢، ص ٣٣٣، ح ١٣٧٢؛ الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، ص ٢٥٢، ح ٩٢٥٥.

(٣) الفقيه: ج ٣، ص ٣٦٠، ح ٤٢٧٣؛ الاستبصار: ج ٣، ص ١٩٨، ح ٧١٤؛ الوسائل: ج ٢٠، الباب ٥ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ص ٣٨٤، ح ٢٥٨٩١.

(٤) الفقيه: ج ٣، ص ٣٦٠، الحاشية؛ الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٥، ح ٧٩.

أقوال: هي الإجمال والعدم في الكل^(١)، والتفصيل بين الأسماء الشرعية التي لها حكم واحد فهي مبيّنة، وبين غيرها التي لها أحكام متعددة فهي مجملة، ومثل للأول بقولهم: ﴿لا غيبة لفاسق﴾^(٢) فإن المراد منها نفي الحرمة فقط لا غير، بخلاف مثل: ﴿لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب﴾ فإنها تحتل أكثر من حكم^(٣).

ونلاحظ أن البحث في هذه الصيغة يراد به الوصول إلى نتيجة واحدة وقاعدة كلية يرجع إليها عند وقوعها في أدلة الأحكام، فتكون من أدوات الإجمال، كما قيل في أدوات العموم وأدوات الإطلاق.

ووجه القول بأنها مجملة ظاهر، وأما القول بأنها مبيّنة فيرجع إلى القول بأن الفاظ العبادات موضوعة للصحيح فلا مناص من الالتزام بأنها نافية للذات والحقيقة، وأما القول بأنها موضوعة للأعم فيوجب حملها على أقرب المجازات وهو نفي الصحة، ولو تعذر حملها عليه بسبب مانع عقلي أو شرعي وجب حملها على الأقرب، وهو نفي الكمال على القول المشهور بين الأدباء والأصوليين الذي يذهب إلى لزوم حمل اللفظ على أقرب المجازات إن تعذر حمله على معناه الحقيقي.

فبناء على الصحيح تفيدنا هذه الصيغة قاعدة كلية تقع في طريق الاستنباط، وثبت بطلان كل عبادة دخلت عليها (لا) النافية للجنس، وأما

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤١٠؛ الإحكام: ج ٣، ص ١٦.

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، ص ١٢٩، ح ١٠٤٥٣.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤١٠-٤١١؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٠٩.

على القول بالأعم فإنها لا تخضع لقاعدة واحدة، بل لا بد من ملاحظة الظهور أو القرائن المحتفة.

بخلاف القول بالإجمال فإنه لا مناص من التوقف فيها ومراجعة القرائن في كل قضية بحسبها، وهذه أيضاً قاعدة كلية تجدي في مقام الاستنباط كما ذكرناه في حمل المطلق على المقيد، وقد التزمنا هناك بأن الرجوع إلى الظهور ينفي وجود قاعدة واحدة، وفي عين الحال لا يخرج المسألة عن البحث الأصولي، وليكن ما نحن فيه كذلك.

الثانية: الصيغة التي يتعلق الحكم فيها بالذات لا بالفعل كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١) و: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٢) و: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾^(٣) ونحوها.

وقد اختلفوا في أنها جملة أم مبيّنة أم مختلفة بالوجوه والاعتبارات، فذهب جماعة إلى الأول^(٤)، وذهب آخرون إلى الثاني، ونسبه في المعالم إلى الأكثر^(٥)، ويظهر من المطارح أن الثالث مختار الشيخ عليه السلام، حيث قال: إن

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣.

(٤) انظر العدة في أصول الفقه: ج ٢، ص ٤٣٦؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤٠٣؛ القوانين: ج ١، ص ٣٣٩.

(٥) المعالم: ص ٢١٧؛ وانظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤٠٣؛ الإحكام: ج ٣، ص ١٢.

التحليل والتحرير المضافين إلى الأعيان لا يلازم الإجمال^(١)، ومعنى عدم الملازمة أنه قد يتفق أحياناً.

ومنشأ الإجمال هو غموض الفعل المقدر الذي يقتضي تعلق الحكم به؛ بداهة أن الاحكام تتعلق بالأفعال لا بالأعيان؛ لأنها التي تقع بالاختيار، وحيث إن الفعل المقدر هنا يحتمل أكثر من معنى كالنكاح والمحادثة والتقبيل ونحوها في الأولى والبيع والأكل والاقتناء في الثانية والثالثة تصبح الآيات مجملة.

ومنشأ القول بالبيان هو حذف المتعلق فإنه يفيد العموم، وبضميمة الأصل العقلاني القاضي بأن الأصل في كل كلام أن يحمل على الإفادة وبيان تمام المراد يحمل على عمومته كما قيل في أصالتي العموم والإطلاق عند الشك في التخصيص والتقييد.

ويمكن أن يرد القول الأول بوجود الانصراف الناشئ من قرينة المناسبة بين الحكم والموضوع، فإن المنصرف إلى الأذهان من مثل هذه الاستعمالات المعنى الذي يناسب العين كالنكاح في المنكوح، والأكل في المأكول، والشرب في المشروب وهكذا، ولذا لا يتأمل أحد في أن المعنى المقصود أولاً في الآية الأولى هو النكاح، لأنه المتبادر أولاً وبالذات، وفي الآية الثانية حلية الأكل، وفي الثالثة حرمة الأكل والشرب، وبالانصراف يرتفع الإجمال، ويجاب عنه بأن الانصراف الحاصل ناشئ من ملاحظة

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٠٣.

القرينة العقلية وليس من ذات اللفظ، ولا نزاع في ارتفاع الإجمال بسبب القرينة، وليس هذا مراد القائل بالإجمال.

نعم إذا لم يتحمل التقدير إلاّ حكماً واحداً أمكن القول بعدم الإجمال كما في قوله: ﴿حرم عليكم الميسر﴾^(١) أي القمار، فإنه لا يحتمل أكثر من اللعب، فيكون مبيناً، ويمكن القول بأن القول بالبيان صحيح في صورة إحراز أن المتكلم فيه في مقام البيان لا في مقام الإهمال أو الإجمال؛ لكونه يريد بيان أصل الحكم لا تفاصيله؛ بداهة أن أصالة البيان لا تجري في الصورة الثانية، إلاّ أن يقال بأن الشك في البيان بعد صدور الكلام مجرى لأصالة البيان؛ لأن ذلك هو مقتضى ظاهر حال المتكلم، وعليه الطريقة العقلانية في المحاورات، وبهذا تتحقق لدينا قاعدتان كليتان: الأولى وهي أصالة البيان في كل ما نحتمل أنه مجمل، وهو ما يذهب إليه هذا القول، وأصالة الإجمال في كل ما يحتمل أكثر من معنى، ونحتمل وجود البيان فيه، وهو مختار القول الأول؛ إذ لا يرتفع الإجمال إلاّ بالوثوق بالظهور.

والحاصل: أن تعلق الحكم بالأعيان يوجب وقوع النزاع في المراد منها، وإنها ترجع إلى الظهور فتكون حجة بحسب ما يستفاد منها أم ترجع إلى الإجمال فلا يعمل فيها إلاّ بعد رفع الإجمال بالفحص عن البيان، وهاتان

(١) انظر الكافي: ج ٦، ص ٤٠٦، ح ٢، وفيه: ﴿أن أول ما نزل في تحريم الخمر قول الله عز وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ فلما نزلت هذه الآية أمر القوم بتحريمه وتحريم الميسر، وعلموا أن الإثم مما ينبغي اجتنابه.

نتيجتان كليتان تقعان في طريق الاستنباط، وتجريان في كل أبواب الفقه، فبأي نتيجة نلتزم بالأصول نطبقها في الفقه، وحسبها ثمرة هامة.

وهذا الكلام يجري في سائر الصيغ التي يقع فيها الإجمال مثل المشترك اللفظي والنكرة ونحوهما، وما قيل في هاتين الصيغتين يمكن أن يقال فيها.

الثالثة: النصوص التي تأتي حكاية للأحوال والأفعال كالروايات التي تحكي واقعة أو حكماً في قضية معينة هل تقتصر دلالتها على الواقعة فتكون مجملة في غيرها أم تدل على عموم الحكم في غيرها أيضاً؟

وقد وقع الكلام فيها بين الفقهاء والأصوليين، والمشهور شهرة عظيمة بل ظاهر بعضهم أنه مجمع عليه^(١) أن حكاية الأحوال تفيد الإجمال فلا يستفاد منها عموم أو اطلاق، ولذا اشتهر بينهم القول بأنها قضية في واقعة من جهة أن الأفعال مجملة في نفسها إلا ما خرج بالدليل، أو الأمر بالعكس بأن يحمل مثلها على البيان استناداً إلى وظيفة المعصوم عليه السلام في بيان الأحكام الواقعية العامة لا الخاصة المختصة بموردها.

وهذا يتوافق مع مسلك القائلين بأن الأصل في تصرفات المعصوم عليه السلام هو التأسيس والتشريع، وهذه نتيجة كلية تصلح أن تقع كبرى في قياس الاستنباط وهكذا.

الرابعة: في الأثر التكليفي والوضعي للإجمال، فإنه قاعدة كلية؛ وقد وقع الكلام في أن وقوع الإجمال في الدليل هل يوجب النهي عن العمل

(١) انظر عوائد الأيام: ص ٧٥٩.

بالمجمل قبل الفحص فمخالفته توجب المعصية من حيث الحكم التكليفي وبطلان العمل عبادة كان أم معاملة في الحكم الوضعي أم لا؟ كما لو باع البهيمة أو أكلها بما فيها الغدد والطحال والوتر والبيضة والدم استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ بناء على إجمال المسألة فيها احتمالات. ومحل البحث في المجمل الذي ليس له قدر متيقن، أو كان له ذلك إلا أن المكلف لم يجرزه كما هو معروف ومصرح به في كلماتهم، وأما إذا كان له قدر متيقن محرز فلا إشكال في جواز العمل به، وأما ما زاد عنه فيقع الكلام فيه من حيث المنع التكليفي والأثر الوضعي.

ومنشأ تحقق المعصية يعود لوجوه:

أحدها: أنه من مصاديق التجري إذا خالف الواقع، فبناء على حرمة التجري يثبت العصيان.

وثانيها: أنه من مصاديق التهاون في الدين، ومخالف لحكم العقل بلزوم الاحتياط استناداً إلى قاعدة الاشتغال، فيكون حكمه حكم كل من لا يراعي الاحتياط في موارد وجوبه.

وثالثها: النصوص المتضاربة الدالة على حرمة اتباع المشابهة من كلام الله والرسول والأئمة عليهم السلام وذم المتبعين له وتقبيح عملهم كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾^(١) وفي الاحتجاج عن الباقر عليه السلام: ﴿معاشر لناس تدبروا القرآن وافهموا آياته، وانظروا محكماته،

(١) سورة آل عمران: الآية ٧.

ولا تتبعوا متشابهه^(١) وفي رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: ﴿المحكم يؤمن به ويعمل به، وأما المتشابه فيؤمن به ولا يعمل به﴾^(٢) إلى غير ذلك من الأخبار.

ومنشأ البطلان في العبادة والمعاملة وقوعها مورداً للنهي، والنهي عن العبادة موجب للفساد باتفاق الكلمة، كما أنه مبطل للمعاملة على قول جمع. وتتبع كلمات القوم يكشف عن اتفاقهم على عدم جواز العمل بالمجمل قبل الفحص وإن لم يصرحوا بأن المراد من عدم الجواز هو الحكم التكليفي أم الوضعي بمعنى الصحة.

ولذا صرّحوا ببطلان العقود والإيقاعات الموكلة على أمر مجهول بسبب الإجمال كما إذا قال: (وهبتك مالي إلا شيئاً) و: (طلقت نسائي إلا بعضهن) و: (بعتك أرضي إلا قسماً منها).

والظاهر أن النتيجة واحدة في الاثنين.

ونلاحظ أن البحث في هذه المسألة أيضاً يعد من النتائج الكلية التي تقع كبرى في قياس الاستنباط، وهي أن كل دليل مجمل لا يصح العمل بمقتضاه في مقام التنجيز والإعذار، ولذا لا بد من الفحص عن البيان فيه، فإن لم يعثر عليه يترك ويعمل بالأصول العامة.

(١) الاحتجاج: ج ١، ص ١٤٦.

(٢) تفسير القمي: ج ٢، ص ٤٥١، تفسير سورة الناس؛ تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٣٧٧، ح ٢٩.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن البحث في المجمل والمبين أصولي لا فقهي وأن انكار البعض لوجود الثمرة الأصولية ضعيف. نعم ربما يوجه الإنكار بحمل كلامهم على أهمية الثمرة، فهم لم ينكروا أصل الثمرة وإنما أعرضوا عن ذكرها لوضوحها وشدة ظهورها بحيث تستغني عن البيان، وهو وإن كان محل نظريين إلا أنه أولى من إنكار أصل الثمرة فتأمل.



المبحث الثاني أسباب الإجمال ومعالجته

- ويشتمل على مطالب:
- المطلب الأول: في أسباب الإجمال ودواعيه
 - المطلب الثاني: في أسباب اختلاف الحديث وإجماله
 - المطلب الثالث: في معالجة الإجمال
 - المطلب الرابع: الميّن وأقسامه وأثره في رفع الإجمال

المطلب الأول: في أسباب الإجمال ودواعيه

الإجمال في الخطاب الشرعي له سببان:

أحدهما: ذاتي، ويقع بسبب إرادة الشرع الإجمال لما فيه من المصلحة.

وثانيهما: عرضي، ويقع بسبب الملابسات الخارجية، ويدل على الأول قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١).

