

البيان المبدى

في شرح أصول الشافعية

تأليف

الشيخ ماجد البلاغي

المجلد الثاني

البيان المنير

في شرح أصول الـمـظفر

تأليف

الشيخ ماجد اللازم

الجزء الثاني



هوية الكتاب:

الكتاب: البيانُ المُيسَّرُ في شرح أصول المظفر / الجزء الثاني.

المؤلف: الشيخ ماجد اللامي.

التنضيد الإلكتروني: محمد علي اللامي.

الإخراج الفني: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

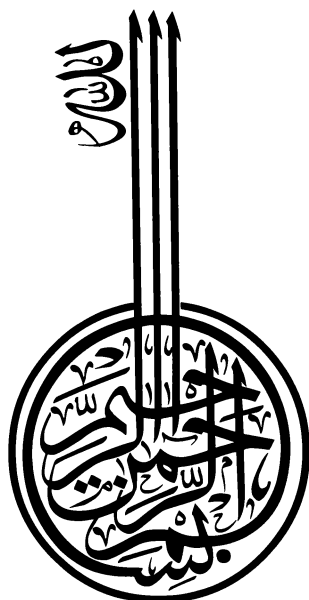
الطبعة: الأولى.

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة.

تاريخ النشر: ٢٠١٧ م - ١٤٣٨ هـ.

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٧٧٠) لسنة ٢٠١٧ م.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله، والصلاة والسلام على أكرم خلقه وأشرف بريته محمد المصطفى، وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، سيما بقية الله في الأرضين، واللعنة الدائمة على أعدائهم وأعداء أوليائهم إلى قيام يوم الدين.

وأما بعد فهذا هو الجزء الثاني من «البيان المُيسَّر» أقدمه لإخواني الطلبة (أعزهم الله تعالى)، والله الحمد والمنة على إكماله.

ولما كان الاعتراف بالجميل فرضاً واجباً فلا بد لي أن أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل لكل من أعانني على إخراج هذا الجزء، وهذا وإن لم يف بحقهم عليّ إلا أنه تعبير عن امتناني لهم وحُسن صنيعهم، والله درهم وعليه عظيم أجرهم.

وأسأله تعالى حُسن القبول منهم ومنّي، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ومورد قبول إمام زماننا وولي نعمتنا ﷺ، وموضع استفادة إخواني الطلبة الكرام، راجياً منهم أن لا ينسوني ووالديّ من صالح دعواتهم.

ماجد اللامي

النجف الأشرف

٢١ / الشهر الفضيل ١٤٣٨ هـ

الباب الرابع المفاهيم



تمهيدُ :

هذا الباب من الأبواب المهمّة في علم الأصول، لأنّه يُبحث فيه عن أحد المباحث العلميّة والعملية التي كثيراً ما تدخل في عملية الاستنباط. والمصنّف رحمه الله يُمهّد لهذا الباب بذكر ثلاثة مباحث، هي:

١. معنى كلمة المفهوم.
٢. النزاع في حجية المفهوم.
٣. أقسام المفهوم.

المبحث الأول: معنى كلمة المفهوم

تُطلق هذه الكلمة على ثلاثة معانٍ:

١. المفهوم بمعناه اللغويّ: وهو كل ما يُفهم من اللفظ^(١)، فاللفظ الموضوع إذا أطلق مفرداً كان أم جملةً، فلا بدّ أن يُفهم منه معنى من المعاني حقيقياً كان أم مجازياً، وهذا المعنى المفهوم من اللفظ هو المعبر عنه بالمفهوم بالمعنى اللغويّ، فهو يساوق «المدلول».

٢. المفهوم باصطلاح المناطقية: وهو ما قابل المصداق^(٢)، ومعناه كلّ معنى يحضر في الذهن، سواء أكان السبب في حضوره هو اللفظ أم شيئاً آخر كالإشارة أو الكتابة، أو التخيل والتصور، ومنه يتّضح أنّ هذا المعنى للمفهوم أعمّ من المعنى الأوّل، إذ الأوّل لا بدّ أن يكون مدلولاً للفظ، وأمّا هذا فلا يُعتبر فيه ذلك.

٣. المفهوم باصطلاح الأصوليين: -وهو محلّ كلامنا-، وتوضيحه من خلال المثال الآتي:

إذا قلنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» دلّ هذا الكلام بالمباشرة على معنى معيّن،

(١) راجع الصّحاح: ج ٤ ص ١٦٢٤.

(٢) راجع منطق المظفّر: ج ١ ص ٦٢.

وهذا المعنى هو «تعليق وجوب الإكرام على مجيء زيد»، وهذا المعنى الذي دلّ عليه اللفظ بالمباشرة وبالدلالة المطابقة - من دون اعتبار شيء - هو ما يُسمّى بـ«المنطوق».

وقد يُقال: إنّ هذا المعنى ليس هو المعنى الوحيد الذي تدلّ عليه هذه الجملة، بل هناك معنى آخر لازم للأوّل وهو «إذا لم يجرى فلا تكرمه»، الذي يعني انتفاء الحكم بوجوب إكرامه عند انتفاء مجيئه، فلا بدّ أن يكون المتكلّم قاصداً هذا المعنى، وإلا لو كان المقصود وجوب الإكرام على كلّ حال - جاء زيد أم لم يجرى - لكان التقييد بالمجيء لغواً، فلاجل صون كلام المتكلّم عن اللغويّة لا بدّ من الالتزام بقصده هذا المعنى الآخر، وهو «إذا لم يجرى فلا تكرمه».

وهذا المعنى الآخر المدّعى لزومه للجمل التركيبيّة هو ما يُسمّى بـ«المفهوم». ومنه يتّضح أنّ المراد بالمفهوم هو نحو من الدلالة الالتزاميّة للجمل التركيبيّة، إنشائيّة كانت أم إخباريّة، ومنه يُعلم أنّ النسبة بينه وبين ما قبله من معاني المفهوم هي العموم والخصوص المطلق، فإنّه أخصّ من المعنى الأوّل وبالتالي يكون أخصّ من الثاني، وذلك لأنّه خصوص المدلول الالتزاميّ للجمل التركيبيّة، بينما الأوّل هو مطلق المدلول، لمفرد كان أم لمركّب.

ومثال الجملة الإنشائيّة قولك: «إذا جاءك زيد فأكرمه».

ومثال الخبريّة قولك: «إن ضربتني ضربك أخي».

ومن جميع ما تقدّم يتّضح إمكان تعريفهما كالآتي:



المنطوق: هو المعنى الذي دلّ عليه اللفظُ بنفسه، بحيث يكون اللفظُ حاملاً وقالباً لذلك المعنى.

والمفهوم: هو المعنى الذي لا يكون اللفظُ قالباً له، وإنّما دلّ عليه باعتبار كونه لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ.

وإنّما سُمّي الأوّل «منطوقاً» من باب تسمية المدلول باسم الدالّ، فإنّ ما ينطق به المتكلّم هو اللفظ الدالّ على المعنى لا نفس المعنى، لوضوح أنّ المعنى لا يُلفظ، فسُمّي المعنى منطوقاً، تسميةً للمدلول - المعنى - باسم الدالّ - اللفظ -.

أو يُقال في تعريفهما:

إنّ المنطوق: هو ما دلّ عليه اللفظُ في محلّ النطق.

وأما المفهوم: فهو ما دلّ عليه اللفظُ لا في محلّ النطق.^(١)

أو يُقال: إنّ المنطوق: هو حكمٌ لمذكورٍ، والمفهوم: هو حكمٌ لغيرٍ مذكورٍ.^(٢)

أو يُقال: إنّ المنطوق: هو حكمٌ مذكورٌ، والمفهوم: هو حكمٌ غيرٌ مذكورٍ.^(٣)

(١) قال المحقّق القميّ رحمته في القوانين: ج ١ ص ٣٨٤: «المنطوق: هو ما دلّ عليه اللفظُ في محلّ النطق، والمفهوم: هو ما دلّ عليه اللفظُ لا في محلّ النطق، هكذا عرّفوهما». ونسبه في الفصول إلى المشهور، قال ص ١٤٣: «والمشهور بينهم أنّ المنطوق ما دلّ عليه اللفظُ في محلّ النطق، والمفهوم ما دلّ عليه لا في محلّ النطق».

(٢) حكاة في التقارير عن العضديّ بقوله: «وفسّره العضديّ بقوله: أي يكون حكماً لمذكورٍ وحالاً من أحواله، ... والمفهوم بخلافه، وهو ما دلّ عليه اللفظُ لا في محلّ النطق، بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله»، فراجع المطارح: ج ٢ ص ١٢، وقريبٌ منه ما في القوانين: ج ١ ص ٣٨٤.

(٣) صحّحه المحقّق الخراسانيّ رحمته معرّضاً بما قبله بقوله: «فصحّ أن يُقال: إنّ المفهوم إنّما هو حكمٌ غيرٌ مذكورٍ، لا أنّه حكمٌ لغيرٍ مذكورٍ، كما فسّر به»، الكفاية: ص ١٩٣.

والمراد بالحكم هو الحكمُ بالمعنى الأعمّ، أي ما يشمل الأحكام الوضعية لا خصوص الأحكام التكليفية الخمسة.

ولا موجب للخوض في هذه التعريفات وما يُقال فيها نقضاً وإبراماً طرداً وعكساً، لأنّها ليست تعريفات حقيقة بالحدّ أو الرسم التامّين أو الناقصين، وإنّما هي مجرد تعريفات لفظية، والمقصود منها واضح فلا مُبرّر لإطالة الكلام حولها.

المبحث الثاني: النزاع في حجية المفهوم

وفيه نقطتان:

١. في بيان معنى النزاع.

٢. في تحديد سعة دائرة النزاع.

النقطة الأولى: بيان معنى النزاع

إذا قلنا: «مفهوم الشرط حجة» و«مفهوم اللقب ليس بحجة» و«اختلف

في مفهوم الوصف هل هو حجة أو لا؟».

فما هو معنى ذلك؟

أو قل: ما هو معنى هذا النزاع، ولك أن تقول: النزاع في أي شيء هو؟

والجواب: يمكن أن نُصوّر البحث والنزاع بتصويرين:

التصوير الأول: (النزاع بمفاد كان الناقصة)

وهو أن يكون المقصود هو النزاع في حجية المفهوم، بعد الفراغ عن أصل

ثبوته وتحققه، أي نقول -مثلاً-: إن الجملة الشرطية ظاهرة في دلالتها على

المفهوم، ولكن هل يكون هذا الظاهر حجة أو لا؟

فبعد الفراغ عن ظهور الجملة الوصفية -مثلاً- في المفهوم، وتحقق المفهوم

في مرتبة الدلالة، نتنازع في أن هذا المفهوم هل هو حجة أو لا؟



وهذا التصوير هو ما يظهر من بعض تعبيرات^(١) الأصوليين حيث يقولون -مثلاً-: «مفهوم الشرط حجة»، فإن لهذا التعبير ظهوراً في كون النزاع في نفس الحجية.

التصوير الثاني: (النزاع بمفاد كان التامة)

وهو أن يكون النزاع في أصل دلالة الكلام على المفهوم، وهل إن هذا الكلام يدل على المفهوم وظاهر فيه أو لا؟ بمعنى هل إن للجملة الشرطية -مثلاً- معنيين، أحدهما المنطوق والآخر المفهوم أو إن لها معنى واحداً لا أكثر -وهو المنطوق-؟

فليس النزاع في نفس حجة المفهوم، وإنما النزاع في أصل ثبوت المفهوم. والصحيح هو التصوير الثاني وليس الأول وإن أوهمته بعض تعبيراتهم كما قلنا، وذلك لأنه يرد على التصوير الأول أمران:

١. أن الجملة إذا كان لها مفهوم وكانت ظاهرة فيه، وكان أصل ثبوت المفهوم أمراً مفروغاً عنه -كما هو المفروض في التصوير الأول- فلا معنى للنزاع في حجيتها، بل لابد من القول بحجية هذا المفهوم بضررٍ قاطع، ولا مجال للنزاع في حجيتها، فإن هذا المفهوم شأنه شأن سائر الظواهر الأخرى التي تكون حجة بلا إشكال، كما سيأتي.

٢. لو تنزلنا عما ذكرناه أولاً وقلنا بوجود نزاعٍ في حجة المفهوم بعد الفراغ عن أصل ثبوته وظهور الجملة فيه، فلا بد أن يؤخر هذا البحث -باب

(١) كما جاء في القوانين: «اختلف الأصوليون في حجة مفهوم الشرط، ولا بد في تحقيق هذا

الأصل من رسم مقدمات: ...»، القوانين: ج ١ ص ٣٨٩.



المفاهيم- إلى مباحث الحُجج، لا أن يُذكر في مباحث الألفاظ، لأنّ البحث -حينئذٍ- سيكون بحثاً في الحجية، نظير البحث في حجية خبر الواحد وحجية الشهرة وحجية الإجماع وغيرها، وحيث إنّ الأصوليين لم يذكروا بحث المفاهيم في مباحث الحجج وإنّما ذكروه في مباحث الألفاظ، كشف ذلك عن أنّ مرادهم من النزاع ما ذكرناه، من كونه نزاعاً في أصل ظهور الجملة في المفهوم، لا في حجّيته بعد الفراغ عن أصل ظهورها فيه.

وعليه فالصّحيح هو التصوير الثاني وهو: هل إنّ الجملة الشرطيّة -مثلاً- ظاهرة في المفهوم أو لا؟

ولذا كان حقُّ هذا الباب أن يُبحث في مباحث الألفاظ كما فعل الأصوليون.

النقطة الثانية: تحديد سعة دائرة النزاع

ما هي سعة دائرة هذا النزاع؟

وللجواب نقول: إنّ الجمل التي يُبحث عنها في هذا الباب عادةً لها ثلاث

حالات:

١. أن تكون الجملة محفوفةً بقرينة دالة على إرادة المفهوم.
٢. أن تكون محفوفةً بقرينة دالة على عدم إرادة المفهوم.
٣. أن لا تكون محفوفةً بقرينة أصلاً، لا على إرادة المفهوم، ولا على عدم إرادة المفهوم.

أمّا الحالتان الأولى والثانية فلا إشكال ولا نزاع في لابدئية اتّباع القرينة فيهما، والالتزام بما دلّت عليه، سواء أدلّت على إرادة المفهوم أم على عدم

إرادته.

وأما الحالة الثالثة فهي محلّ النزاع، فمنهم من قال بدلالة نوع الجملة على المفهوم، ومنهم من قال بعدم دلالة عليه، وهذه نقطة جدية بالالتفات، بمعنى أنّ كلامنا في الجملة المجردة عن كلّ قرينة.

فلا يمكن دعوى الإطلاق في الدلالة على المفهوم حتى مع وجود القرينة على عدم إرادته، مثل: «إن ركب الأمير فخذ ركابه»، فإنّ هذه الجملة مشتملة على قرينة داخلية دالة على عدم إرادة المفهوم، لأنّ المتكلم العرفي لا يتصدّى لبيان أنّ الأمير إذا لم يركب فلا تأخذ بركابه! لشدة وضوح هذا المعنى، فالتصدّي لبيانه يكون لغواً ومن توضيح الواضحات!

وعليه: فلا مانع من الالتزام بدلالة الجملة - بشكل عام - على المفهوم، إلا أنّ هذه الدلالة تنتفي مع وجود قرينة دالة على العدم.

وهذا نظير ما يُقال في صيغة الأمر من أنّها ظاهرة في الوجوب، لكن هذا لا يمنع من صحّة استعمالها في الاستحباب بقرينة.

ومن هنا: لا يصحّ لكلا طرفي النزاع الاستدلال على مدّعه من ثبوت المفهوم أو عدمه، بجملة مخوفة بقرينة، فإنّ مثل هكذا جملة لا تصلح للاستدلال بها، لما قلناه من أنّ محلّ النزاع لا يشمل موارد احتفاف الجملة بقرينة.

وهذا هو معنى الكلام في «تحديد سعة دائرة النزاع».



بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٥٦: «لا شكّ أنّ الكلام إذا كان له مفهوم...»، بيان للنقطة الأولى التي ذكرنا أنّها في بيان معنى النزاع، وأمّا النقطة الثانية والتي هي في بيان سعة دائرة النزاع فقد أشار إليها بقوله ص ١٥٦: «كما أنّه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصّة...».

المبحث الثالث: أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى قسمين:

١. مفهوم الموافقة: وهو المفهوم الذي يكون الحكم فيه موافقاً في سنخه للحكم الموجود في المنطوق، فإذا كان الحكم في المنطوق هو الوجوب كان الحكم في المفهوم هو الوجوب أيضاً، وإذا كان الحكم في المنطوق هو الحرمة كان الحكم في المفهوم هو الحرمة كذلك، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١) الدالّ على حرمة قول «أف» للوالدين بحسب المنطوق، لما هو معلوم من ظهور صيغة النهي في الحرمة، ولكن هذا الكلام إذا أُلقِيَ إلى العرف فهم منه حرمة الضرب والشتم -مثلاً-، لأنّ العرف بنظرته وذوقه يُشخص أنّ علّة الحكم هي وجود الإهانة والإيذاء، ولما كانت هذه العلّة موجودةً بشكل أكد وأشد في الضرب والشتم، كانا مُحَرَّمَيْن أيضاً، فيكون المفهوم هو حرمة الضرب والشتم، بعد أن كان المنطوق هو حرمة قول «أف»، فالعرف يرى أنّ الشارع المقدّس كما حرّم قول «أف»، هو يحرمّ بالضرب والشتم قطعاً، وهذا معنى ما قلناه من أنّ المفهوم في هذا القسم موافق للمنطوق في سنخ الحكم. وقد يُسمّى هذا المفهوم بـ«فحوى الخطاب»، أو «مفهوم الأولويّة».