وفي عيون الأخبار بسنده عن الرضا عليه السلام قال: ﴿إن في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن، ومحكماً كمحكم القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا﴾^(٢) إلى غير ذلك من الأدلة^(٣) الصريحة بالنص أو الظهور في أن الشرع يتعمد التشابه في الآيات والإجمال في الكلام أحياناً.

وربما يقال أن تعمد الإجمال في كلمات العقلاء أمر معقول، بل واقع لقصورهم في نفوسهم وفي عقولهم، وأما تعمد في كلمات الشرع فغير معقول؛ لوجود المانع.

(١) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ٢٦١، ح ٣٩.

(٣) انظر تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٣٧٦-٣٨٠، ح ٢٩-٤٥.

وتقريره: أن الشرع إذا أوجد الإجمال في خطابه فلا يخلو إما أن يتركه مجملاً ولا يبينه بوجه من الوجوه أو يفصله ويرفع إجماله، وكلاهما مناف للحكمة. أما الأول فلأنه إغراء بالجهل والتضليل، بل ونقض لغرض التشريع، وأما الثاني فلأنه يستلزم لغوية الإجمال.

والجواب: أن وقوع الإجمال في الخطاب الشرعي ثم بيانه بالأدلة الأخرى يرجع إلى جملة من الحكم والمصالح نكتفي بذكر المهم منها:

الأولى: اللطف والإرفاق بالعباد؛ إذ يكتفي في بادئ الأمر بأصل الحكم ثم يبين لهم تفاصيله بالتدرج لكيلا يشق عليهم العمل كما في تحريم الخمر والميسر، فإنه قال أولاً: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ لأكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(١) حيث لم يتعرض إلى الحرمة، بل اكتفى بالإشارة إلى جهات المضار والقباحة فيها إجمالاً، وأهمل التعرض إلى بيان الحكم مع أن ظاهر سؤالهم كان عن الحكم حتى إذا تهيأت النفوس التي كانت معتادة عليها ومصالحها متقومة بها والتفتت إلى وجوه الإثم فيها فصل الخطاب بالتحريم فقال سبحانه: ﴿إِنَّ الْخُمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامَ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(٢) والتدرج في بيان الحكم تضمن اللطف والإرفاق بهم لكي يقبلوا التشريع بطيب خاطر.

والثانية: هداية الناس إلى مصادر العلم الصحيح ليأخذوا منهم تفاصيل الاحكام، فإن العمل بالمجمل متعذر لولا الرجوع إلى معرفة

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ٩٠.

تفاصيله، والعلم بهذه التفاصيل مختص برسول الله ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام، فإجمال الخطاب الشرعي يتضمن مصلحة كبرى في إرجاع الناس إلى الأئمة عليهم السلام وتوثيق العلاقة بهم لكي يكونوا القدوة لهم في الدين والدنيا، فلا يتبعوا هذا وذاك من القاصرين ذاتاً وعملاً، وهذا ما نصت عليه الأخبار المعتبرة.

منها: رواية سدير عن أبي جعفر عليه السلام قال - في حديث - : ﴿إنما كلف الناس ثلاثة معرفة الأئمة، والتسليم لهم فيما ورد عليهم، والرد إليهم فيما اختلفوا فيه﴾^(١).

وفي رواية زرارة عن الصادق عليه السلام - في حديث الإمامة - قال: ﴿أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه، ولا كان من أهل الايمان﴾^(٢).

وفي رواية البرقي بسنده عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: ﴿سارعوا في طلب العلم، فو الذي نفسي بيده لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة﴾^(٣).

(١) الكافي: ج ١، ص ٣٩٠، ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٧، ح ٣٣٢١٦.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٣٩٠، ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٦، ح ٣٣٢١٣.

(٣) المحاسن: ج ١، ص ٢٢٧، ح ١٥٦؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٩٨، ح ٣٣٣١٣.

إلى غير ذلك من الأخبار التي تؤكد مرجعية الأئمة عليهم السلام في العلم ومعرفة الحلال والحرام ووجوب معالجة الإجمال في الأدلة بالرجوع إليهم لا غير.

والثالثة: الاختبار في الطاعة وتمييز المتبع من المبتدع، وقد وقع هذا الاختبار للأمة في تغيير جهة القبلة من الكعبة إلى بيت المقدس بعد هجرة النبي صلى الله عليه وآله إلى المدينة، ثم إعادتها ثانية؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ﴾^(١).

ففي الاحتجاج روى أن هوى أهل مكة كان في الكعبة، فأراد الله أن يبين متبع محمد صلى الله عليه وآله ممن خالفه باتباع القبلة التي كرهها، ومحمد صلى الله عليه وآله يأمر بها، ولما كان هوى أهل المدينة في بيت المقدس أمره بمخالفتها والتوجه إلى الكعبة ليبين من يوافق محمد صلى الله عليه وآله فيما يكرهه، فهو يصدقه ويوافقفه^(٢).

فوقوع الإجمال في الكلام يعرض الأمة إلى الاختبار في مرجعية العلم والاتباع، فإن الذين في قلوبهم يعمر الأيمان يتبعون ما أراه الله ورسوله، والذين في قلوبهم مرض يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فيحتكمون إلى البدع والآراء والأهواء، بينما يصرح القرآن أن الذي يعلم تأويله هم الراسخون في العلم^(٣)، كما وقع ذلك لدى تغيير جهة القبلة، ففي

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

(٢) الاحتجاج: ج ١، ص ٤٦؛ تفسير كنز الدقائق: ج ٢، ص ١٨٥.

(٣) انظر سورة آل عمران: الآية ٧.

مجمع البيان: إن قوماً ارتدوا عن الإسلام لما حوّلت القبلة جهلاً منهم بما فيه من وجوه الحكمة^(١).

وفي الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام حديث طويل ورد فيه: ﴿إن الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبطلون من تغيير كلامه قسّم كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعرفه إلا الله وأنبيأؤه والراسخون في العلم، وإنما فعل ذلك لئلا يدعي أهل الباطل من المستولين على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعله الله لهم، وليقودهم الاضطرار إلى الائتثار لمن ولاه أمرهم، فاستكبروا عن طاعته تعزراً وافترأء على الله واغتراراً بكثرة من ظاهرهم وعاونهم وعاند الله جل اسمه ورسوله صلى الله عليه وآله﴾^(٢) والراسخون بالعلم هم رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كما في متواتر الأخبار^(٣) وقواعد العقل.

والرابعة: التعليم والتربية وإظهار فضل العلم والعلماء؛ بداهة أن الفحص عن المبين لرفع الإجمال يوجب زيادة العلم وقوة الفقاهاة عند أهلها، وشدة ارتباط الناس بعلمائهم، فضلاً عن زيادة الثواب التي يبلغها

(١) مجمع البيان: ج ١، ص ٤١٩، تفسير الآية المزبورة.

(٢) الاحتجاج: ج ١، ص ٢٥٣؛ تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٣١٣، ح ١٨.

(٣) انظر الكافي: ج ٨، ص ٢٦٩، ح ٣٩٧؛ تفسير القمي: ج ٢، ص ٤٥١؛ الاحتجاج:

ج ١، ص ١٤٦؛ نهج البلاغة: ص ٢٠١، الخطبة ١٤٤.

العالم بجهد، والجاهل بالرجوع إليه والعمل برأيه التي هي من اللطاف الإلهية الرفيعة.

وفي مجمع البيان في جواب السؤال عن سبب جعل الله سبحانه التشابه في القرآن وعدم جعله محكماً كله. قال: إنه لو جعل جميعه محكماً لاتكل الناس كلهم على الخبر، واستغنوا عن النظر، ولكان لا يتبين فضل العلماء على غيرهم، ولكان لا يحصل لهم ثواب النظر وإتباع الخواطر في استنباط المعاني^(١).

إلى غير ذلك من الوجوه والأغراض العقلائية، وبذلك يظهر أن الذي تقتضيه حكمة الحكيم هو تعمد الإجمال؛ لأنه محقق لسنة الاختبار في مختلف المجالات.

وأما الثاني - أي الإجمال العرضي - فيقع لا بسبب من الشرع، بل من اللواسب المحتفة بالدليل، وهذا غالباً ما يقع في الروايات لابتلائها بالوضاعين والمحرفين من جهة، وبقصور بعض الرواة والناقلين لها من جهة أخرى، وإلى هذا أشار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في رواية مفصلة أوردها الطبرسي رحمته الله في الاحتجاج عن الصادق عليه السلام^(٢)، ولخص الشيخ المفيد رحمته الله ذلك في عبارة قال: فالناس ممتحنون في الاخبار وسماعها، فساها في

(١) مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٤٢.

(٢) الاحتجاج: ج ١، ص ٦٢٩-٦٣١، ح ١٤٦.

الفصل التاسع: في المجمل والمبين وطرق معالجة الإجمال ٢٤٩

النقل، وتمعن فيه الزيادة والنقصان ومبدع في الشريعة متصنع لحسن الظاهر يقصد به إضلال العباد^(١).

وكيف كان، فإن عمدة ما يوجب الإجمال العرضي هو التنافي في مدلول الحديث إما من حيث نفسه أو من حيث اللوالبس.

وتوضيح ذلك: أن الاختلاف في مدلول الحديث يقع على نحوين:

أحدهما: الاختلاف الذاتي.

ثانيهما: الاختلاف العرضي.

والمراد بالأول ما كان الاختلاف في المدلول ناشئاً من ذات الحديث بلا ملاحظة الأسباب الخارجية، ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال في الرجل يخرج منه مثل حب القرع: ﴿عليه وضوء﴾^(٢) بينما روى الكليني بإسناده عن الصادق عليه السلام في الرجل يخرج منه مثل حب القرع: ﴿ليس عليه وضوء﴾^(٣).

ونلاحظ أن التنافي بين مدلولي الحديثين على نحو التناقض التام وورودهما على موضوع واحد صار سبباً لإجمال الحكم، ولا يرتفع الإجمال إلا بملاحظة القرائن الخارجية كما حقق في محله^(٤).

(١) المسائل السروية (للشيخ المفيد): ص ٧٧.

(٢) التهذيب: ج ١، ص ١١، ح ١٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٨٢، ح ٢٥٧.

(٣) الكافي: ج ٣، ص ٣٦، ح ٥.

(٤) انظر التهذيب: ج ١، ص ١١، ذيل ح ١٩؛ الوسائل: ج ١، الباب ٥ من أبواب نواقض الوضوء، ص ٢٥٩، ح ٦٧٣.

والمراد بالثاني ما كان التنافي الحاصل ليس من ذات الحديث بل من العوارض الخارجية، كما لو دل حديث معتبر على وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، وآخر دل على وجوب صلاة الظهر، ولا تنافي بينهما من حيث نفسيهما، وإنما نشأ التنافي من وجود الدليل الخاص الذي يحكم بعدم وجوب فريضتين في ظهر الجمعة، فلذا يكون سبباً لإجمال الحكم في الواقعة، وأغلب الإجمال يقع لدى التنافي بين حديثين أو أكثر، وامثلته كثيرة منها ما رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل اشترى داراً فبقيت عرصة فبناها بيت غلة أيوقفه على المسجد؟ فقال: ﴿إن المجوس أوقفوا على بيت النار﴾^(١).

والعرصة: كل بقعة بين الدار واسعة ليس فيها بناء^(٢)، ولعل المراد من بيت الغلة البيت الذي يتخذ للمربح بالإيجار ونحوه، ودلالته على الجواز ظاهرة.

وروى الصدوق عليه السلام أيضاً: سئل الصادق عليه السلام عن الوقوف على المساجد فقال: ﴿لا يجوز فإن المجوس أوقفوا على بيوت النار﴾^(٣).

وظاهر الحديث أنه في مقام تعليل عدم الجواز وهو التشبيه بالمجوس، ومع أن الحديث الأول متوافق مع عمومات وإطلاقات الوقوف واستحبابها

(١) الفقيه: ج ٤، ص ١٨٥، ح ٦٤٨.

(٢) مجمع البحرين: ج ٤، ص ١٧٤، (عرص).

(٣) الفقيه: ج ١، ص ١٥٤، ح ٧٢٠.

إلا أن معارضة الحديث الثاني أوجب الإجمال في الحكم. هذا فيما يتعلق بالتنافي المنفصل، وربما يقع التنافي متصلاً في الكلام، وهو ما نعبر عنه بالإجمال المتصل، وذلك فيما إذا وقع في حديث واحد بسبب التهافت بين صدره وذيله.

ولعل من هذا القبيل ما رواه الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة الكسوف نقضي إذا فاتتنا؟ قال: ﴿ليس فيها قضاء، وقد كان في أيدينا أنها تقضى﴾^(١) ونلاحظ أن صدر الحديث ينفي وجوب القضاء بينما ذيله يدل على القضاء، فإذا لم تلحظ القرائن الرافعة للتنافي يبقى على الإجمال، وقد رفع ذلك بوجوه لا مجال لبحثها هنا^(٢).

والخلاصة: أن التنافي الواقع في الروايات على قسمين: قسم منه متصل يقع في حديث واحد، وقسم منه منفصل ينشأ من تعارض روايتين أو أكثر. وربما يقال لماذا يقع الاختلاف في مدلول الحديث؟
والجواب: يرجع إلى أسباب عديدة نستعرضها في المطلب التالي.

(١) التهذيب: ج ٣، ص ١٥٧، ح ٣٣٨.

(٢) انظر أسباب اختلاف الحديث: ص ١٠١-١٠٢.