وهذا النحو من المفهوم لا إشكال ولا خلاف في حجّيته^(١) بمعنى كون الجملة المنطوقية فيه ظاهرةً في المفهوم، وهذا هو معنى حجّية المفهوم كما عرفت ذلك في بحث «النزاع في حجّية المفهوم».

٢. مفهوم المخالفة: وهو المفهوم الذي يكون الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، كما في مثل: «إن كنت مستطيعاً كان الحجّ عليك واجباً»، فإنّ الحكم في منطوقه هو الوجوب -أي وجوب الحجّ-، بينما الحكم في المفهوم -وهو: «إن لم تكن مستطيعاً لم يكن الحجّ عليك واجباً»- هو عدم الوجوب.

ولهذا القسم موارد كثيرة، نذكرها تباعاً، وهي:

١. مفهوم الشرط.

٢. مفهوم الوصف.

٣. مفهوم الغاية.

٤. مفهوم الحصر.

٥. مفهوم العدد.

٦. مفهوم اللّقب.

(١) وسيأتي من المصنّف ﷺ التعرّض لهذا القسم من المفهوم في المقصد الثالث ضمن

مباحث القياس: قياس الأولويّة: ص ٢٠٤.

الأول

مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع:

وفيه تعرّض المصنّف ﷺ لنقاط ثلاث، هي:

١. معنى النزاع في مفهوم الشرط.

٢. المراد بالحكم المتقي بانتفاء الشرط.

٣. كون الجملة الشرطيّة على نحوين.

النقطة الأولى: وفيها نسأل: إذا قلنا إنّ الجملة الشرطيّة هل لها مفهوم أو

لا؟ فما معنى ذلك؟

والجواب: أنّ معنى ذلك أنّ الجملة الشرطيّة الدالّة -وضعاً- بمنطوقها

على التعليق، هل لها ظهور في معنى آخر يكون لازماً لهذا التعليق؟

بمعنى: أنّ الجملة الشرطيّة الدالّة على تعليق الحكم في الجزاء على الشرط،

هل هي ظاهرة في انتفاء الحكم الموجود في الجزاء عند انتفاء الشرط أو لا؟

أو قل: إنّ نفس التعليق في الشرطيّة وطبيعة التعليق -بذاته- هل يلزمه

الانتفاء عند الانتفاء أو لا؟



فإن قلنا بالدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فنحن قائلون بالمفهوم، وإلا فنحن من القائلين بعدم ثبوت المفهوم.

النقطة الثانية: أننا حينما نقول بدلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء نعني بذلك انتفاء طبيعي الحكم الموجود في الجزاء عند انتفاء الشرط، وإنّا قلنا «طبيعي الحكم» لأنّ انتفاء شخص الحكم ليس من المفهوم في شيء. بيان ذلك:

أنّ قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه»، دالّ على وجوب الإكرام، ووجوب الإكرام هذا تارةً نظر إليه بما هو مُنشأ بهذا الخطاب وناشئ من المجيء ومعلّق عليه، وأخرى نظر فيه إلى نوع وجوب الإكرام، بما هو وجوب كليّ وبقطع النظر عن نشوئه من منشأ خاصّ، أي بقطع النظر عن نشوئه من المجيء أو من الفقر أو من المرض أو من غيرها.

والأوّل يُصطلح عليه بشخص الحكم وفرده، والثاني هو سنخ الحكم أو طبيعي الحكم.

ونحن حينما نقول بظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا نعني بالمفهوم انتفاء شخص الحكم، لأنّ انتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه - ولو بانتفاء بعض قيوده - ثابتٌ بحكم العقل، إذ الشرط - في المقام - قيدٌ للحكم، والحكم مقيدٌ بالشرط، وكلّ مقيدٌ ينتفي بانتفاء قيده بلا حاجة إلى الاستعانة بالمفهوم، فشخص الحكم منفيّ سواء أ قلنا بالمفهوم أم لم نقل به، إذ العقل يحكم بانتفاء العارض - الحكم الشخصي - عند انتفاء المعروض - الموضوع -.



وإنما نعني بانتفاء الحكم انتفاء نوع الحكم وسنخه، فالمفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم وسنخه، يعني أنّه بانتفاء المجيء يتفني طبيعي وجوب الإكرام، ولا يكون الوجوب ثابتاً بأيّ سبب ولأيّ منشأ كان، سواء أكان للفقر أم للمرض أم لغيرهما، بحيث لو دلّ دليل آخر على وجوب الإكرام بسبب الفقر -مثلاً- كان معارضاً للمفهوم النافي لسنخ الوجوب.

وهذا المعنى الذي نقوله ليس مختصاً بمفهوم الشرط، بل نقوله فيه وفي غيره من المفاهيم كما سيأتي، فهي نقطة سيّالة، فلتكن على ذكرٍ منك.

النقطة الثالثة: لأجل تحرير محلّ النزاع نقول: إنّ الجمل الشرطيّة على نحوين:

١. مثل قولك: «إن جاء زيدٌ فأكرمه»، فمعنى هذه الجملة هو تعليق وجوب الإكرام على مجيء زيد، أي أنّ مجيء زيد على فرض تحقّقه ووجوده، يكون سبباً لوجوب إكرامه، ونلاحظ في هذا المثال أنّ وجوب الإكرام يمكن عقلاً أن يتحقّق ويوجد ولو مع عدم تحقّق المجيء، لاحتمال وجود ملاك آخر لوجوب الإكرام غير مجيء زيد، كمجيء مبعوثه، أو لأجل كونه عالماً أو فقيراً أو هاشمياً أو غيرها.

وعليه فخصوصيّة هذا المثال ونحوه هي أنّ العقل لا يمنع من تحقّق الحكم في حالة عدم تحقّق الشرط، ونفس الكلام نقوله في مثل قولك: «إن رُزقت ولداً فتصدّق»، إذ لا مانع عقلاً من إيجاب الصدقة في حال عدم رزق الولد، لسبب آخر كالشفاء من مرضٍ -مثلاً-.

٢. مثل قولك: «إن رُزقتَ ولداً فاختنه»، فهو دالٌّ على تعليق ختان الولد على رزق الله تعالى إياه، وواضحٌ في المثال أنَّ ختان الولد لا يمكن أن يُفرض ولا يمكن أن يتحقق عقلاً إلا بعد وجود الولد، فلا معنى لإيجاب الختان ما لم يمنَّ الله ﷻ على عبده برزقه الولد.

وهكذا مثل «إذا أمرك أبوك فأطعه»، فإنَّه لا معنى لوجوب الإطاعة ما لم يأمر الوالد ولده، إذ لا موضوع حينئذٍ للإطاعة ووجوبها.

ومنه يتَّضح أنَّ خصوصية مثل هذه الجمل الشرطية هي أنَّ العقل يمنع من تحقق الحكم في الجزاء في حالة عدم تحقق الشرط.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾^(١)، فإنَّ الإكراه -الذي هو متعلِّق الحرمة- إنَّما يتصوَّر فيما إذا أرادت الفتاة العفة والتحصُّن، لوضوح أنَّ الإكراه هو إجبار الغير على فعلٍ مخالفٍ لإرادته، وإلاَّ إذا أرادت هي البغاء -والعياذ بالله- لم يكن دفعها إلى ذلك إكراهاً أصلاً، وإنَّما هو موافق لرغبتها وميلها إلى الرذيلة، فلا إكراه في البين.

فلو لم يُردن التحصُّن لانتفت الحرمة، لكن لا من باب انتفاء المحمول -بأن يتحقق الإكراه على البغاء لكنَّه لا يكون حراماً- بل من باب انتفاء الموضوع، إذ لا تحقُّق للإكراه على البغاء أساساً.

وهذا النحو من القضية الشرطية يُصطلح عليه بـ«القضية الشرطية المسوقة لبيان موضوع الحكم»، وذلك لأنَّ الشرط في مثل هذه القضايا هو عين



موضوع الحكم.

وهذا بخلاف النحو الأول الذي لا تكون الجملة الشرطية فيه مسوقةً لبيان الموضوع بل لبيان الحكم، أو قل: لبيان أنّ هناك شرطاً يُنَاط به الحكم، فإنّ العقل فيها لا يمنع من تحقّق الحكم في الجزاء في حالة عدم تحقّق الشرط. إذا عرفت هذين النحويين نقول:

محلّ النزاع من هذين النحويين ومحلّ النفي والإثبات إنّما هو النحو الأول، فإنّه بانتفاء الشرط يمكن أن يكون الموضوع موجوداً فنسأل هل إنّ الحكم منتفٍ عن هذا الموضوع أو لا؟

فيُعقل النزاع في أنّه إذا انتفى الشرط هل يبقى الحكم أو لا يبقى؟

أمّا النحو الثاني فهو خارج عن محلّ الكلام والخلاف، فإنّ الأصوليين اتّفقوا على أنّه لا مفهوم لهذا النحو من الجمل الشرطية، لأنّ انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، ومع انتفاء موضوع الحكم لا مجال للبحث عن ثبوت الحكم، بل انتفاء الحكم يكون حينئذٍ من الواضحات، لأنّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

إن قلت: لو انتهينا إلى وجود مفهوم للقضية الشرطية، لأجل وجود خصوصية فيها تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وكان هذا الكلام عامّاً لطبيعيّ القضية الشرطية، فالشرطية في النحو الثاني - أعني ما تكون مسوقةً لبيان الموضوع - هي - أيضاً - نحو من القضايا الشرطية فلم اتّفقوا على عدم وجود مفهوم لها؟ أو قل: ما هو فرقها عن غيرها من الشرطيات؟!

قلت: إنَّ القضية الشرطيّة المسوقة لبيان موضوع الحكم ليس لها مفهوم حتى إذا انتهينا إلى أنَّ القضية الشرطيّة فيها خصوصيّة تقتضي ظهور نوع القضية الشرطيّة في المفهوم، وذلك لأنَّ هذا النحو من الجمل الشرطيّة لو كان له مفهوم لكان من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، مثل «إن لم تُرزق بوليد فلا تختنه»، كما عرفت ذلك، ومن الواضح أنَّ مثل هكذا معاني لا ينبغي -عُرفاً- أن تكون مقصودةً للمتكلّم العرفي، لأنّها داخلة عند العرف في عداد اللغو، والتصديّ لبيان مثل هذا النحو من المقاصد ليس مألوفاً عند العقلاء، لأنّها قضايا بديهية لا تحتاج إلى بيان، ألا ترى أنّك لا تقول لمن هو أعزب: «إذا لم يكن لك ولدٌ فلا تختنه»، فإنَّ مثل هذا الكلام لا يصدر من العاقل الحكيم. وهذا الفرق هو الذي أوجب خروج هذا النحو من القضايا الشرطيّة عن محلّ النزاع.

ثمّ بعد أن بيّن المصنّف رحمه الله ما يرتبط بتحرير محلّ النزاع ذكر أنَّ في مفهوم الجملة الشرطيّة قولين، أقواهما دلالتها على المفهوم.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٥٩: «تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير»، المراد أنَّ الجملة الشرطيّة تدلّ على تعليق الجزاء على تقدير تحقّق مضمون الشرط، فإذا فرض تحقّق الشرط كان الجزاء متحقّقاً، فلا يُعتبر في صدق الشرطيّة أن يكون الشرط متحقّقاً فعلاً، وإنّما يكفي افتراض تحقّقه وتقديره، ومن هنا قالوا: إنَّ القضية الشرطيّة يمكن أن تصدق حتّى مع



كذب طرفيها، وقد مُثِّلَ له بقولهم: «إذا كان زيدٌ حماراً كان ناهقاً»، والسرُّ في ذلك هو أنَّ الشرطيَّة إنّما تدلُّ على التعليق، فإذا كان التعليق ثابتاً كفى ذلك في صدق القضية ولا نظر حينئذٍ إلى صدق أو كذب الطرفين.

قوله ﷺ ص ١٥٩: «وهي على نحوين...»، هذا منه بيانٌ للنقطة الثالثة التي ذكرناها، وأمّا النقطة الأولى فقد أشار إليها بقوله ص ١٦٠: «بمعنى أنّه هل يستكشف من طبع التعليق...»، وأمّا النقطة الثانية فقد أوماً إليها بقوله ص ١٦٠: «وإنما قلنا: «نوع الحكم» لأنّ شخص كلِّ حكمٍ...».

المناط في مفهوم الشرط

تقدّم أنّ المفهوم هو دلالة الجملة على الانتفاء عند الانتفاء، فالقائل بثبوت مفهوم الشرط عليه أن يتكفل إثبات هذا المعنى، وأمّا مُنكر مفهوم الشرط فيكفيه أن يقول إنّ الجملة الشرطيّة لا تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وإنّما تدلّ على مجرّد التعليق.

وعليه فالمصنّف رحمه الله بعد أن قال بثبوت المفهوم يلزم عليه أن يُثبت توفّر ضابطة المفهوم في القضية الشرطيّة، ويلزم عليه أن يُثبت أنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة في الدلالة -بالإضافة إلى الدلالة المنطوقيّة على التعليق- على الانتفاء عند الانتفاء، أي انتفاء الحكم في الجزاء عند انتفاء الشرط.

وهذا يستدعي البحث عن خصوصيّة موجودة في الجملة الشرطيّة، وهذه الخصوصية هي التي تستلزم الظهور في الانتفاء عند الانتفاء.

وهنا نقول: إنّ هذه الخصوصية مركّبة من أمور ثلاثة مترتبة، إذا توفّرت وُجدت الخصوصية، فكانت الجملة الشرطيّة ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء، وبالتالي تكون الجملة الشرطيّة ظاهرة في المفهوم.

فما هي هذه الأمور الثلاثة؟

والجواب: أنّ هذه الأمور -على الترتيب- هي:



١. دلالة الجملة على الارتباط والملازمة بين المقدّم والتالي.

٢. دلالة الجملة على أنّ التالي مُعلّق ومترتّب على المقدّم.

٣. دلالة الجملة على انحصار سببيّة التالي في المقدّم، بمعنى أنّ المقدّم هو

السبب الوحيد للتالي.

وبدلالة الجملة الشرطيّة على هذه الأمور الثلاثة -بأيّ نحو من أنحاء الدلالة سواء بالوضع أم بالإطلاق أم بغيرهما- تكون الجملة الشرطيّة ظاهرةً في الانتفاء عند الانتفاء، وهو ضابط المفهوم.

والوجه في اعتبار هذه الأمور هو أنّ الجملة الشرطيّة لو لم تكن دالّةً على الارتباط والملازمة -وهو الأمر الأوّل من الأمور الثلاثة المتقدّمة- بأن كانت الشرطيّة اتفريقيّةً لم تكن دالّةً على الانتفاء عند الانتفاء، بل لا تكون دالّةً على الثبوت عند الثبوت أصلاً، فضلاً عن الانتفاء عند الانتفاء، لإمكان تخلف الجزاء عن الشرط حينئذٍ، بمعنى أن يتحقّق الشرط ومع ذلك لا يحدث الجزاء، ويمكن العكس أيضاً، بمعنى أن يتحقّق الجزاء في ظرف انتفاء الشرط، كلّ ذلك لأنّ اقترانهما اتفريقيّ بحسب الفرض.

فمثلاً: إذا قيل: «إذا كان الإنسان ناطقاً كانت السماء فوقنا» لم تكن هذه الشرطيّة دالّةً على الارتباط بين الشرط والجزاء، وإنّما هي لمجرّد الدلالة على أنّ هناك اقتراناً اتفريقيّاً في تحقّق المضمونين فقط.

وهكذا لو لم تكن هناك تابعيّة وترتّب -وهو الأمر الثاني المتقدّم-؛ فلا

يلزم من انتفاء شيء انتفاء ما لا يترتّب عليه، بحيث لا يكون تابعاً له.



فالقضية الشرطية إذا كانت دالة على الملازمة والارتباط -بحسب الأمر الأول- فهذا الارتباط إما أن يكون من ترتب المقدم على التالي أو من ترتب التالي على المقدم، والنافع في ثبوت المفهوم أن يكون التالي مترتباً ومتفرعاً على المقدم، أما لو كان المقدم هو المترتب على التالي فلا تدلّ الجملة الشرطية على انتفاء التالي عند انتفاء المقدم، لأنّ الجزء غير مترتب على الشرط فلا معنى لأن ينتفي بانتفائه، كما في قولك: «إذا كان العدد أربعة كان منقسماً بمتساويين» فإن انتفاء المقدم -وهو الأربعة- لا يعني انتفاء التالي -الانقسام بمتساويين-، لاحتمال أن يكون العدد ستة أو ثمانية أو غيرهما مما ينقسم بمتساويين.