المطلب الثاني: في أسباب اختلاف الحديث وإجماله

وقع الإجمال في الحديث كثيراً لأسباب ودواع كثيرة يمكن إيجاز بعض المهم منها في العناوين التالية:

الأول: وضع الحديث أو التدليس فيه

وهذه مشكلة كبيرة ابتليت بها السنة الشريفة، حيث تصدى جماعة من أئمة الضلالة لتحريف الحديث الشريف والتدليس فيه تارة بخلق الحديث كذباً على الرسول والأئمة عليهم السلام، وتارة بتغيير بعض مفرداته. الأمر الذي سبب وقوع التعارض بين الحجة واللاحجة، واختلاط الحق بالباطل، وقد كثر الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله في عهده حتى روى الكليني والنعمانى والشريف الرضى عن أمير المؤمنين عليه السلام قد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتى قام خطيباً: ﴿أيها الناس! قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده﴾^(١) وقريب من هذا تضافر نقله، بل تواتر في طرق الجمهور^(٢)، ووقع ذلك في روايات الأئمة عليهم السلام أيضاً، ومنه ما قام به المغيرة بن سعيد. قال أبو عبد الله عليه السلام:

(١) الكافي: ج ١، ص ٦٢، ح ١؛ الغيبة (للنعمانى): ص ٧٦؛ وانظر نهج البلاغة: ص ٣٢٠، خطبة ٢١٠.

(٢) مسند أحمد: ج ١، ص ٧٨؛ ج ٢، ص ٤١٣؛ ج ٤، ص ٤٧؛ سنن الدرهمي: ج ١، ص ٧٦؛ صحيح البخاري: ج ٢، ص ٨١؛ صحيح مسلم: ج ١، ص ٨.

﴿كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي... وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي﴾^(١).

والاختلاط في الروايات يسبب التعارض والتناقض المؤدبين إلى الإجمال، والدوافع والأسباب التي تقع وراء الوضع والدس كثيرة لا مجال للتعرض لها هنا، وقد وضع الأئمة عليهم السلام ضوابط عديدة لتمييز الحديث الموضوع من غيره، ومنها مخالفة العامة وموافقة العامة؛ إذ عدوا موافقة العامة أحد أمارات عدم صحة الحديث.

ففي الصحيحة عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال: قال الصادق عليه السلام: ﴿إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه﴾^(٢).

وقد علل ذلك الإمام عليه السلام في مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿أندري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟﴾ فقلت: لا أدري فقال: ﴿إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالفت

(١) اختيار معرفة الرجال: ص ٢٩٨.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ص ١١٨، ح ٣٣٣٦٢؛ البحار: ج ٢، ص ٢٣٥، ح ٢٠.

عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفاتهم جعلوا له ضدًا من عندهم؛ ليلبسوا على الناس ^(١) والأخبار بهذا المضمون كثيرة.

الثاني: النقل بالمضمون

فقد أجاز الأئمة عليهم السلام لبعض الفضلاء من أصحابهم أن ينقلوا مضامين أحاديثهم.

ففي رواية محمد بن مسلم قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص قال: ﴿إن كنت تريد معانيه فلا بأس﴾ ^(٢) والنقل إذا وقع بالمضمون فإنه قد يوجب الاختلاف؛ لقصور الناقل واشتباهاه تحملاً أو أداءً، لاسيما إذا وقع من غير أهله.

فمثلاً: اشتهر نقل الحديث لاسيما من طرق الجمهور عن رسول الله صلَّى الله عليه وآله أنه قال: ﴿إن الله خلق آدم على صورته﴾ ^(٣) وقد أورث خلافاً شديداً في تفسير معناه؛ لأنه يتنافى مع حقيقة التوحيد، وسبب ذلك هو نقله بالمعنى؛ إذ روى الصدوق عليه السلام بإسناده عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام:

(١) علل الشرائع: ج ٢، ص ٥٣١، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٦، ح ٣٣٣٥٧.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٨٠، ح ٣٣٢٥٤.

(٣) مسند أحمد: ج ٢، ص ٣٢٣؛ صحيح البخاري: ج ٧، ص ١٢٥؛ صحيح مسلم: ج ٨، ص ٣٢.

يا بن رسول الله! إن الناس يروون أن رسول الله ﷺ قال: إن الله خلق آدم على صورته! فقال: ﴿قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث. إن رسول الله ﷺ مرّ برجلين يتسابان فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال ﷺ: يا عبد الله! لا تقل هذا لأخيك، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته﴾^(١) أي صورة المسبوب.

ونلاحظ أن وجه الاشتباه حاصل من نقل الراوي لمعنى الحديث لا نصه.

الثالث: التقطيع الحاصل في الروايات

وتقطيع الروايات على قسمين:

الأول: التقطيع غير المخل، وهو الحاصل في جملة من الروايات المتضمنة للأحكام حيث فرقت أجزاءها على أبواب الفقه المختلفة، وهذا لا الاشكال فيه إن صدر من أهله كما صنعه صاحب الوسائل وغيره قدست أسرارهم، وصحة هذا التقطيع مشروطة بشروط:

أحدها: أن يكون المقطع خبيراً ثقة ماهراً في فنون الكلام ومداليل النصوص.

ثانيها: أن يشير إجمالاً أو تفصيلاً إلى حصول التقطيع لدى النقل.

وثالثها: أن يكون تمام الحديث أو أجزاءه الأخرى مروية في موضوع آخر، بحيث يمكن الرجوع إليها عند الاختلاف.

(١) التوحيد: ص ١٥٣، ح ١١.

ومن دون هذه الشروط فقد صرح جمع بعدم جوازه^(١). نعم اكتفى الشهيد^{عليه السلام} في الدراية للجواز بشرط واحد وهو خبروية المقطع بحيث لا يختل البيان ولا تختلف الدلالة فيما ينقله بالتقطيع^(٢)، حيث وزعوا مقاطع الرواية على أبوابها في الفقه، والحق وجوب انضمام الوثيقة إليها، فإن الخبرة وحدها لا تعصم من تعمد الخطأ.

والثاني: التقطيع المخل، وهو واقع في بعض الاخبار نظراً لقصور الرواة أو المقطعين، والمثال السابق في نقل المضمون يصلح شاهداً لهذا أيضاً، ومن شواهدة أيضاً ما اشتهر نقله بطرق العامة أن رجلاً أتى النبي^{صلى الله عليه وآله} فقال: إن أبي يريد أن يأخذ ما لي؟ قال: ﴿أنت ومالك لأبيك﴾^(٣) وهو ظاهر في أن للأب ولاية على أموال الولد يتصرف فيها كما يشاء، وهو ينافي قانون السلطنة، إلا أن الوارد بطرقنا ما يدل على وقوع التقطيع فيه، فقد روى الكليني^{عليه السلام} بإسناده عن الحسين بن أبي العلاء قال: قلت لابي عبد الله^{عليه السلام}: ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: ﴿قوته بغير سرف إذا اضطر إليه﴾ قال: فقلت له: فقول رسول الله^{صلى الله عليه وآله} للرجل الذي أتاه فقدم أباه فقال له: ﴿أنت ومالك لأبيك؟﴾ فقال: ﴿إنما جاء بأبيه إلى النبي^{صلى الله عليه وآله} فقال: يا رسول الله! هذا أبي وقد ظلمني ميراثي من أمي، فأخبره الأب أنه قد أنفق عليه وعلى

(١) انظر مقباس الهداية: ج ٣، ص ٢٥٧.

(٢) الرعاية: ص ٣١٨.

(٣) راجع مجمع الزوائد: ج ٤، ص ١٥٤؛ سنن ابن ماجه: ج ٢، ص ٧٦٩، ح ٢٢٩٢.

نفسه، فقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء أفكان رسول الله ﷺ يحبس الأب لابن^(١).

ونلاحظ أن الحديث يشير إلى نكتتين أدتا إلى هذا النص:

الأولى: أن النبي ﷺ راعى مسألة أخلاقية؛ إذ لا يصح أن يحبس الوالد بسبب الولد.

والثانية: أن الوالد كان فقيراً غير قادر على تسديد ما عليه، وفي مثله تكون نفقته على الولد، ولكن حيث قطع الحديث أدى إلى اختلال الدلالة.

الرابع: خطأ الراوي في تلقي الحديث

إذ قد يذهل الراوي عن سماع أول الحديث أو آخره أو لا يلتفت إلى ملابساته فينقل ما سمعه ناقصاً بما يخل بالنص، ويوجب الإجمال إذا لوحظ مع غيره من النصوص، وهذا مما يشهد به الوجدان في نقل الأخبار والوقائع، ومن الأمثلة على هذا ما رواه محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمار الساباطي روى عنك رواية. قال: وما هي؟ قلت: روى أن السنة - أي النافلة - فريضة فقال: أين يذهب، أين يذهب؟! ليس هكذا حدثته، إنما قلت له: من صلى فأقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنما أمرنا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة^(٢).

(١) الكافي: ج ٥، ص ١٣٦، ح ٦.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٣٦٢-٣٦٣، ح ١.

والمراد أن الصلاة تقبل وترفع إلى الله سبحانه بمقدار ما كان العبد فيها مقبلاً عليه سبحانه، فإن أقبل في نصفها رفع النصف منها وهكذا، ولكن شرعت النافلة لتكون مكملة لنواقص الفريضة.

وكيف كان، فإذا لوحظ ما يرويه عمار من وجوب السنّة مع الروايات الأخرى التي تنص على عدم وجوب أكثر من الصلوات الخمس في اليوم ونحوها كصححة الأحمسي عن الصادق عليه السلام التي يقول فيها: ﴿إذا لقيت الله بالصلوات الخمس المفروضات لم يسألك عما سوى ذلك﴾^(١) يقع التعارض ويتحقق الإجمال.

الخامس: خطأ الراوي في أداء الحديث

وهذا يحدث بسبب عروض السهو والنسيان عليه فيسقط شيئاً من الحديث، أو يخلط بين كلام المعصوم عليه السلام وبين غيره بما يوجب اختلال المعنى والإجمال، ومن الأمثلة على الأول ما رواه الكليني بإسناده عن العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يغتسل الرجل والمرأة من إناء واحد؟ فقال: ﴿نعم يفرغان على أيديهما قبل أن يضعا أيديهما في الإناء﴾ قال: وسألته عن سؤر الحائض؟ فقال: ﴿لا توضأ منه، وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة، ثم تغسل يديها قبل أن تدخلها في الإناء، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعائشة في إناء واحد ويغتسلان جميعاً﴾^(٢).

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض، ص ١٢، ح ٤٣٨٦.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ١٠، ح ٢.

بينما روى الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض؟ قال: ﴿يتوضأ منه، وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة، وتغسل يدها قبل أن تدخلها الإناء، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعائشة في إناء واحد ويغتسلان جميعاً﴾^(١).

ونلاحظ أن الحديث الأول تضمن النهي عن الوضوء من سؤر الحائض بينما الثاني أجاز فيقع الإجمال، ولا يصح العمل بهما إلا بعد رفعه، وقد ذكروا وجوهاً عديدة لترجيح رواية الكليني هنا لسنا بصددنا^(٢).

وفي الثاني - أي التخليط - ما أخرجه البخاري ومسلم عن عمرة بنت عبد الرحمن أنها سمعت عائشة وذكر لها أن عبد الله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ، إنها مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله على يهودية يُبكي عليها، فقال: ﴿إنهم يبكون عليها وإنما لتعذب في قبرها﴾^(٣).

وهذه معضلة ابتلي بها الحديث النبوي خاصة ما ورد منه بطرق العامة، فقد نقل عن بسر بن سعيد أنه قال: اتقوا الله وتحفظوا من الحديث، فو الله لقد رأيتنا ونحن نجالس أبا هريرة فيتحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله ويحدثنا عن

(١) التهذيب: ج ١، ص ٢٢٢، ح ٦٣٣؛ الاستبصار: ج ١، ص ١٧، ح ٣١.

(٢) انظر اسباب اختلاف الحديث: ص ٩٠-٩١.

(٣) صحيح البخاري: ج ٢، ص ٨١؛ صحيح مسلم: ج ٣، ص ٤٥.

كعب الأخبار، ثم يقوم فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله عن كعب، وحديث كعب عن رسول الله ﷺ^(١).

وفي تأويل مختلف الحديث جاء أن عمران بن حصين قال: والله إن كنت لأرى أني لو شئت لحدثت عن رسول الله ﷺ يومين متتابعين، ولكن بطأني عن ذلك أن رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت، وشهدوا كما شهدت، ويحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم^(٢)، وقريب من هذا ورد عن الزبير^(٣).

السادس: ضياع القرائن

فقد يصدر الحديث محتفياً بالقرائن الحالية أو المقالية إلا أنها تفتقد لأسباب عديدة فتوجب الإجمال بسبب غموض المتن أو معارضته مع المتون الأخرى، ومن الأمثلة عليه ما روي عن النبي المصطفى ﷺ أنه في حجة الصائم قال: ﴿أفطر الحاجم والمحجوم﴾ رواه ابن حنبل عن أبي هريرة وجماعة^(٤).

(١) سير أعلام النبلاء: ح ٢، ص ٤٣٦؛ البداية والنهاية: ح ٨، ص ١٠٩.

(٢) تأويل مختلف الحديث (لابن قتيبة الدينوري): ص ٤٢.

(٣) انظر الأسماء والصفات (للبیهقي): ص ٥٠٩.

(٤) مسند احمد: ج ٢، ص ٣٦٤؛ ج ٣، ص ٤٦؛ ج ٤، ص ١٢٣؛ سنن ابن ماجه: ج ١،

ص ٥٣٧، ح ١٦٧٩، ح ١٦٨٠، ح ١٦٨١.

بينما ورد بطرقنا عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: ﴿احتجّم رسول الله صلى الله عليه وآله وهو صائم﴾^(١).

وروى الكليني قوله بإسناده عن الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحجامة للصائم؟ قال: ﴿نعم إذا لم يخف ضعفاً﴾^(٢) والحديث الأول ظاهر في بطلان صوم الحاجم والمحجوم معاً، بينما الآخران دالان على عدم البطلان. نعم غاية ما يفيد الحديث الثالث هو الكراهة إذا سببت الضعف، والتحقيق يوصلنا إلى أن التنافي حاصل بسبب غياب القرائن في الحديث الأول.

فقد روى الصدوق قوله بإسناده عن عباية بن ربعي قال: سألت ابن عباس عن الصائم يجوز له أن يحتجم؟ قال: نعم، ما لم يخش ضعفاً على نفسه، قلت: فهل تنقض الحجامة صومه؟ فقال: لا، فقلت: فما قول النبي صلى الله عليه وآله حين رأى من يحتجم في شهر رمضان: ﴿أفطر الحاجم والمحجوم؟﴾ فقال: إنما أفطر لأنهما تسابا وكذبا في سببهما على رسول الله صلى الله عليه وآله لا للحجامة^(٣).

ونلاحظ أن وجه بطلان صومها ليس الحجامة، بل الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله، إلا أن غياب هذه القرينة أو ضياعها أوقع التنافي والإجمال.

(١) التهذيب: ج ٤، ص ٢٦٠، ح ٧٧٥؛ الاستبصار: ج ٢، ص ٩٠، ح ٢٨٨.

(٢) الكافي: ج ٤، ص ١٠٩، ح ٢.

(٣) معاني الاخبار: ص ٣١٩، ح ١؛ الوسائل: ج ١٠، الباب ٢٦ من أبواب ما يمسك

عنه الصائم، ص ٧٩، ح ١٢٨٨٢.

السابع: التقية

وهي معضلة كبيرة ابتلى بها الأئمة عليهم السلام في طول تأريخهم الحافل، فاضطروا فيها إلى تغيير الكلام وتصريفه بحسب مقتضيات الحال حفاظاً على أنفسهم وأنفس شيعتهم من إرهاب السلطات الظالمة أو مناوئهم. الأمر الذي أوقع الإجمال في كلماتهم عند الجاهل، أو غير الملتفت إلى جهات التقية. يشهد له ما رواه الكليني رضي الله عنه بإسناده عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مسألة فأجابني، ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلما خرج الرجلان قلت: يا بن رسول الله! رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: ﴿يا زرارة! إن هذا خير لنا، وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا، ولكن أقلّ لبقائنا وبقائكم﴾ قال: ثم قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الأسنّة أو على النار لمضوا، وهم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال: فأجابني بمثل جواب أبيه ^(١).

وفي رواية نصر الخثعمي عن الصادق عليه السلام: ﴿من عرف أنا لا نقول إلاّ حقاً فليكتف بما يعلم منا، فإن سمع مناّ خلاف ما يعلم فليعلم أن ذلك دفاع مناّ عنه﴾ ^(٢).

(١) الكافي: ج ١، ص ٦٥، ح ٥.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٦٦، ح ٦؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

ص ١٠٨، ح ٣٣٣٣٦.

ولا يخفى أن هذا وجه من وجوه التقية، وهناك وجوه أخرى فصلت في علم الحديث، والشواهد الفقهية لهذا الموضوع كثيرة ومعروفة، وعليه فإنه إذا وقع التعارض في الحديث أو الحديثين يمكن حله بالتحقيق في منشأ صدوره، فإذا كان أحدهما صادراً للتقية أعرض عنه وارتفع التعارض.

هذه بعض أسباب الإجمال العرضي في الحديث، وهناك أسباب أخرى يمكن التعرض لها في باب تعارض الأدلة وتكافئها^(١). بقي أن نعرف كيفية رفع الإجمال في مقام العمل، وهذا ما سنتعرض له في المطلب القادم.

(١) انظر أسباب اختلاف الحديث: ص ٣٢-٣٦.

المطلب الثالث: في معالجة الإجمال

إذا ورد دليل مجمل فلا يجوز العمل به حتى يرتفع الإجمال، وارتفاعه يتحقق بالفحص عن الدليل المبيّن الذي يوضح المراد، ويكشف عن المقصود الشرعي للكلام، فإن المدار في حجية الأدلة اللفظية على الظهور العرفي، وحيث إن المجمل لا ظهور له فلا يكون حجة.

ومن هنا قالوا إذا ورد دليل مجمل وآخر مبيّن لهذا الإجمال فإنه يجب حمل المجمل على المبيّن، وهذه قاعدة عقلائية قام عليها بناء العقلاء وسيرتهم في التفاهم العرفي؛ لأن الدليل المبيّن يكون رافعاً للإجمال وكاشفاً عن المراد منه، سواء كان الدليل المبيّن قولاً أو فعلاً أو قرينة حالية أو دليلاً لبياً أو غير ذلك.

وقد عرفت مما تقدم أن الإجمال الواقع في الأدلة تارة يكون ناشئاً من ألفاظ الدليل، وتارة يكون عرضياً ناشئاً من الملابس المحتفة بالدليل، ولكل واحد منهما طرق لرفع الإجمال. نكتفي بالإشارة إلى بعضها في أمرين:

الأمر الأول: في معالجة الإجمال اللفظي

يقع الإجمال اللفظي في الأدلة بسبب عوامل عديدة نكتفي بالإشارة إلى أهمها؛ لوقوعها عادة في محل الابتلاء:

الأول: المشترك اللفظي

لأنه موضوع لأكثر من معنى، فإذا أطلق ولم تكن قرينة محتفة بالكلام توجب انصرافه إلى أحد معانيه فإنه يكون مجملاً، فلذا لا يصح العمل به إلا بعد رفع الإجمال، ومن الأمثلة عليه ما رواه ابن أبي جمهور عن رسول الله ﷺ قال: ﴿لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده﴾^(١) والبيضة في اللغة مشترك لفظي بين الخوذة الحديدية التي يضعها المحارب على رأسه وبين بيضة الطائر كما في بعض كتب اللغة^(٢)، ولا موضوعية للبيضة هنا، والمراد بها الكناية عن القيمة، فلذا يقع التردد في أن القطع يتم في ذات القيمة القليلة وهي قيمة مثل بيضة الطائر أم الأكثر وهو مثل قيمة الخوذة.

ويرتفع الإجمال بمراجعة باقي الروايات الواردة في القطع، ومنها النبوي الشريف: ﴿لا قطع إلا في ربع دينار﴾^(٣) فينفي القطع بالأقل، ويفيد أن المقصود بالبيضة في الحديث هو الخوذة لا بيضة الطائر.

وربما يمكن معرفة المراد بواسطة القرينة اللبية كالإجماع المنعقد عند أصحابنا على أن المراد من القرء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٤) هو الطهارة لا الحيض^(٥).

(١) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٣٩، ح ٣٤؛ تأويل مختلف الحديث: ص ١٥٥؛ البحار: ج ٦٢، ص ٤٧، ح ١٠.

(٢) لسان العرب: ج ٧، ص ١٢٤، (بيض)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ١٩٨، (بيض)

(٣) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٣٩، ح ٣٥؛ وانظر الكافي: ج ٧، ص ٢٢١، ح ٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٥) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٩٨، تفسير الآية المزبورة؛ كنز العرفان: ص ٥٨٢.

الثاني: وقوع التنكير في الكلام

فإن النكرة تقبل الانطباق على معان عديدة فتكون سبباً للإجمال.
 كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾^(١) وهي تنطبق على كل أنواع البقر، إلا أن قوله تعالى: ﴿صَفْرَاءَ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾^(٢) جاء مبيناً وموضحاً للمراد منها.

الثالث: شيوع المجاز أو قوته

فإنه قد يستعمل اللفظ في معناه المجازي كثيراً بما يسبب مزاحمة المعنى الحقيقي عند الإطلاق، فلذا يكون سبباً للإجمال، ولعل من الأمثلة عليه ما روي عن الكاظم عليه السلام: ﴿لا تستشيروا المعلمين ولا الحوكة، فإن الله تعالى قد سلبهم عقولهم﴾^(٣).

ولفظ (المعلمين) جمع المعلم ويطلق عرفاً على معلم الإنسان ومربيه^(٤)، ويطلق مجازاً على مربّي الحيوان ومعلمه كمعلم كلب الصيد والحراسة ومعلم الفرس ونحوهما.

كما أن (الحوكة) جمع حائك ويطلق عرفاً على حائك الملابس وناسجها^(٥) ويطلق مجازاً على من يحوك الكذب والمؤامرة.

(١) سورة البقرة: الآية ٦٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ٦٩.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١٣، الباب ٢٠ من أبواب ما يكتسب به، ص ٩٧، ح ١٤٨٨٤؛ البحار: ج ١٠٠، ص ٧٨، ح ٦.

(٤) انظر مفردات الراغب: ص ٥٨٠، (علم).

(٥) مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٦٣، (حوك).

فيقع التردد في المراد من الحديث وأنه المعنى الحقيقي أم المجازي، ومراجعة القرينة الداخلية وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ سَلَبَهُمْ عَقُولَهُمْ﴾ ترفع الإجمال عن الأول، لوضوح أن استشارة معلم الانسان أمر راجح ومندوب، بل وواجب في بعض الموارد، وقد وصف الباري عز وجل أنبياءه بالمعلمين كما في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(١) بضميمة عدم الخصوصية والانحصار به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وفي النبوي الشريف: ﴿إِنَّمَا بَعَثْتُ مُعَلِّمًا﴾^(٢) فيتعين المراد في المجاز، وهو معلم الحيوان، ووجه انسلا ب العقل منه ظاهر؛ بدهة أن عقل الإنسان ينمو ويكبر بالتجارب ومعاشرة العقلاء، ويقل بمخالطة البهائم؛ لأنها لا عقل لها.

وكذلك ترفع الإجمال عن الثاني لوضوح أن الحياكة فيها من الذوق والفن ما يدل على العقل لا سلبه كما هو ملحوظ في أنواع وأصناف الألبسة، فلا معنى لأن يسلب الله سبحانه عقل الحائك منه. بينما تنطبق على المعنى المجازي؛ لوضوح أن الكاذب لا يفلح في عمله، ولا يوثق له برأي، فلذا يتعين حمله عليه، وهو ما دلت عليه النصوص الأخرى حيث ذكر الحائك عند أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ وأنه ملعون، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّمَا ذَلِكَ الَّذِي يَحْوِكُ الْكُذْبَ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى رَسُولِهِ﴾^(٣) وعلى هذا تحمل الروايات الأخرى

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٩.

(٢) سنن الدرامي: ج ١، ص ١٠٠؛ سنن ابن ماجة: ج ١، ص ٨٣، ح ٢٢٩؛ كنز العمال: ج ١٠، ص ١٤٧، ح ٢٨٧٥١.

(٣) الكافي: ج ٢، ص ٣٤٠، ح ١٠؛ الوسائل: ج ١٢، الباب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة، ص ٢٤٨، ح ١٦٢٢٠؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٦٣، (حوك).

الدالة على مبغوضية عمل الحائك على هذا المعنى أو تحمل على بعض مراتب الكراهة. فتأمل.

الرابع: التردد بين الحقيقة الشرعية واللغوية.

إذ قد يكون للفظ معنيان أحدهما لغوي مأخوذ من العرف والثاني شرعي مأخوذ من الشرع، ويرد استعماله في الدليل، ولا يعلم أن المراد منه المعنى الأول أو الثاني فيكون سبباً للإجمال.

ولعل من هذا القبيل ما رواه الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن محمد بن إبراهيم قال: كتبت إليه أسأله عن الصلاة في جلود الأرناب، فكتب مكروهة^(١)، وروى بإسناده عن علي بن مهزيار قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب عليه السلام: ﴿لا تجوز الصلاة فيها﴾^(٢).

ووجه الإجمال هو أن الكراهة في الحديث الأول تحتل معنيين اللغوي وهو المنع، والشرعي وهو الحزازة والمبغوضية، والأول يجتمع مع الحرام فيتطابق مع الحديث الثاني، بينما الثاني يجتمع مع الجواز فلذا يصلح أن يكون قرينة معينة للمراد من الكراهة في الحديث الأول، ويرتفع الإجمال.

(١) التهذيب: ج ٢، ص ٢٠٥، ح ٨٠٤؛ الاستبصار: ج ١، ص ٣٨١، ح ١٤٤٤.

(٢) التهذيب: ج ٢، ص ٢٠٦، ح ٨٠٦؛ الاستبصار: ج ١، ص ٣٨٣، ح ١٤٥١، وفيه: ﴿عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب فهل تجوز الصلاة فيها من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب عليه السلام: لا يجوز الصلاة فيها﴾.

الخامس: التردد في المحذوف المقدر

كما في مثل الجمل التي تدخل عليها (لا) النافية للجنس كقولهم **صَلِّوا**: ﴿لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ﴾^(١) وقولهم **صَلِّوا**: ﴿لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ﴾^(٢) فإنه يتردد في الخبر المقدر بين الصحة والكمال، إلا أن مثل صحيحة زرارة الواردة عن الباقر **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: ﴿لَا تَعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطَّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ﴾^(٣) ترفع الإجمال عنهما، وتدل على أن الخبر المقدر في الحديث الأول هو الكمال في صورة الجهل بوجود الحمد أو السهو عن قراءتها أو نسيانها، وتدل على أن الخبر المقدر في الثاني هو الصحة.

ومثل ذلك يمكن أن يقال في الجملة التي يتعلق الحكم بمحذوف مقدر، كما لو تعلق الحكم بالعين كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٤) فإنه تارة يرفع إجمالها بدليل لفظي ميّن للمراد كالروايات

(١) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ١٩٦، ح ٢؛ ج ٢، ص ٢١٨، ح ١٣؛ ج ٣، ص ٨٢، ح ٦٥؛ مستدرک الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القراءة الفاتحة في الثنائية، ص ١٥٨، ح ٤٣٦٦، ح ٤٣٦٨.