وهكذا لو لم يكن هناك انحصار -وهو الأمر الثالث- بأن فرض هناك شرط آخر يكون سبباً في الجزء أيضاً، فإنّه لا يلزم -حينئذٍ- من انتفاء الشرط انتفاء الجزء، لاحتمال بقاء الجزء عند انتفاء الشرط لثبوت السبب الآخر المفروض، فلا بدّ من إثبات انحصار السببية بالمقدم وكون المقدم هو السبب الوحيد الذي يترتب عليه الجزء والذي لا بديل له.

وهكذا يتبيّن: أنّ القول بالمفهوم يتوقف على إثبات هذه الأمور الثلاثة، ولكنّ الكلام في ظهور الجملة الشرطية فيها، فنقول:

هل إنّ الجملة الشرطية ظاهرة في هذه الأمور الثلاثة؟

وما هو الدليل على هذا الظهور؟

والصحيح هو: أنّ الجملة الشرطية ظاهرة فيها، وضعاً في بعضها وإطلاقاً

في بعضها الآخر، وتفصيل ذلك:

أولاً: أمّا الدلالة على اللّزوم والارتباط بين الطرفين فهي أوضح من أن تخفى، ومنشأ هذه الدلالة هو الوضع، فدلالة الجملة الشرطيّة على اللّزوم دلالة وضعيّة، والدليل على وضعها للّزوم هو التبادر، بمعنى أنّ المتبادر والمنسب إلى الذهن من الجملة الشرطيّة هو الربط بين الطرفين على نحو اللّزوم، وهذا أمر واضح وغير قابل للإنكار، والتبادر علامة الحقيقة.

ولكن ما هو الدالّ على هذا اللّزوم؟ أي ما هو الموضوع للّزوم؟

هل هو «أداة الشرط» أو هناك شيء آخر؟

الجواب: ليس الدالّ على هذا اللّزوم هو أداة الشرط، لأنّ أداة الشرط إنّما تدلّ على كون الشرط مفروض التحقق، أي أنّ الشرط مأخوذ على نحو الفرض والتقدير، هذا هو ما يتبادر من «إنّ» وغيرها من أدوات الشرط، وإنّما الدالّ على اللّزوم هو نفس هيئة الجملة الشرطيّة بمجموعها، فإنّ الهيئات قد يكون لها وضع مغاير لوضع الموادّ، كما تقدّم في بعض المباحث السابقة.

وعليه فيكون استعمال القضية الشرطيّة في موارد الاتفاق استعمالاً في غير ما وُضعت له ومن باب الاستعمال المجازيّ وبالاعتناء وادّعاء التلازم والارتباط بين المقدّم والتالي، والمبرّر لهذه العناية والتجوّز هو اتّفاق المقارنة بينهما في الوجود.

ثانياً: وأمّا دلالة الجملة الشرطيّة على الترتّب فهي أيضاً وضعيّة، ولكن لا بوضعٍ آخر - غير وضعها للتلازم - بحيث تكون الشرطيّة موضوعاً بوضعين



وضع للزوم ووضع للترتب، وإنّا نقول إنّ الجملة الشرطية موضوعة بوضع واحد للملازمة والارتباط، لكن لا لمطلق التلازم بل للتلازم الخاص وهو ما كان بنحو الترتب - أي ترتب التالي على المقدم - ولا بدية تحقق التالي عند حصول المقدم.

والدليل على ذلك هو التبادر، فإنّ المتبادر من الجملة الشرطية هو كون المقدم مأخوذاً على نحو الفرض والتقدير، وأنّه على تقدير حصوله يحصل التالي بتبعه وتالياً له في الحصول، وهذا المعنى لا يمكن إنكاره، فإنّه لا إشكال في وضوح دلالة الجملة الشرطية على التعليق، وليس للتعليق معنى سوى ترتب التالي على المقدم إذا فرض وجوده وتحقيقه، ولذلك سُمّي التالي تالياً وجزاءً، والمقدم مقدماً وشرطاً.

إن قلت: إن كانت الجملة الشرطية إنشائية - أي كان التالي فيها إنشاءً لحكم - فالترتب واضح ولا غبار عليه، وذلك لأنّ المعنى يكون - حينئذٍ - هو تعليق وترتب الحكم على الشرط، وأنّ المتكلّم إنّما ينشئ الحكم على تقدير حصول الشرط.

وأما إذا كانت الجملة الشرطية خبرية - بأن كان التالي فيها متضمناً لحكاية خبر - فهذا الترتب ليس مسلماً، بل يكون منقوضاً في بعض الموارد مثل قولك: «إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة»، فإنّ الجزاء في مثل هذا المثال لا يترتب على الشرط، بل الأمر بالعكس، فإنّ المترتب على الآخر إنّما هو الشرط، فإنّه مترتب على الجزاء، لوضوح أنّ النهار مترتب على طلوع



الشمس لا العكس!

بل قد لا يكون هناك ترتّب في البين أصلاً، كما في قولك «إذا كان زيد أخاً لعمرو، كان عمرو أخاً لزيد»، فإنّ أخوة أحد الأخوين لا تترتّب على أخوة الآخر، لأنّهما متضايقتان وفي عرضٍ واحدٍ ولا ترتّب بينهما.

والحاصل: أنّنا لا نسلم وضع الجملة الشرطيّة لترتّب التالي على المقدّم، بل تختلف دلالتها باختلاف الموارد، لأنّه في كثير من الموارد يكون العكس، ويطرّب المقدّم على التالي، بل قد لا يكون هناك ترتّب أصلاً، وقد عرفت الأمثلة، مع أنّنا نشعر بالوجدان بعدم وجود المجازيّة في هذه الموارد، بل الجملة مستعملة في الجميع بنسقٍ واحدٍ.

قلتُ: إنّ الجزاء إذا كان خبراً فإنّه يتضمّن أمرين، هما: (الإخبار والخبر). والمقصود بالإخبار هو نطق المتكلّم بالجملة الخبريّة، فهو فعل من أفعال المتكلّم، وهو نفس حكاية الخبر، فالمراد به المعنى المصدريّ الصادر من الفاعل.

وأما الخبر فهو نفس مضمون الجملة الخبريّة، أي نسبة الطلوع إلى الشمس في المثال.

وهنا نسأل: هل الجملة الشرطيّة الدالّة على الترتّب، تدلّ على ترتّب الإخبار بالخبر على الشرط، أو تدلّ على ترتّب نفس الخبر على الشرط؟ والجواب: هو أنّها تدلّ على ترتّب الإخبار بالخبر على الشرط، وهذا الترتّب دائميّ حتّى في الموارد التي ذكرها المستشكل، نحو قولهم: «إذا كان



النهار موجوداً فالشمس طالعة»، فإنّ المتكلّم في مثله لا يُعلّق الخبر (وهو طلوع الشمس) على وجود النهار حتّى يُقال إنّ ما هو موجود خارجاً خلاف ذلك، وإنّما هو يُعلّق إخباره بطلوع الشمس على وجود النهار، وأمّا نفس الخبر (وهو طلوع الشمس) فهو ليس مترتباً على الشرط، بل الخبر يختلف باختلاف الموارد، فهو تارةً يكون مترتباً كذلك فتتطابق الحكاية مع المحكيّ في الترتّب على الشرط، ويطلق الخبر الإخبار، وتارةً أخرى لا يكون مترتباً، فلا يُطابق الخبر الإخبار في الترتّب على الشرط، أي لا تتطابق الحكاية مع المحكيّ في الترتّب على الشرط، وعدم المطابقة هذا له صورتان:

١. أن يكون ترتّب الخبر المحكي معكوساً، كما في المثال المذكور أعلاه.

٢. أن لا يكون ترتّب في البين أصلاً، كما في مثال المتضايين.

وهاتان الصورتان استشكل بهما المستشكل مع أنّهما لا محذور فيهما، بعدما كان الإخبار مترتباً على الشرط.

والحاصل: أنّ المستشكل اختلط عليه الإخبار بالخبر، فتوهم أنّ ما يترتب على الشرط هو الخبر فأشكل بما ذكر، والحال أنّ المترتب إنّما هو الإخبار لا نفس الخبر.

ثالثاً: وأمّا دلالة الجملة الشرطيّة على الانحصار - انحصار السببيّة بالشرط - فالدليل الدالّ عليه هو الإطلاق.

بيان ذلك: أنّ المتكلّم إذا قال «إذا سافرت فقصر» فالمستفاد منه أنّ للترتب

في كلامه جهتين:

الأولى: أنَّ التقصير يترتب على السفر بنفسه، من دون حاجة إلى ضمٍّ ضميمةٍ أخرى مع السفر أو قبله أو بعده، بمعنى أنَّ الشرط -السفر- له الاستقلالية في التأثير في ترتب الجزاء، فلا يحتاج إلى شيءٍ آخر غيره لأجل أن يترتب عليه الجزاء، فوجوب التقصير فيه حكم مترتب على مجرد السفر، من دون أن ينضمَّ إليه شيء آخر -كالتعب والمشقة كما قد يُدعى- بحيث يكون السفر جزء السبب، وإنَّما الذي يظهر من الشرطية كون السفر تمام السبب.

الثانية: أنَّ السفر هو الشرط الوحيد الذي يترتب عليه الجزاء -التقصير- فلا يترتب الجزاء على شرطٍ آخر غيره، فلا عدلٌ للشرط المذكور في الجملة الشرطية ولا بديلٌ له في عرضه، فلا يكون المرض -مثلاً- سبباً موجباً للتقصير في عرض السفر.

والجهة الأولى تُسمَّى «ظهور الشرطية في استقلالية الشرط».

والجهة الثانية تُسمَّى «ظهور الشرطية في انحصار الشرط».

أما الجهة الأولى: فظهورها من الجملة الشرطية واضح ولا مجال لإنكاره، فإنَّ الكلام ظاهر في أنَّ مجرد السفر هو الذي يوجب التقصير بلا حاجةٍ إلى ضمٍّ شيءٍ آخر، وذلك لأنَّ المتكلم لو كان يرى أنَّ الجزاء متوقف على الشرط بضميمة شيءٍ آخر كان يجب عليه أن يذكره بأن يعطفه على السفر بـ«الواو»، فلو كان وجوب التقصير يترتب على السفر مع شيءٍ آخر كالتعب -مثلاً- بأن يكون السفر جزء السبب لا تمامه، لكان اللازم عليه أن يذكره كأن يقول: «إذا سافرت ولقيت من سفرك نصباً فقصر»، لكنَّه لم يقل ذلك، فمن عدم

ذكره -مع أنّ المفروض كونه متمكناً من ذكره- يُستكشف عدم إرادته، إذ كلّ ما نحتمل أو نشكّ في دخالته في وجوب التقصير يمكن نفي دخالته بعدم ذكره، وهذا هو معنى الإطلاق وهو ما يُعبّر عنه بـ(الإطلاق المقابل للعطف بـ«الواو»)، أو (الإطلاق الواوِيّ).

وهكذا الجهة الثانية فظهورها واضح -أيضاً- بواسطة الإطلاق، لأنّ المتكلّم لو أراد بيان أنّ الشرط غير منحصر، بأن كان هذا الشرط واحداً من عدّة شروط أخرى يمكن أن يترتب عليها الجزاء، لكان اللازم عليه أن يذكرها بواسطة العطف بـ«أو»، كأن يقول «إذا سافرت أو مرضت فقصر»، فإذا لم يذكر شرطاً آخر دلّ سكوته هذا على عدم إرادته، وهذا نحو آخر من الإطلاق وهو ما يُسمّى بـ(الإطلاق المقابل للعطف بـ«أو»)، أو (الإطلاق الأَوِيّ).

وهذا ما تقدّم نظيره في ظهور صيغة «افعل» -بإطلاقها- في الوجوب التعينيّ والعينيّ، وأنّ إطلاق الصيغة يُستفاد منه كون الواجب تعينياً وأنّه لا عدل له ولا بديل عنه، كما يُستفاد من إطلاق الصيغة كون الواجب عينياً لا كفاًئياً.

فظهور الشرطيّة في استقلاليّة الشرط وظهورها في انحصار الشرط نظير ما تقدّم في ظهور الصيغة في كون الواجب تعينياً عينياً، في كونه مستفاداً من الإطلاق.

وهكذا يتّضح ظهور الجملة الشرطيّة في الأمور الثلاثة المذكورة، وبذلك

يظهر أنّ الصّحيح هو ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة.^(١)

ورُبّدة القول: أنّ مُنكر مفهوم الشرط لا يُكلّف شيئاً، فهو في راحة من إقامة الدليل، وأمّا مدّعي ثبوت المفهوم فهو الذي يلزمه إقامة الدليل على ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم، ولذا قال صاحب الكفاية رحمته: «فلا بدّ للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتّب الجزاء على الشرط، نحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة، وأمّا القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإنّ له منع دلالتها على اللزوم...»^(٢) وعليه، فإنّ تمّ الدليل السابق وثبتت الخصوصية المستتبعة للمفهوم والانتفاء عند الانتفاء فهو، وإلاّ ففي الوجدان غنى وكفاية عن إقامة البرهان، فإنّه قاضي بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم.

ألا ترى وضوح الفرق بين قولك: «إذا جاء زيد فأكرمه» وقولك: «أكرم

(١) تبعاً لأكثر المحقّقين، قال في المعالم: ص ٧٧: «أصل: الحقّ أنّ تعليق الأمر - بل مطلق الحكم - على شرط، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط، وهو مختار أكثر المحقّقين، ومنهم الفاضلان».

وقال في القوانين: ج ١ ص ٣٩٥: «إذا تمّهد ذلك فنقول: ذهب الأكثرون إلى أنّ تعليق الحكم على شيءٍ بكلمة «إن» وأخواتها يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفائه، وذهب جماعة إلى العدم، والأوّل أقرب».

وقال في المطارح: ج ٢ ص ٢١: «هداية: الحقّ كما عليه المحقّقون أنّ تقييد الحكم بواسطة كلمة «إن» وأخواتها يفيد انتفاءه عند انتفاء مدخولها».

وخالف في ذلك صاحب الكفاية رحمته قائلاً ص ١٩٦: «فلخصّ بما ذكرناه، أنّه لم ينهض دليلٌ على وضع مثل «إن» على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامّة».

(٢) الكفاية: ص ١٩٤.

زيداً؟

فإنَّ الأوَّل يدلُّ على أنَّ إكرام زيد معلق على مجيئه ومترتب ومتوقف عليه، فهو يدلُّ على الثبوت عند الثبوت، كما أنَّه -بالوجدان- يدلُّ على الانتفاء عند الانتفاء، بمعنى أنَّ مجيء زيد إذا لم يتحقَّق لم يجب إكرامه، بينما الجملة الثانية تدلُّ على أنَّ وجوب الإكرام مطلق وغير مقيد بالمجيء، فهو ثابت حتَّى على تقدير انتفاء المجيء، بخلاف الأوَّل فهي تدلُّ على انتفاء الوجوب على تقدير انتفاء المجيء.

ولك أن تقارن بين قول الوالد لولده الصغير: «إن حفظت سورة يس فسوف أشتري لك هدية» وقوله له: «سوف أشتري لك هدية»، لتجد من نفسك الفرق الجليَّ بينهما وتُدعن بما قلناه.

ولو بقيت متردداً ولم يتمَّ عندك البرهان ولم يكفِ لك واضح الوجدان ففي روايات أئمة الهدى عليه السلام شاهدٌ على ثبوت مفهوم الشرط، فقد روى:

«محمَّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن عاصم بن حميد عن أبي بصير -يعني المرادي- قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تُذبح فلا تتحرَّك ويُهراق منها دمٌ كثيرٌ عبيطٌ، فقال: لا تأكل، إنَّ عليّاً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكلُّ»^(١)

فإنَّ الإمام الصادق عليه السلام بيَّن أنَّ الحكم في مفروض السؤال هو عدم جواز الأكل، واستدلَّ عليه بكلام أمير المؤمنين عليه السلام، مع أنَّ أبا بصير سأل عمَّا لو لم

(١) الوسائل / أبواب الذبائح، الباب ١٢، الحديث ١.

تتحرك الذبيحة، وكلام أمير المؤمنين عليه السلام هو حول ما لو تحركت الذبيحة، فهذا الاستدلال لا وجه له إلا إذا قلنا بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم، ومفهوم كلامه عليه السلام هو: «إذا لم تركض الرجل ولم تطرف العين فلا تأكل»، وبه استدلل الإمام الصادق عليه السلام على عدم جواز الأكل في صورة عدم التحرك. والحاصل: أن صون كلام إمامنا الصادق عليه السلام عن اللغوية يقتضي الالتزام بثبوت المفهوم للجملة الشرطية.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١٦٠: «فيكون أعمّ من السبب المصطلح في فنّ المعقول»، المقصود بالسبب المصطلح في فنّ المعقول هو المقتضي الذي هو أحد أجزاء العلة التامة، فليس المراد من السبب في المقام خصوص المقتضي، بل المراد كلّ ما يترتب عليه التالي أعمّ من العلة التامة والناقصة.