(٢) الفقيه: ج ١، ص ٥٨، ح ١٢٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٠؛ التهذيب: ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤؛ الوسائل: ج ١، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ص ٣٦٥، ح ٨٢٩.

(٣) الفقيه: ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧؛ التهذيب: ج ٢، ص ١٥٢، ح ٥٩٧؛ الوسائل: ج ٥، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ص ٤٧١، ح ٧٠٩.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٣.

التي فسرت التحريم بالنكاح^(١)، وتارة يرفع بالقرينة العقلية من قبيل ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع كما عن بعض^(٢)، وتارة بالقرينة العرفية بادعاء انصرافها إلى أبرز ما يستفاد من المعاني أو القدر المتيقن منها وهو النكاح كما عن بعض آخر^(٣).

ويتحصل: أن الإجمال اللفظي له عوامل عديدة ولا يصح العمل به إلا إذا رفعناه، ويتحقق الرفع بثلاث خطوات متوالية في الطول، وهي أن نستند إلى الظهور العرفي، فإن كان أخذنا به، وإلا رجعنا إلى القرائن اللفظية واللبية المحتفة متصلة كانت أو منفصلة لمعرفة المراد منه، فإن لم تكن أخذنا بالقدر المتيقن من معناه؛ لأنه مبيّن في واقعه للجزم بأنه مراد، وهذا يتصور فيما لو كان هناك قدر متيقن، فإن تعذر ذلك أيضاً صار الدليل مجملاً بتماهيه، وحينئذ لا مناص من تركه والرجوع - في مقام العمل - إلى الأصول العملية.

الأمر الثاني: في معالجة الإجمال العرضي

قد عرفت أن الإجمال العرضي عمدته يقع في الروايات المتعارضة، ومن هنا سنكتفي بالإشارة إلى أهم طرق معالجة التعارض، ونوكل تفاصيله إلى بحث التعادل والترجيح.

(١) انظر تفسير نور الثقلين: ج ٢، ص ٤٢-٤٣، ح ١٤٨.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٥٣، تفسير الآية المزبورة.

(٣) انظر تفسير كنز الدقائق: ج ٣، ص ٣٦٧، تفسير الآية المزبورة.

فنقول: إذا وجد الفقيه تعارضاً في أدلة الاحكام بما أوجب الإجمال في الدلالة فإنه يتعين عليه أن يفحص عن القرائن التي تعينه على رفع التعارض أولاً وقبل كل شيء، فإذا وجدها كشف بالإن أن التعارض لم يكن واقعياً بل صورياً، ولو فقد ذلك كشف عن التعارض الواقعي، ومن هنا قسموا التعارض على قسمين هما: التعارض الشكلي والتعارض المستقر، ومن الأمثلة على التعارض المستقر، ما ورد بطرقنا عن الصادق عليه السلام أنه قال: ﴿إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان لم تجز في الرجم﴾^(١) وعارضه على نحو النقيض ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان﴾^(٢) ونلاحظ أن التعارض بين مدلول الحديثين تام بما لا يبقى مجال لعله إلا بقواعد الترجيح.

والقاعدة في حل التعارض الشكلي هو الجمع الدلالي استناداً إلى القاعدة العقلية بل والعرفية القاضية بأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح؛ ولأن وجود التعارض يجعل الفقيه بين خيارين لا ثالث لهما؛ لأنه إما يجد مجالاً للجمع بين الدليلين بواسطة العمل بهما معاً بطريقة ترفع التعارض، والضابطة في هذا الجمع هو الظهور العرفي، وهذا هو المطلوب أولاً؛ لأنه بها يكون قد عمل بمقتضى كلا الحجيتين.

(١) الاستبصار: ج ٣، ص ٢٤، ح ٧٦؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢٦٥، ح ٧٠٨.

(٢) الكافي: ج ٧، ص ٣٩١، ح ٩؛ وانظر الاستبصار: ج ٣، ص ٢٤، ح ٧٤؛ التهذيب:

ج ٦، ص ٢٦٥، ح ٧٠٦.

وإما أن لا يجد مجالاً للجمع، وحينئذ لا مناص من اللجوء إلى قواعد الترجيح بين الحجتين بحسب ظاهر الحال، ويحكم الخيار الأول قاعدة الجمع المتقدمة، وأما الخيار الثاني فيحكمه قانون الترجيح السندي أو الدلالي، ومن هنا حصروا عمدة البحث في باب تعارض الأدلة بين البحث الدلالي والسندي، والجمع الدلالي يجب أن يستند إلى الفهم العرفي، وإلا كان تبرعياً ساقطاً عن الاعتبار وللعرف طرق عديدة للجمع نتعرض إلى المهم منها على التوالي:

الأول: التخصيص، وهو أحد طرق الجمع بين الدليلين فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، وقد تقدم تفصيل الكلام فيه في بحث العام والخاص، ومن الأمثلة عليه ما رواه الكليني بإسناده عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر﴾ ثم قال: ﴿إن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله! أصوم شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا، فقال: يا رسول الله! إنه عليّ يسير! فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عز وجل تصدّق على مرضى أمّتي ومسافريها بالإفطار في شهر رمضان، أيعجب أحدكم لو تصدّق بصدقة أن تردّ عليه؟!﴾^(١).

وقد عارض هذا الحديث بنحو الخصوص ما رواه المشايخ الثلاثة قدست أسرارهم بالإسناد إلى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

(١) الكافي: ج ٤، ص ١٢٧، ح ٣.

﴿إذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم﴾^(١).

وعارضه أيضاً ما رواه الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن الحسن بن الجهم قال: سألته عن رجل فاته صوم الثلاثة أيام في الحج - لمن لم يجد ثمن الهدى - قال: ﴿من فاته صوم ثلاثة أيام في الحج ما لم يكن عمداً تاركاً فإنه يصوم بمكة ما لم يخرج منها، فإن أبى جماله أن يقيم عليه فليصم في الطريق﴾^(٢).

ونلاحظ أن الحديث الأول دال بعمومه على عدم جواز الصيام في السفر بلا فرق بين وقت السفر أو حاله، والحديث الثاني استثنى السفر بعد نصف النهار، والثالث استثنى صورة الاضطرار للخروج من مكة في صيام بدل الهدى.

فلذا يتخصص عموم الحديث الأول بهذين الحديثين، وهذا التخصص مستند إلى الظهور العرفي، وبه يرتفع التعارض بالعمل بجميع الأحاديث بلا طرح أو إلغاء.

(١) الكافي: ج ٤، ص ١٣١، ح ٤؛ الفقيه: ج ٢، ص ١٤٢، ح ١٩٨٣؛ الاستبصار: ج ٢، ص ٩٩، ح ٣٢٢؛ التهذيب: ج ٤، ص ٢٢٩، ح ٦٧٢.

(٢) التهذيب: ج ٤، ص ٢٣١، ح ٦٧٨؛ الوسائل: ج ١٠، الباب ١١ من أبواب من يصح منه الصوم، ص ٢٠١، ح ١٣٢١٥.

الثاني: تقييد المطلق

بأن نحمل الحديث المتضمن للإطلاق على الحديث المتضمن للقيود فنقيدهم للإطلاق، ونكون قد رفعنا الإجمال بالجمع بينهما دلاليًا، وعملنا بكلا الحجتين. كما مر في المطلق والمقيد.

ومن الأمثلة عليه ما رواه الكليني بإسناده عن الحسن بن علي الوشاء عن الرضا عليه السلام في حديث قال: ﴿وثن الكلب سحت﴾^(١) والكلب مفرد محلي باللام يفيد الإطلاق على ما هو التحقيق عندنا، وعارضه ما رواه الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن كلب الصيد؟ قال: ﴿لا بأس بثمانه، والآخر لا يحل ثمنه﴾^(٢) والحديث الأول دال بإطلاقه على حرمة ثمن الكلب مطلقاً سواء كان كلب صيد أو حراسة أو هراش لاندراجها جميعاً تحت عنوان الكلب، إلا أن الحديث الثاني أجاز ثمن كلب الصيد؛ إذ نفى عنه البأس الظاهر في الحلية، فلذا يصلح أن يقيد إطلاق حرمة ثمن الكلب، ويقيده بهراش والحراسة مثلاً.

الثالث: الحكومة

بمعنى أن يكون أحد الدليلين ناظرًا إلى الآخر ومتصرفاً في موضوعه أو حكمه سعة أو ضيقاً تبعداً، وبهذا يعمل بكلا الدليلين ويرتفع الإجمال.

(١) الكافي: ج ٥، ص ١٢٠، ح ٤.

(٢) التهذيب: ج ٦، ص ٣٥٦، ح ١٠١٦.

ومن الأمثلة عليه ما رواه الطوسي عليه السلام بإسناده عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام - في الحديث - أنه قال: ﴿يا عمر! قد أحل الله البيع وحرّم الربا، بع واربح ولا تُرب﴾ قلت: وما الربا؟ قال: ﴿دراهم بدراهم مثلين بمثل وحنطة بحنطة مثلين بمثل﴾^(١).

فإن منطوقه عام يحرم الربا بأنواعه ووجوهه.

وفي المقابل روى المشايخ الثلاث قدست أسرارهم عن أبي عبد الله عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ﴿قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا. نأخذ منهم ألف درهم بدرهم، ونأخذ منهم ولا نعطيهم﴾^(٢).

وروى الصدوق عليه السلام عن الصادق عليه السلام: ﴿ليس بين المسلم وبين الذمي ربا، ولا بين المرأة وبين زوجها ربا﴾^(٣).

ونلاحظ أن الحديث الثاني أجاز الربا مع الكافر الحربي، والثاني أجازه مع الذمي والزوجة، ولكن بالتأمل نجد أن الحديثين الآخرين وردا بلسان النفي وهو ظاهر عرفاً في رفع الموضوع، بمعنى أنه ينفي وجود الربا من حيث الموضوع ويرفعه، ولكن حيث إن النفي في مقام الجعل والإنشاء يفيد أن الرفع لم يكن وجدانياً بل تعبيرياً وهو كثير الوقوع في الاستعمالات العرفية والشرعية، ففي العرف يقال للعالم

(١) التهذيب: ج ٧، ص ١٨، ح ٧٨؛ الاستبصار: ج ٣، ص ٧٢، ح ٢٣٨.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ١٤٧، ح ٢؛ التهذيب: ج ٧، ص ١٨، ح ٧٧؛ الفقيه: ج ٣، ص ١٧٦، ح ٧٩٠.

(٣) الفقيه: ج ٣، ص ١٧٦، ح ٧٩٢.

الفاسق إنه ليس بعالم يريدون به نفي العلم عنه موضوعاً؛ لأنه لا يراعي حرمة بالعدالة والتقوى، وفي لسان الشرع ورد ﴿لا صغيرة مع الإصرار﴾^(١) و: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾^(٢) وهكذا.

وهذا هو مفاد الحديثين الثاني والثالث، بينما الحديث الأول ورد بصيغة النهي وقد تعلق بالربا بنحو مطلق، وإذا لوحظ مفاده بالقياس إلى مفاد الحديثين الأخيرين نتوصل إلى أن الحديثين رفعاً الربا موضوعاً بالتعبد الشرعي، فلذا لا يجرم الربا مع الموارد المذكورة بسبب خروجها موضوعاً عن الربا المحرم وإن كانت الفائدة المأخوذة منهم زيادة وجداناً.

ونلاحظ أن الدليل الحاكم يشكل قرينة خاصة تكشف عن مراد المتكلم من الدليل المحكوم، وهذا غير التخصيص؛ لأنه يكشف عن المراد من الدليل العام من حيث الحكم. أما الحكومة فتكشف عن المراد من حيث الموضوع وإن كانت الحكومة والتخصيص مشتركين من حيث النتيجة في موارد التضييق لا التوسعة فتدبر.

الرابع: التوفيق العرفي

أن العرف قد يتأمل في الدليلين المتعارضين من حيث المدلول فيوفق بينهما بنحو يرفع عنهما التعارض، والضابطة التي يرجع إليها العرف في

(١) الكافي: ج ٢، ص ٢٨٨، ح ١؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٨، ح ٢٠٦٨١.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٢٨٠، ح ٤؛ الفقيه: ج ٣، ص ١٠٣، الحاشية؛ التهذيب: ج ٧، ص ١٤٧، ح ٦٥١.

التوفيق هو الظهور، ولذا يجب أن يبحث عن القرائن المحتفة بالكلام التي تصنع الظهور، وهناك أكثر من قرينة يمكن اللجوء إليها في ذلك:

الأولى: القرينة العقلية

ويمكن التمثيل لها بالورود، فإن العرف إذا لاحظ تعارض الأدلة قد يتوصل إلى أن بعضها متقدم على الآخر من حيث الرتبة بما لا يبقى مجالاً للعمل به، لانتفاء موضوعه بعناية التعبد الشرعي، فلذا يأخذ بالأول ويترك الثاني ويرتفع الإجمال، ومن الأمثلة على ذلك الأخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك^(١)، فاليقين ينقضه اليقين لا الشك بالقياس إلى الأخبار الدالة على لزوم العمل بخبر الثقة وهي كثيرة جداً^(٢)، وإطلاقها يشمل كل خبر ينقله ثقة سواء أفاد اليقين أم لا.

إلا أن أدلة حجية خبر الثقة نزلت خبر الثقة منزلة العلم، فإذا قام خبر الثقة على نجاسة الماء الذي كان متيقن الطهارة فإنه يؤخذ به؛ لأنه رافع لليقين السابق، وعلى هذا الأساس يرتفع موضوع الأصول العملية؛ لأنها تجري في حالة الشك إذا قام دليل أماري كخبر الثقة على الحكم.