قوله رحمته الله ص ١٦٢: «إذا كانت جملة إنشائية - أي أن التالي متضمّن لإنشاء حكم تكليفيّ أو وضعي - فإنّها تدلّ على تعليق الحكم على الشرط ...»، هذا إشارة إلى ما ذكرناه كإشكال وجوابه بلسان «إن قلت ... قلت»، فراجع. قوله رحمته الله ص ١٦٢: «أو مُترتب عليه بأن كان العكس كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» ...» هكذا في النسخة، ولكنّ الصحيح أن يُقال: «أو غير مُترتبٍ»، بنصب لفظ «غير» ليكون معطوفاً على قوله «مُترتباً» وعدلاً له، ويكون المعنى أن مفاد الجملة الشرطية الخبرية هو تعليق حكاية الخبر على المقدّم، وأمّا نفس المحكيّ بالخبر فهو - في الواقع - قد يكون مُترتباً

وقد يكون غير مترتب، والأول كترتب وجود النهار على طلوع الشمس، والثاني كعكس ذلك وكالمتضايقين أيضاً.

قوله ﷺ ص ١٦٢: «وأما دلالتها على أنّ الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد، إما بالعطف بـ «أو» في الصورة الأولى، أو العطف بـ «الواو» في الصورة الثانية...»، المهم في هذا الأمر الثالث الذي يذكره المصنّف ﷺ هو إثبات الانحصار، فهو النافع في دعوى ثبوت المفهوم ولولاه لما كانت الشرطية ظاهرة في المفهوم، وأما استقلال الشرط وأنه لا قيد آخر معه فلا يتوقف عليه إثبات المفهوم، ولعلّ الداعي لاستعجال ذكره هنا هو التمهيد لما سيأتي من وجهي التصرف المذكورين في المبحث القادم -مبحث إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء-، والاحتراز عن التكرار ولزوم إعادة كيفية الاستفادة الإطلاق من الصيغة في المبحث الآتي، بعدما كانت كيفية الاستفادة واحدة في المقامين، وسننبّه على ذلك في موضعه الآتي بإذن الله تعالى.

قوله ﷺ ص ١٦٣: «في الوجوب التعينيّ والتعينيّ»، هكذا في النسخة، والظاهر أن الصحيح هو: «العينيّ والتعينيّ»، الأول في قبال الكفائيّ والثاني في قبال التخيريّ.

قوله ﷺ ص ١٦٣: «وعلى كلّ حال»، هذا التعبير متعارف في التصنيفات، ويُعبّر به عندما يُراد الإضراب عن الكلام السابق وقطع النظر عنه والبدء



بكلام غير مُبْتَنٍ على الكلام المتقدّم، وكأنّما يريد المصنّف ﷺ أن يقول: إنّ المدّعي للمفهوم عليه أن يتكلّف إقامة الدليل، وأمّا النافي فلا، فيمكن للنافي - لو تمّ - أن يناقش في أحد الأمور الثلاثة المتقدّمة فيبطل الاستدلال المتقدّم، لذلك هو يقول: «على كلّ حال» سواء أتمّ الدليل أم لم يتمّ فالوجدان قاضٍ بثبوت المفهوم وهذا واضح لمن له معرفة بأساليب المحاورات العرفيّة، كما أنّ لنا غنى وكفاية في استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بكلام أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا المقدار كافٍ للفقهاء إذا جزم بالظهور، فلا بأس أن لا يعلم تحديداً منشأ هذا الظهور.

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

من لواحق مبحث مفهوم الشرط مسألة ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، وهو على نحوين:

١. ما لو كان مضمون الجزاء غير قابلٍ للتكرار، إمّا عقلاً كالقتل في مثل: «إذا لم يُسلم المرتدّ فاقتله» و«إذا قُتل مسلماً متعمّداً فاقتله»، أو شرعاً كالتقصير في مثل «إذا خفي الأذان فقصر» و«إذا خفيت الجدران فقصر»^(١)، فإنّ قتل الشخص غير قابلٍ للتكرار عقلاً، وقصر الصلاة غير قابلٍ للتكرار شرعاً.
٢. ما لو كان مضمون الجزاء قابلاً للتكرار، بأن لا يكون هناك مانع من التكرار لا عقلاً ولا شرعاً، مثل «إذا أجنبَت فاغتسل» و«إذا مسست ميتاً فاغتسل»، فإنّه ليس هناك مانع -لا عقلاً ولا شرعاً- من تكرار الغُسل كما هو واضح.

أمّا النّحو الأوّل:

فلا خفاء فيما إذا تحقّق الشرطان معاً، ففي المثال السابق إذا خفيت الجدران

(١) لم ترد هذه الألفاظ في النصوص، وإنّما الموجود هو: «متى يُقصر؟ قال: إذا توارى من البيوت»، وكذا: «وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر»، هكذا في الوسائل: أبواب صلاة المسافر، الباب ٦، ح ١، ح ٢.



والأذان معاً فلا إشكال في وجوب التقصير، وإنما الكلام فيما إذا تحقق أحد الشرطين دون الآخر، كما لو خفي الأذان دون الجدران، فإنه -حينئذٍ- يقع التعارض بين منطوق القضية الأولى «إذا خفي الأذان فقصر»، وبين مفهوم الأخرى «إذا لم تحفّ الجدران فلا يجب القصر»، فإنّ إطلاق هذا المفهوم يدلّ على عدم وجوب التقصير في صورة عدم خفاء الجدران سواء أخفي الأذان أم لا، وهذا يتعارض مع إطلاق منطوق الأولى الدالّ على وجوب التقصير في صورة خفاء الأذان سواء أخفيت الجدران أم لا.

وعليه فلا بدّ لعلاج هذا التعارض من التصرّف بأحد وجهين:

١. أن نرفع اليد عن ظهور الجملة الشرطيّة في الاستقلاليّة الناشئ من الإطلاق، فلا يكون خفاء الأذان مؤثراً في الجزاء بالاستقلال، وإنما الشرط هو المركّب من الأمرين -خفاء الأذان وخفاء الجدران-، ونتيجة هذا التصرّف أنّ هاتين الشرطيتين تكونان في قوّة جملة شرطيّة واحدة هي: «إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصر»، ولها مفهوم واحد، وهو: «إذا لم يخفّ الأذان والجدران معاً -بأن بقي ولو واحد منهما- فلا تقصر»، فإذا خفي أحد الأمرين فقط فلا بدّ من البقاء على التمام، وأمّا وجوب التقصير فهو يحتاج إلى خفاء كلّ منهما ولا يكفي فيه خفاء أحدهما، وهذا معنى ما ذكرناه من رفع اليد عن ظهور الشرطيّة في استقلال الشرط في التأثير في الجزاء.

٢. أن نرفع اليد عن ظهور الجملة الشرطيّة في الانحصار، وأنّ الشرط هو السبب الوحيد للجزاء، والالتزام بتقييد كلّ منهما من ناحية الظهور في



الانحصار الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بـ«أو»، ونتيجة ذلك أنّ تمام السبب للجزاء هو الشرط، ولكن ليس السبب هو الشرط بعنوانه الخاص وإنّما السبب هو «الجامع»، إذا كان بينهما جامع ولو كان عرفياً بحيث يكون كلّ منهما مصداقاً للسبب الحقيقي، أو عنوان «أحدهما» إن لم يمكن فرض وجود جامع حقيقيّ بينهما.

والسؤال: أنّه مع دوران الأمر بين هذين التصرفين فأيهما أولى بالقبول؟ وهل إنّ الأولى رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في استقلال الشرط، أو إنّ الأولى هو رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في انحصار الشرط؟ والجواب عنه: أنّ التصرف الثاني هو الأوجه والأولى بالقبول - وهو رفع اليد عن الظهور في الانحصار -، وذلك لأنّ منشأ التنافي وسبب التعارض هو الظهور في الانحصار، لما تقدّم من المصنّف رحمته الله من أنّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم يتوقف على ظهورها في أمور ثلاثة - التلازم والترتب والانحصار -، وأمّا ظهور الجملة الشرطية في الاستقلال فليس هو ممّا يتوقف عليه المفهوم ليكون سبباً للتعارض.

وهنا لابدّ من الالتفات إلى أنّنا وإن قلنا إنّ التصرف في المقام هو برفع اليد عن الظهور في الانحصار، إلّا أنّ ذلك إنّما يكون بمقدار الضرورة لا أكثر، فلا تُرفع اليد عن الظهور في الانحصار مطلقاً وبلحاظ كلّ شيء، وإنّما ذلك في خصوص مورد التعارض، فنرفع اليد عن ظهور الشرطية الأولى في انحصار سبب التقصير في خفاء الأذان لكن لا مطلقاً وبلحاظ كلّ شيء،

وإنّما بلحاظ خفاء الجدران فقط، فيكون خفاء الجدران سبباً للتقصير كما كان خفاء الأذان سبباً كذلك، وهكذا في الشرطيّة الثانية فنرفع اليد عن ظهورها في انحصار سبب التقصير في خفاء الجدران لكن لا مطلقاً وبلحاظ كلّ شيء، وإنّما بلحاظ خفاء الأذان فقط.