ونلاحظ أن خبر الثقة يتقدم رتبة على الشك ويرفع موضوعه، وهذا التقدم الرتبي يكتشفه العقل بملاحظة موضوع كلا الدليلين، وما أكثر وقوعه في الاستعمالات العرفية! كما إذا حضر الوكيل والأصيل فإن العرف

(١) انظر التهذيب: ج ١، ص ٨، ح ١١؛ ص ٤٢١، ح ١٣٣٥؛ ج ٢، ص ١٨٦، ح ٧٤٠.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦-١٢٣، وفيه ٤٨ حديثاً.

لا يرى للوكيل مجالاً مع وجود الأصيل، كما لا يرى للطالب مجالاً مع وجود الأستاذ، وهكذا، فإذا تعارض قول الوكيل والأصيل أو الطالب والأستاذ فإنه يرى لقول الأصيل والأستاذ تقدماً رتبياً على قول الوكيل والطالب، ولهذا يؤخذ بقول الأولين وينحل التعارض.

والثانية: القرينة العرفية

فإن النظر العرفي مبني على التسامح لا التدقيق العقلي، والشرع جعل أحكامه بحسب موازين الفهم العرفي، وكلم الناس على قدر عقولهم؛ لذا راعى في الكثير منها التسامح من باب الإرفاق والتسهيل، بل ورفع العسر والحرَج عن المكلفين، ولذا صرحوا بأن الطاعة والمعصية يتحققان بحسب الطريقة العقلائية، والعقلاء يتسامحون في مقام العمل.

والشرع حيث لم يؤسس طريقة جديدة في ذلك تحمل أحكامه على الطريقة العقلائية أيضاً، وعلى هذا الأساس يراعي التسامح في تقدير المسافة الشرعية في الصلاة، والأوزان والمقادير في الزكاة، والإطلاق والإضافة في ماء الوضوء والغسل وهكذا.

ويمكن اتخاذ التسامح العرفي طريقاً لرفع التعارض والإجمال في الأدلة، ومن الأمثلة عليه تحديد مقدار الكر الشرعي، فقد تعارضت فيه الأدلة؛ إذ روى الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال: ﴿ذراعان عمقه في ذراع، وشبر سعتة﴾^(١).

(١) التهذيب: ج ١، ص ٤١، ح ١١٤؛ الاستبصار: ج ١، ص ١٠، ح ١٢.

بينما روى الشيخ والكليني عليهما السلام بإسنادهما عن الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله عليه السلام في سؤال له وكم الكر؟ قال: ﴿ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها﴾^(١) وروى الكليني عليه السلام أيضاً بإسناده عن إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء؟ فقال: ﴿كر﴾ قلت: وما الكر؟ قال: ﴿ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار﴾^(٢) وروى الصدوق عليه السلام غير ذلك^(٣)، والتنافي في حجم الكر في هذه الروايات ظاهر.

وإذا لاحظنا الفهم العرفي في مثل هذه الخطابات والتفتنا إلى التسامح العرفي في الطاعة وأن الشرع ينزل خطابه على حسب الفهم العرفي نتوصل إلى أن هذه المقادير التي ذكرت في الروايات ما أريد بها الدقة العقلية، بل المقادير العرفية، فتحمل على أنها معرّفات ومشيرات إلى الماء الكثير الذي لا ينجس بالملاقاة، أو أن الأئمة عليهم السلام أجابوا كل سائل بحسب ما هو عليه من طول الذراع أو الشبر وقصرهما؛ لأن الناس يختلفون في ذلك.

ولو وضع للكر مقياس واحد ارتفع الخلاف، وهذا ما ورد في صحيحة ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام قال: ﴿الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف ومئتا رطل﴾^(٤) ولمراد بالرطل هنا العراقي الذي يعادل

(١) الكافي: ج ٣، ص ٢، ح ٤؛ التهذيب: ج ١، ص ٤٠٨، ح ١٢٨٢.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٣، ح ٧.

(٣) أمالي الصدوق: ص ٧٤٤، ح ١٠٠٦.

(٤) التهذيب: ج ١، ص ٤١، ح ١١٣.

نصف الرطل المكي وثلاثة أرباع الرطل المدني^(١)، وقد ذكر بعض الفقهاء أنه وزن الكر ثلاث مرات ووجده موافقاً لسبعة وعشرين شبراً، فيكون الوزن مطابقاً للمساحة^(٢).

والثالثة: القرينة الخارجية

فإن ملاحظة ما يعمل عليه في الخارج في العديد من الموضوعات التي تقع متعلقاً للأحكام من شأنها أن ترفع الإجمال؛ لأن الوقوع الخارجي يوجب انصراف الأدلة إليها، ومن هذا القبيل ما ورد بشأن التطهر بالماء المطلق والمضاف.

فقد روى الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: ﴿لا، إنما هو الماء والصعيد﴾^(٣).

وروى الكليني عليه السلام بإسناده عن يونس عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة؟ قال: ﴿لا بأس بذلك﴾^(٤) والحديث الأول لا يجيز الوضوء بغير الماء المطلق والتراب، بينما الثاني يجيزه وضوءاً وغسلاً بماء الورد وهو مضاف.

(١) أسباب اختلاف الحديث: ص ٢٨٨.

(٢) انظر التنقيح في شرح العروة: ج ٢، ص ١٦٢.

(٣) التهذيب: ج ١، ص ١٨٨، ح ٥٤٠؛ الاستبصار: ج ١، ص ١٤، ح ٢٦.

(٤) الكافي: ج ٣، ص ٧٣، ح ١٢؛ التهذيب: ج ١، ص ٢١٨، ح ٦٢٧.

وقد اختلفوا في معالجة هذا الاختلاف على وجوه عديدة بعضها يرجع إلى الإشكال السندي، وبعضها إلى التقييد، وهي لا تخلو من تأمل^(١)، وإذا لوحظت القرينة الخارجية هنا يمكن حل التعارض بالجمع الدلالي بلا حاجة إلى الوجوه الأخرى.

وتقريره: أن ماء الورد في الخارج يقع على ثلاثة أنحاء:

أحدها: أن يعصر الورد ويستخلص ماءه فيكون عصيراً كما يصنع في عطر الورد مثلاً أو عصير الفواكه، ولا إشكال في أنه مضاف.

ثانيها: أن يلقي الورد على الماء المطلق ويمزج به فيكتسب الماء منه بعض الرائحة من دون أن يذوب فيه، ولا إشكال في بقائه على إطلاقه، كما يقال مثله في ماء الصدر الذي يغسل به الميت مثلاً.

وثالثها: أن يمزج الورد مع الماء ثم يغلى ويبخر ويستقطر، فيكتسب بعض رائحة الورد، ولكن من دون أن يفقد صفة الإطلاق؛ بداهة أن الماء المستقطر هو الماء المطلق الذي تلوح عليه بعض رائحة الورد. هذا ما يعمل به في الخارج، والعرف يطلق على الجميع اسم ماء الورد؛ إذ يكفي في صحة الإطلاق أدنى إضافة أو نسبة، فإذا لاحظنا الروايتين بالقياس إليه ينحل التعارض، وذلك بحمل المراد من الرواية الثانية على الصورة الثانية أو الثالثة من ماء الورد لا الأولى؛ لأن ماء الورد فيه مضاف بقرينة منع التطهر به، ولعل هذا أحد التوجيهات التي يتضح بها مراد الصدوق عليه السلام في تجويزه

(١) انظر أسباب اختلاف الحديث: ص ٢٤٣.

الوضوء بماء الورد^(١) الذي أوقع الكثير من البحث بين الفقهاء؛ إذ ربما أراد من ماء الورد الصورة الثانية أو الثالثة.

والرابعة: القرينة اللغوية

فإنه قد ترد بعض الأدلة بالمعنى اللغوي فيشتبه حالها مع المعنى العرفي أو الشرعي فتوجب التنافي والإجمال، ولعل من هذا القبيل ما رواه الشيخ الطوسي عليه السلام بإسناده عن عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين عليهم السلام قال: ﴿إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن، إنما هو الماء أو التيمم، فإن لم يقدر على الماء وكان نبيذاً فإني سمعت حريزاً يذكر في حديث أن النبي صلى الله عليه وآله قد توضأ بنبيذ ولم يقدر على الماء﴾^(٢) وهو بحسب ظاهره يدل على جواز التوضي بالنبيذ، ومن هنا قال الصدوق عليه السلام في الفقيه: ﴿لا بأس بالتوضؤ بالنبيذ؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله قد توضأ به﴾^(٣)، ويدل بالملازمة على طهارة النبيذ وجواز شربه.

وينافي هذا المدلول رواية الكليني عليه السلام بإسناده عن محمد بن عبدة النيسابوري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: القدح من النبيذ والقدح من الخمر سواء؟ قال: ﴿نعم، سواء﴾ قلت: فالحمدّ فيهما سواء؟ فقال: ﴿سواء﴾^(٤).

(١) انظر الفوائد الحائرية: ص ٢٩٢، فائدة (٢٩).

(٢) التهذيب: ج ١، ص ٢١٩، ح ٦٢٨؛ الاستبصار: ج ١، ص ١٥، ح ٢٨.

(٣) الفقيه: ج ١، ص ١٥، ح ٢٠.

(٤) الكافي: ج ٦، ص ٤١٠، ح ١٤.

فإنه دال على مساواة الخمر والنبيد من حيث النجاسة والحرمة ولزوم الحد في شربها فيقع التنافي والإجمال.

ويرتفعان إذا لاحظنا القرينة اللغوية في الحديث الأول.

وتوضيح ذلك: أن النبيد له معنى لغوي ومعنى عرفي، ومعناه اللغوي ما يعمل من الأشربة من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير وغير ذلك. يقال: نبذت التمر والعنب إذا تركت عليه الماء ليصير نبيداً^(١)، فكان الناس يطلقون اسم النبيد على الماء المالح الذي ينبذون فيه تمرات ونحوها ليطيب طعمه، ولا تزول صفة اطلاقه، وهذا هو الأصل في استعماله، ثم بعد ذلك صار اسماً للشراب المخصوص، وغلب فيه حتى إذا أطلق قد يتبادر إلى الأذهان المحرم منه أولاً، والحديث الأول ورد بالمعنى اللغوي، بينما الثاني ورد بالمعنى العرفي أو الشرعي، وبالإلتفات إلى المعنى اللغوي ينحل التعارض ويرتفع الإجمال.

ويشهد لهذا الجمع قرينتان داخلية وخارجية. أما القرينة الداخلية فهي نصب (نبيداً) في قوله: (فإن لم يقدر على الماء وكان نبيداً) فيكون خبراً لكان الناقصة جاء كوصف للماء، وهو يستدعي أن يكون اسمها الموصوف مقدرراً وهو (الماء) فيدل على أن المراد من النبيد معناه اللغوي؛ إذ لو كان المراد منه الخمر لوجب أن تكون (كان) تامة فيه، والواو

(١) انظر لسان العرب: ج ٣، ص ٥١١، (نبذ)؛ مفردات الراغب: ص ٧٨٨، (نبذ)؛

مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٨٩، (ن ب ذ).

استثنائية لا حالية، وكان التعبير حينئذ يستدعي رفع نبيذ فيكون هكذا (فإن لم يقدر على الماء وكان نبيذ).

وأما القرينة الخارجية فهي الروايات المستفيضة المبينة.

منها: رواية أيوب بن راشد قال: سمعت أبا البلاد يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ، فقال: ﴿لا بأس به﴾ فقال: إنه يوضع فيه العكر؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿بئس الشراب ولكن انبذوه غُدوة واشربوه بالعشي﴾^(١) والعكر بفتح الحاء ما خثر ورسب من الماء والدهن ونحوه، وغالباً ما يتصف بالكدورة^(٢)، ولذا قال عليه السلام: ﴿بئس الشراب﴾.

والحاصل: أن وقوع الاختلاط بين المعنى اللغوي والعرفي قد يوجب التنافي والإجمال، فلذا ينبغي الالتفات إلى ذلك في معالجة الإجمال ورفع غموضه.

والخامسة: القرينة الشرعية

فإن للشرع نوعين من الأحكام هما: الأحكام المولوية والأحكام الإرشادية، والأول ملزم ولا يجوز مخالفته، بينما الثاني يأتي للإرشاد والتوجيه إلى المصالح والمفاسد، وليس بالضرورة أن يكون ملزماً، ولذا قد يعبر عنه بالحكم التنزيهي، ومن هنا قد يقع الاشتباه في الأدلة بين ما ورد لبيان الحكم المولوي وبين ما ورد لبيان الحكم الإرشادي، فيكون سبباً للتنافي والإجمال، ولكن إذا لوحظت هذه القرينة يرتفع الإجمال.

(١) الكافي: ج ٦، ص ٤١٥، ح ٢.

(٢) لسان العرب: ج ٤، ص ٦٠٠، (عكر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤١١، (عكر).

ولعل من الأمثلة عليه ما رواه الكليني بإسناده عن علي بن أسباط عن عمّه يعقوب بن سالم رفعه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿لا تعلموا نساءكم سورة يوسف، ولا تقرئوهن إياها، فإن فيها الفتن، وعلموهن سورة النور فإن فيها المواعظ﴾^(١).

وروى الصدوق عليه السلام عن الصادق عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿لا تنزلوا نساءكم الغرف، ولا تعلموهن الكتابة، ولا تعلموهن سورة يوسف، وعلموهن المغزل وسورة النور﴾^(٢) ونحوها مما هو متصافر^(٣)، وهذا المدلول يتنافى مع سائر الروايات الدالة على فضل العلم والتعلم واستحبابها، وبعضها ينص على أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، والروايات الدالة على فضل سورة يوسف واستحباب قراءتها.

منها: رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: ﴿من قرأ سورة يوسف في كل يوم أو في كل ليلة بعثه الله يوم القيامة وجماله مثل جمال يوسف عليه السلام، ولا يصيبه فرع يوم القيامة، وكان من خيار عباد الله الصالحين﴾^(٤) وبعمومه يشمل الرجال والنساء.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٥١٦، ح ٢.

(٢) الفقيه: ج ٣، ص ٤٤٢، ح ٤٥٣٥.

(٣) انظر التهذيب: ج ٨، ص ١١٢، ح ٣٨٧؛ الكافي: ج ٥، ص ٥١٦، ح ١؛ مكارم الاخلاق: ص ٢٣١.

(٤) مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٥٤؛ الوسائل: ج ٦، الباب ٥١ من أبواب قراءة القرآن، ص ٢٥١، ح ٧٨٦٤.

بل في النبوي الشريف: ﴿علموا أرقاءكم سورة يوسف فإنه أيها مسلم تلاها وعلمها أهله وما ملكت يمينه هوّن الله تعالى عليه سكرات الموت، وأعطاه القوة أن لا يحسد مسلماً﴾^(١) وهو صريح بالأمر بتعليم الأهل سورة يوسف، وهو ظاهر في النساء من الزوجة ونحوها.

والإلتفات إلى القرينة الشرعية المتقدمة يساعدنا على فهم مدلول الأحاديث في الطائفة الأولى، وذلك بحمل النهي فيها على الإرشاد؛ لقلة الثواب أو للتنزيه والإبعاد عما قد ينافي عفة المرأة، وفي عين الحال يكون قرينة على حمل الأمر بتعليم النساء سورة النور والمغزل على الإرشاد أيضاً إلى جهة كثرة الفضل والثواب، أو للتوجيه إلى ما ينفع في زيادة التربية والتهذيب؛ لما تضمنه سورة النور من الأمر بغض النظر وحفظ الفرج ونحوهما من تعاليم وأحكام.

والخلاصة: أن التنافي الدلالي بين الطائفتين من الروايات ناشئ من حمل النهي فيهما على الحكم الشرعي، وأما إذا حملنا النهي في الطائفة الأولى على الإرشاد ينحل التنافي ويرتفع الإجمال، وهذا ما تساعد عليه القرينة الداخلية في الرواية الأولى؛ إذ عللت النهي عن قراءة سورة يوسف بأن فيها ((الفتن)) بفتح الفاء وبسكون التاء أي الإغراء أو بكسرها وفتح التاء جمع فتنة أي الشر والفساد كما في اللغة^(٢)، بينما سورة النور فيها المواظ.

(١) مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٥٤.

(٢) مفردات الراغب: ص ٦٢٣، (فتن)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٩١، (فتن).

والسادسة: القرينة الارتكازية

فإن المرتكز لدى المشرعة أن الإرادة والكراهة الملحوظة في لأحكام الشرعية تتفاوت في الرتبة، ولذا قسموها إلى ملزمة وراجحة، وعلى أساسها صارت الأوامر الشرعية وجوبية واستحبابية، وكذا قسموا الكراهة إلى ملزمة وراجحة، وعلى أساسها صارت النواهي تحريمية وكراهية، وكل واحد من الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة يمكن أن يتفاوت في الدرجات والمراتب، ومنشأ هذا التقسيم هو ملاحظة تفاوت الإرادة والكراهة في درجات المحبوبة والمبغوضة باعتبار أنهما من الحقائق المشككة.

وتظهر ثمرة هذا الارتكاز التشريعي عن أحكام الشريعة في معالجة الإجمال الناشئ من التنافي الدلالي في أدلة الأحكام إذا لاحظ الفقيه في مقام العمل.

ومن الأمثلة عليه ما روي عن النبي ﷺ: ﴿من نام في المسجد بغير عذر ابتلاه الله بداء لا زوال له﴾^(١) ومفاده النهي عن النوم في المسجد اختياراً.

وروى الكليني والطوسي عليهما السلام بإسنادهما عن زرارة بن أعين قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في النوم في المساجد؟ فقال: ﴿لا بأس إلا في المسجدين: مسجد النبي ﷺ والمسجد الحرام﴾ قال: وكان يأخذ بيدي في

(١) جامع الاخبار: ص ١٧٩، ح ٤٣٤؛ مستدرک الوسائل: ج ٣، الباب ١٤ من أبواب

أحكام المساجد، ص ٣٧٣، ح ٣٨١٣.

بعض الليل فينتحي ناحية، ثم يجلس فيتحدث في المسجد الحرام، فربما نام ونمت، فقلت له في ذلك، فقال: ﴿إنما يكره أن ينام في المسجد الحرام الذي كان على عهد رسول الله ﷺ، فأما النوم في هذا الموضع فليس به بأس﴾^(١).

وروي بإسنادهما عن معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النوم في المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ قال: ﴿نعم، فأين ينام الناس؟﴾^(٢) أي الحجيج ونحوهم، ويمكن الجمع بين هذا الحديث وحديث زرارة بحمل اطلاق هذا الحديث على ذاك، ويرتفع الإجمال.

إلا أن مدلول هذين الحديثين ومدلول الحديث الأول متنافيان؛ لأن الحديث الأول يدل على كراهة النوم في كل مسجد، والحديث الثاني يدل على جواز النوم في كل مسجد إلا المسجدين، بينما الحديث الثالث يدل على جواز النوم حتى في المسجدين فيقع التنافي.

ولا حل له إلا بحمل الكراهة على تفاوت المراتب فنقول: بكراهة النوم في المساجد، وتتأكد الكراهة في المسجدين اللذين كانا على عهد رسول الله ﷺ، وتقل رتبتهما في الزيادات الحاصلة فيهما. هذا في النواهي.

وفي الأوامر يمكن الجمع بتفاوت الفضل كما قد يقال ذلك في بيان حد الحائر الحسيني على مشرفه السلام الذي تكون تربته شفاء ويستجاب فيه

(١) الكافي: ج ٣، ص ٣٧٠، ح ١١؛ التهذيب: ج ٣، ص ٢٥٨، ح ٧٢١، مع اختلاف بسيط.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٣٦٩، ح ١٠؛ التهذيب: ج ٣، ص ٢٥٨، ح ٧٢٠.

الدعاء، ويكون المسافر فيه مخيراً بين القصر والتمام؛ إذ وردت فيه الروايات مختلفة بعضها أمرت بالتخيير بالحائز^(١)، وبعضها بحرم الحسين عليه السلام^(٢) وبعضها عند الحسين عليه السلام^(٣)، وبعضها عند قبر الحسين عليه السلام^(٤)، وفي بعضها حرم الحسين عليه السلام فرسخ في فرسخ^(٥)، وفي بعضها الآخر خمسة فراسخ من أربعة جوانبه^(٦)، ولذا اختلف الفقهاء في حده، فعن بعضهم أنه قرب الضريح المقدس^(٧)، وعن آخرين أنه إلى خمسة وعشرين ذراعاً من كل جانب^(٨)، وفي السرائر أنه ما دار سور المشهد والمسجد عليه^(٩)، وعن إرشاد

(١) الوسائل: ج ٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥٣١، ح ١١٣٨٦؛ ص ٥٣٢، ح ١١٣٧١.

(٢) الوسائل: ج ٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥٢٤، ح ١١٣٤٣؛ ص ٥٢٨، ح ١١٣٥٦؛ ص ٥٣٠، ح ١١٣٦٥؛ ص ٥٣١، ح ١١٣٦٦، ح ١١٣٦٧.

(٣) الوسائل: ج ٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥٢٧، ح ١١٣٥٤.

(٤) انظر الوسائل: ج ٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥٢٧، ح ١١٣٥٥؛ ص ٥٣٠، ح ١١٣٦٤.

(٥) كامل الزيارات: ص ٤٥٦، ح ٦٩٢؛ الفقيه: ج ٢، ص ٥٧٩، الهامش؛ التهذيب: ج ٦، ص ٧١، ح ١٣٣؛ الوسائل: ج ١٤، باب ٦٧ من أبواب المزار، ص ٥١٠-٥١١، ح ١٩٧١١.

(٦) الوسائل: ج ١٤، باب ٦٧ من أبواب المزار، ص ٥١٠، ح ١٩٧١٠، في المصدر: (من أربع جوانبه).

(٧) العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥١٧، مسألة (١١).

(٨) كامل الزيارات: ص ٤٥٧، ح ٦٩٤؛ ثواب الأعمال: ص ٩٤؛ العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥١٧، الحاشية.

(٩) السرائر: ج ١، ص ٣٤٢.

المفيد أن الحائر محيط بهم عليهم السلام إلا العباس عليه السلام ^(١)، وعن آخرين أنه الروضة المقدسة وما أحاط بها من العمارات والرواق والمقتل والخزانة ^(٢)، وعن المجلسي عليه السلام أنه مجموع الصحن القديم إلا ما تجدد منه في الدولة الصفوية ^(٣)، ولم يستبعد السيد اليزدي في العروة والسيد الأستاذ عليه السلام وغيرهما أنه كل كربلاء ^(٤)؛ للصدق العرفي الذي يشهد له صحة الحمل وعدم صحة السلب، وقد ورد النص بتسميتها بالبلد الظاهر عرفاً في جميع البلد ^(٥)، وهو وجيه، ومقتضى الجمع مع باقي الاخبار هو الحمل على تفاوت الرتبة، فكلما كان العمل أقرب إلى القبر الشريف كان أعلى رتبة، وأسمى منزلة، وأبلغ أثراً.

هذا ما كان في الجمع بحسب الحكم من حيث النهي أو الأمر، وربما يمكن الجمع بحسب مقتضى حال العباد أنفسهم بلحاظ اختلاف مراتبهم ودرجاتهم في المعرفة والإخلاص ونحو ذلك.

(١) الإرشاد: ج ٢، ص ١٢٦؛ وانظر السرائر: ج ١، ص ٣٤٢.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١١، ص ٤٦٤؛ مفتاح الكرامة: ج ١٠، ص ٣٠٧، الحاشية؛ البحار: ج ٨٦، ص ٨٩، أقول.

(٣) البحار: ج ٨٦، ص ٨٩، أقول؛ الحدائق الناضرة: ج ١١، ص ٤٦٤.

(٤) العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥١٦، مسألة (١١)؛ الفقه (الصلاة): ج ٢٨، ص ٣٨٨؛ ص ٣٩٤-٣٩٥، (بتصرف)؛ مهذب الاحكام: ج ٢٩، ص ٣٠١-٣٠٤.

(٥) انظر فقه الرضا عليه السلام: ص ١٦١؛ مستند الشيعة: ج ٨، ص ٣١٣؛ الوسائل: ج ٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥٣١، ح ١١٣٦٩.

نظير الروايات المتضافرة الواردة في باب بيان فضل زيارة سيد الشهداء عليه السلام، وما يترتب للزائر من الثواب والمنزلة عند الله سبحانه.

ففي بعض الروايات أن لزيارته عليه السلام ثواب عمرة مقبولة، وفي بعضها أنها تعدل حجة مبرورة، وفي ثالثة تعدل حجة وعمرة، وفي رابعة تعدل عشرات الحجج، وفي بعضها تعدل مائة حجة مع رسول الله صلى الله عليه وآله، بل ألف حجة وألف عمرة مبرورة إلى غير ذلك^(١)، وذكر العدد فيها ظاهر في المفهوم بما يوجب التنافي في مداليلها.

ولا حل لهذا التنافي إلاّ بحملها على اختلاف مراتب الزائرين ودرجاتهم في المعرفة وصدق النية، أو زمان الزيارة ونحو ذلك، وهذا الحمل يوجب العمل بجميع الروايات من دون حصول أي تناف أو إجمال فيها.

ولا يخفى عليك أن جميع هذه القرائن ترجع إلى ضابطة واحدة وهي الظهور والفهم العرفي، غاية الأمر أن العرف تارة يستعين بالعقل فيصنع الظهور فتسمى القرينة بالعقلية كما في الورود، وتارة يستعين بالوقوع الخارجي فتسمى بالقرينة العرفية أو الخارجية كما في مثال ماء الورد، وتارة يستعين بالطريقة الشرعية فتسمى بالشرعية وهكذا.

فاختلاف التسميات لا يعني تباين الطرق واختلافها، وإنما الطريق واحد وهو الظهور، إلاّ أن أدوات صناعة الظهور مختلفة.

(١) انظر ذلك في كتاب كامل الزيارات: ص ٢٩٠-٣٠٧، الأبواب ٦٣-٦٦.

والطريقة العقلائية في فهم مداليل الالفاظ والتي أقرها الشرع ومضى عليها في أحكامه هو العمل بالظاهر وترك غيره، ولدى التعارض يقدم الأظهر على الظاهر، سواء كان الأظهر نصاً أو ظهوراً قوياً على ما تقدم بيانه في بحث العام والخاص والمطلق والمقيد. هذه هي عمدة الوجوه التي يجمع فيها العرف بين دلالات الالفاظ، ويرفع الإجمال عن الأدلة. كل ذلك فيما إذا كان مجال للجمع، وأما إذا لم يكن فتصل النوبة إلى التعارض الحقيقي والمستقر. وحينئذ لا مناص من ترجيح أحد الدليلين على الآخر؛ إذ يقع الفقيه بين ثلاثة خيارات:

الأول: أن يترك كلا الدليلين ولا يعمل بأي منهما، وهو باطل؛ لاستلزامه إلغاء كلا الحججتين.

الثاني: أن يعمل بكلا الدليلين بالرغم من تنافيهما، وهو ممتنع.

الثالث: أن يعمل بالدليل الأقوى والأرجح ويعرض عن الآخر، وهو الصواب، ومن هنا وقع الكلام في تعيين المرجحات التي يمكن أن يستند إليها في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، وقد ذكروا هنا مرجحين:

أحدهما: المرجح الدلالي، ووضعوا له معايير بعضها منصوصة كالترجيح باعتبار صفات الراوي من العدالة والفاهاة والورع والترجيح بموافقة السيرة أو الشهرة والترجيح بموافقة القرآن أو مخالفة التقية ونحوها، وبعضها غير منصوصة وإن اختلفوا فيها على تفصيل ستعرض إليه في محله^(١).

(١) انظر أصول الفقه وقواعد الاستنباط: ج ٢، ص ٢٠٧-٢٠٩.

وثانيهما: المرجح السندي، وأرادوا به اعتبار سند الدليل من حيث قوته وضعفه، ورجحوا القوي على غيره.

فإذا وجد الفقيه ما يوجب ترجيحاً لأحد الدليلين أخذ به، وإلاّ وصلت النوبة إلى التكافؤ من جميع الجهات، وحيثئذ يمكن أن يحكم بتساقطها ويرجع إلى الأصول اللفظية العامة أو العملية، أو يتخير بينهما استناداً إلى النصوص الكثيرة الموجبة للتخير في هذه الصورة، وحيث إن الأصوليين قد فصلوا هذا البحث في باب التعارض والترجيح نرجئه إليه.

المطلب الرابع: المبيّن وأقسامه وأثره في رفع الإجمال

المبيّن في الاصطلاح الأصولي نقيض المجمل^(١). أرادوا به كل متضح الدلالة في نفسه أو بسبب غيره، وهو مشتق من معناه اللغوي، فإن البيان فيها يطلق على المنطق الفصيح المعرب عمّا في الضمير، والبيّن الواضح. يقال بيّن الشيء إذا أوضحه^(٢)، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾^(٣) أي واضح.

وبهذا الاعتبار يطلق على كل ما يخرج الدليل من حيز الإجمال إلى حيز الوضوح والظهور اسم المبيّن بصيغة اسم الفاعل، سواء كان نصاً في الوضوح فلا يحتاج إلى غيره في فهم معناه كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤) و: ((الماء طاهر)) أو كان ظاهراً فيه ولو بضميمة القرائن الحالية والمقالية ونحوها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥) فإن الحق و ما يتعلق به كلاهما مجمل، إلا أن السنّة الشريفة أوضحتها في قوله ﷺ: ﴿فيما سقت السماء العشر﴾^(٦) ويطلق على المبيّن بصيغة اسم المفعول على كل دليل مجمل اتضح المراد منه، والمبيّن يقع على ثلاثة أنحاء:

(١) المعالم: ص ٢١٨؛ الفصول: ص ٢٦٣؛ القوانين: ج ١، ص ٣٤٠.

(٢) مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٨، (بين).

(٣) سورة إبراهيم: الآية ١٠.

(٤) سورة الأنعام: الآية ١٠١.

(٥) سورة الأنعام: الآية ١٤١.

(٦) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤٣٧.

الأول: المبيّن اللفظي، وهو قد يكون قرينة متصلة أو منفصلة إلاّ أنّها توضح المراد من الدليل على ما عرفت شواهد كثيرة فيما تقدم من أمثلة في رفع الإجمال اللفظي، ولا بد أن يكون نصّاً أو ظاهراً في المراد، وإلاّ بطل أن يكون بياناً ورافعاً للإجمال؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

الثاني: المبيّن الفعلي، بأن يكون الفعل بياناً للمطلوب ورافعاً للإجمال، ويشترط فيه أن يحتف بما يدل على البيان من حيث جهة الحكم؛ لأنّ الفعل في نفسه مجمل.

كما عرّف النبي ﷺ كيفية الصلاة بعد الأمر بها بأن جاء بها بتمام أجزائها وشرائطها، ثم قال للمسلمين: ﴿صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي﴾^(١) وجاء بتمام مناسك الحج بعد الأمر به ثم قال: ﴿خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ﴾^(٢).

فإنّ القول هنا كاشف عن أنّ الفعل بيان للصلاة والحج، وإلاّ فإنّ الفعل في نفسه لا يدل على أكثر من الجواز، وأما بيان جهة الحكم من الحرمة أو الوجوب أو الصحة والفساد ونحوها من أحكام فلا يدل عليها الفعل إلاّ بضميمة واحد من ثلاثة:

أحدها: الدليل اللفظي الدال على المراد كالمثالين المتقدمين.

ثانيها: العلم الكاشف عن أنّ المبيّن في مقام البيان.

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤٣٢؛ المعالم: ص ٢١٩.

(٢) المصدران السابقان.

وثالثها: العلم بالقرينة العقلية أو الحالية ونحوهما، ولعل من هذا ما ورد في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: ﴿جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: زوجني، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: من لهذه؟ فقال رجل فقال: أنا يا رسول الله زوجنيها، فقال: ما تعطيها؟ فقال: مالي شيء. قال: لا، فأعادت فأعاد رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام فلم يقم أحد غير الرجل، ثم أعادت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله في المرة الثالثة: أحسن من القرآن شيئاً؟ قال: نعم. قال: قد زوجتكها على ما تحسن من القرآن فعلمها إياه ^(١) فإن فعل النبي صلى الله عليه وآله تضمن الدلالة على أحكام عديدة:

منها: أن إعطاء الوكالة أو التفويض وقبولها غير مشروطين بالقبول اللفظي، بل يكفي فيه العمل. استفيد هذا من قول المرأة: (زوجني) ومبادرة النبي صلى الله عليه وآله (بالتزويج) من دون أن يظهر القبول.

ومنها: أن إطلاق الوكالة يفيد جواز سائر التصرفات التي تقع في مصلحة الموكل. استفيد هذا من قول النبي: ﴿ما تعطيها؟﴾ أي من المهر، ولما قال: ﴿مالي شيء﴾ رفض النبي التزويج مع أن المهر من حق المرأة.

ومنها: جواز جعل المهر منفعة أو خدمة أو تعليماً، ولا يشترط فيه أن يكون مالاً. استفيد من جعل المهر تعليم ما يحسن من القرآن.

ومنها: جواز أن يكون المهر معلوماً في أصله لا في تفاصيله؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله لم يحدد للرجل ما ينبغي عليه تعليمه من القرآن، بل اكتفى بما يحسن.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٣٨٠، ح ٥؛ الوسائل: ج ٢٠، الباب ١ من أبواب عقد النكاح، ص ٢٦٢، ح ٢٥٥٧٧؛ ج ٢١، الباب ٢ من أبواب المهور، ص ٢٤٢، ح ٢٦٩٩٧.

ومنها: جواز تقديم القبول على الإيجاب في العقد. استفيد من قول الرجل: (زوجنيها) ونلاحظ أن هذه الاحكام الخمسة استفيدت من فعل النبي ﷺ بالرغم من إجمال النص لفظياً، إلا أنه بضميمة القرينة الحالية التي تحتف بالحديث وأن النبي ﷺ في مقام البيان بانت الدلالة.

الثالث: المبين اللبي، بأن يعلم المراد بواسطة القرينة اللبية كالإجماع والعقل ومرتكزات التشريع ونحوها، ومن دونها يبقى الكلام مجملاً.

ويمكن التمثيل للأول بالأدلة الدالة على وجوب غسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات، فإننا نفهم منها أن وجوب الغسل هذا شرطي لأجل الصلاة وما يشترط فيه الطهارة، فيكون الوجوب فيه غيرياً، مع أن ظاهر الأمر فيها هو الوجوب النفسي، وهذا الفهم يتعدى موضع النص، وبسبب قيام الإجماع أو الضرورة أو المرتكز على ذلك حصلت التوسعة في المدلول، بل ويتوسع أيضاً من غسل الثوب إلى غسل البدن. كل ذلك لأجل القرينة اللبية.

ويمكن التمثيل للثاني بمثل الأدلة الدالة على وجوب الوضوء على الرجال، فإنه يفهم منها أن المرأة والخنثى والصبيان داخلون في الحكم بلا شبهة، ولا ينظر في فهم ذلك على دليل يدل عليه، لحكم العقل أو الارتكاز التشريعي بعدم الفرق بين الرجل والمرأة في الأحكام الشرعية إلا ما خرج.

ونلاحظ هنا أن ألفاظ الدليل مجملة؛ لأنها مختصة بالرجال إلا أن انضمام القرينة العقلية أو الارتكازية وسع الدلالة، ووضح المراد.

ويمكن التمثيل للثالث بقول النبي ﷺ للأعرابي الذي سأله وقال: جامعت أهلي في شهر رمضان فقال: ﴿كَفَّرَ﴾ فإن العقل يقضي بأن علة الكفارة هو الجماع لا الأعرابية، كما أن المدار على أصل المجامعة بلا فرق بين الحاصلة بسبب العقد الدائم أو المنقطع أو ملك اليمين، مع أن مورد السؤال ظاهر في الزوجة الدائمة. كل ذلك لقيام القرينة العقلية أو الارتكازية عند المتشعبة على فهم التوسعة في الدلالة وعدم الخصوصية لصفات السائل.

فيتحصل مما تقدم: أن الدليل المجمل لا بد له من دليل مبين - بأقسامه الثلاثة - حتى يصح العمل به، فلذا يجب الفحص عنه لرفع الإجمال، فإن فحصنا ولم نعثر عليه وجب الأخذ بالقدر المتيقن من دلالة المجمل؛ لأنه مبين فيه، وفي غيره يرجع إلى الأصول العامة أو الأصول العملية، وكذلك الحال إن لم يكن قدر متيقن. هذا في غير صورة المعارضة، وأما معها فيرجع إلى الجمع الدلالي إن أمكن، وإلا فالترجيح.

وهذه عمدة مباحث المجمل والمبين الوافية بالعرض.

الفهرست

- الفصل الثامن: المطلق والمقيّد ودلالاتهما العرفية والشرعية..... ١١
- تمهيد: في أهمية البحث ١٣
- المبحث الأول: في معنى المطلق ودلالته وشروطه وأقسامه ١٥
- المطلب الأول: في تعريف المطلق وخصائصه ١٧
- الأمر الأول: في تعريف المطلق ١٧
- الأمر الثاني: في التقابل بين المطلق والمقيّد ٢٠
- الأمر الثالث: خصوصيات المطلق والمقيّد ٢٤
- المطلب الثاني: في طرق فهم الإطلاق ٢٩
- المطلب الثالث: حل النزاع في ظهور المطلق ومقدمات الحكمة ٣٦
- المبحث الثاني في أقسام المطلق وشروطه وموانعه ٤٥
- المطلب الأول: في أقسام المطلق ٤٧
- الأول: بلحاظ حكمه ٤٧
- الثاني: بلحاظ موضوعه ٥٨
- المطلب الثاني: في شروط الإطلاق ٦٢
- المطلب الثالث: في موانع الإطلاق ٧٣
- المبحث الثالث: في صيغ التقيّد وشروطه وسببه وأقواله ٨٧
- المطلب الأول: في صيغ التقيّد ٨٩

المعتمد في الأصول ٣٠٠

المطلب الثاني: في شروط التقييد ١٠٥

المطلب الثالث: في سبب التقييد ١٢١

أولاً: في إحراز الظهور في المقيد المتصل ١٢٤

ثانياً: في إحراز الظهور في المقيد المنفصل ١٢٥

المطلب الرابع: في تقييد المطلق والأقوال فيه ١٢٧

الأمر الأول: في المقيد اللفظي ١٢٧

المقام الأول: في تقييد الإطلاق البدلي ١٢٧

المقام الثاني: في تقييد الإطلاق الشمولي ١٥٢

المقام الثالث: في الشك في البدلية والشمولية ١٦٠

الأمر الثاني: في المقيد اللبي ١٦٢

الأمر الثالث: في تقييد الأحكام اللا اقتضائية ١٦٧

القول الفصل وحل النزاع ١٩١

الأمر الرابع: في منتهى التقييد والتخصيص ١٩٦

الفصل التاسع: في المجمل والمبين وطرق معالجة الإجمال ٢٠١

التمهيد: ٢٠٣

المبحث الأول: في معنى المجمل وأقسامه ومبادئه العامة ٢٠٧

المطلب الأول: في معنى المجمل ومنشأ الإجمال ٢٠٩

الأمر الأول: في معنى المجمل ٢٠٩

الفهرست ٣٠١

- ٢١١..... الأمر الثاني: في منشأ الإجمال اللفظي
- ٢١٥..... الأمر الثالث: في أقسام الإجمال
- ٢٢١..... المطلب الثاني: في حقيقة الإجمال وشروطه وخصوصيته
- ٢٢١..... الأمر الأول: في حقيقة الإجمال
- ٢٢٤..... الأمر الثاني: في شروط الإجمال
- ٢٢٤..... الأمر الثالث: في خصوصيات الإجمال
- ٢٢٥..... أولاً: هل الإجمال وصف ثابت أم إضافي؟
- ٢٣٢..... ثانياً: هل البحث في الإجمال فقهي أم أصولي؟
- ٢٤٣..... المبحث الثاني: أسباب الإجمال ومعالجته
- ٢٤٥..... المطلب الأول: في أسباب الإجمال ودواعيه
- ٢٥٤..... المطلب الثاني: في أسباب اختلاف الحديث وإجماله
- ٢٥٤..... الأول: وضع الحديث أو التدليس فيه
- ٢٥٦..... الثاني: النقل بالمضمون
- ٢٥٧..... الثالث: التقطيع الحاصل في الروايات
- ٢٥٩..... الرابع: خطأ الراوي في تلقي الحديث
- ٢٦٠..... الخامس: خطأ الراوي في أداء الحديث
- ٢٦٢..... السادس: ضياع القرائن
- ٢٦٤..... السابع: التقيّة

المعتمد في الأصول	٣٠٢
المطلب الثالث: في معالجة الإجمال	٢٦٦
الأمر الأول: في معالجة الإجمال اللفظي	٢٦٦
الأمر الثاني: في معالجة الإجمال العرضي	٢٧٢
المطلب الرابع: المبيّن وأقسامه وأثره في رفع الإجمال	٢٩٦
الفهرست	٣٠١