والحاصل: أنّ رفع اليد عن الظهور في الانحصار لا بدّ أن لا يكون في كلّ شرطيّة مطلقاً، وإنّما يكون بالإضافة إلى شرط الأخرى خاصّة، لأنّ الضرورات تُقدّر بقدرها، وبذلك يمكن أن ننفي سببيّة شيء ثالث للجزاء بواسطة إطلاق القضية الشرطيّة الناتجة عن الجمع بين الشرطيّتين.

إن قلت: إذا كانت المعارضة بين منطوق كلّ من الشرطيّتين ومفهوم الأخرى، فلماذا نرفع اليد عن المفهوم لصالح المنطوق، وهلاًّ عكسنا الأمر وقدّمنا المفهوم على المنطوق؟

قلت: لا يمكن التصرّف في المنطوق للحفاظ على المفهوم، فإنّ دلالة الشرطيّة على المنطوق والثبوت عند الثبوت أقوى من دلالتها على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، وذلك لأنّ دلالة المنطوق ناجزة وغير متوقّفة على شيء، بينما دلالة المفهوم مُعلّقة على إثبات الانحصار.

وبناءً على ترجيح التصرّف الثاني يبقى كلّ من الشرطين سبباً مستقلاً، ولكنّه غير منحصر بل له عدل وهو الشرط الآخر المذكور في الشرطيّة الثانية، وحيثنذ:

١. إن انفرد أحدهما كان هو المؤثر في ثبوت الحكم.



٢. وإن حصلاً معاً على التعاقب فالسابق - بالخصوص - هو المؤثر في ثبوت الحكم.

٣. وإن تقارنا بأن حصلاً معاً في آنٍ واحدٍ كان الأثر لهما معاً بحيث يكونان كالسبب الواحد، لأنّ المفروض عدم إمكان تكرار الجزاء.

تنبيه:

نذكر فيه أمرين:

١. اتّضح ممّا ذكرناه - من كون التعارض ناشئاً من الظهور في الانحصار لا من الظهور في الاستقلال - كون الظهور في الاستقلال أجنبياً عن المفهوم ولا يتوقّف المفهوم عليه، وهذا ما تقدّم منّا عند الحديث عن الانحصار، فراجع ص ٤٥.

٢. اتّضح - أيضاً - ما ذكرناه في صدر المبحث من كون مسألة تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء من لواحق مبحث المفهوم، وذلك لوضوح أنّ أصل التعارض المتقدّم مبنيّ على القول بمفهوم الشرط، وإلاّ لو قلنا بعدم ثبوت مفهوم الشرط لما كان المنطوق معارضاً بشيء، ولما وُجد ما يمنع من الأخذ به، ولا نفت هذه المسألة بانتفاء موضوعها.

هذا كلّه في النحو الأوّل من تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء.

وأما النحو الثاني:

وهو ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، وكان الجزاء قابلاً للتكرار، نحو: «إذا أجنبتَ فاغتسل» و«إذا مسستَ ميتاً فاغتسل»، فيمكن تصوّره



بصورتين:

١. أن يثبت بالدليل الخاصّ أنّ كلاً من الشرطين جزء السبب، وهنا لا إشكال في كون الجزء واحداً يحصل عند حصول الشرطين معاً، ولا كلام لنا في هذه الصورة.

٢. أن يثبت بالدليل -ولو كان هو ظهور دليل الشرط- أنّ كلاً من الشرطين سبب مستقلّ، فهنا نسأل:

إذا تحقّق الشرطان معاً -في وقت واحد أو متعاقبين- فهل يقتضي هذا أنّ لنا عللاً متعدّدة مستقلة مؤثرة في الجزء، بحيث يكون عندنا علل وأسباب متعدّدة بتعدّد الشرط؟

وهذا ما يُعبّر عنه بـ«عدم تداخل الأسباب».

أو لا يقتضي ذلك، بل يكون مجموع الشرطين سبباً واحداً، بحيث يؤثر في الجزء مرّة واحدة وتأثيراً واحداً؟

وهذا ما يُعبّر عنه بـ«تداخل الأسباب».

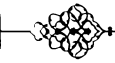
مثل ما إذا قال المولى: «إذا سافرت فتصدّق» و«إذا مرضت فتصدّق».

فإذا وُجد المرض والسفر متعاقبين أو في آنٍ واحدٍ، فهل يكون كلّ منهما سبباً مستقلاً في وجوب التصدّق، أو يكون مجموع الأمرين سبباً واحداً؟

فما هو مقتضى القاعدة -بقطع النظر عن الأدلّة الخاصّة- وهل يقتضي

التداخل أو عدم التداخل؟

والجواب: أنّه لا إشكال فيما إذا كان هناك دليل خاصّ دلّ على التداخل،



كما قد يُدعى ذلك في موجبات الوضوء من خروج البول والغائط والنوم ونحو ذلك، كما لا إشكال فيما إذا كان هناك دليل خاصّ دلّ على عدم التداخل، وهذا واضح وإنّما الكلام فيما إذا فقد الدليل الخاصّ على أيّ منهما، فما هو مقتضى القاعدة؟

قيل بالتداخل، والمشهور عدم التداخل وهو الحقُّ.^(١)

بيان ذلك:

أَن لكلّ قضية شرطية ظهورين:

١. ظهور الشرطية في أن الشرط هو السبب التامّ المستقلّ في حدوث الجزاء من دون حاجة إلى ضمّ ضميّة، فتدلّ الشرطية على أنّه كلّما تحقّق الشرط -السبب المستقلّ- تحقّق الجزاء، فيتعدّد الجزاء بتعدّد الشرط، وهذا يقتضي عدم تداخل الأسباب، بل يستقلّ كلّ شرط بجزاء على حدّ ذاته، وقد تقدّم أنّ ذلك بمقتضى الإطلاق وعدم تقييد الشرط بـ«الواو».

٢. ظهورها في أنّ متعلّق الجزاء مثل «التصدّق» في المثال السابق هو الطبيعة المعرّاة عن كلّ قيد زائد عليها، كما في كلّ مادّة وقعت متعلّقة للصيغة -كما تقدّم في بعض الأبحاث السابقة-، وهذا ما يُعبّر عنه بصرف الوجود. فإذا كان هناك شرطان وسببان مستقلّان يؤثّران في هذا المتعلّق لزم منه أن تكون الطبيعة الواحدة محكومةً بحكمين متماثلين، وهذا مستحيل لاستحالة اجتماع المثليين كاجتماع الضدين، فلا بدّ من الالتزام -فراراً عن محذور اجتماع

(١) راجع المطارح: ج ٢ ص ٥١، وكذا فوائد الأصول: ج ١-٢ ص ٤٩٣ وما بعدها.

المثلين- بأنّ هناك جزاءً واحداً وحكماً فardاً لجميع الأسباب، وهذا معناه تداخل الأسباب.

وعليه ففي مثل المقام يقع التنافي والتعارض بين الظهورين، لأنّ الظهور الأوّل يقتضي عدمّ التداخل، والظهور الثاني يقتضي التداخل، فلا يمكن الإبقاء على كلّ منهما، فما هو المقدّم منهما؟

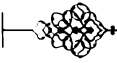
والمصنّف رحمه الله يقول بتقديم الظهور الأوّل -وهو ظهور الشرطيّة في استقلاليّة السبب- وبالتالي القول بعدمّ التداخل كالمشهور.

وبيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدّمة في تبعيّة الجزاء للشرط، وحاصلها: أنّ المولى إذا قال: «إذا جاء زيدٌ فأكرمه»، فهذا يعني أنّ وجوب إكرام زيد تابع لمجيء زيد، وذلك لأنّ الجزاء من توابع الشرط لأنّه يحدث بحدوثه، ويثبت بثبوته، ومعنى ذلك أنّه لا بدّ أن يكون على طبقه، فإذا كان الشرط متعدّداً كان الجزاء متعدّداً، وإذا كان متّحداً كان الجزاء متّحداً.

بعبارة أخرى: إنّ المتكلّم -بحسب الواقع وفي نفسه- جعل وجوب الإكرام معلّقاً على مجيء زيد، وهذا المعنى ثابت في نفس المتكلّم وبقطع النظر عن دلالة القضية الشرطيّة، وهكذا إذا لاحظنا مقام دلالة القضية الشرطيّة فإنّ معناها تعليق الجزاء على الشرط، بحيث إذا فرض وجود الشرط وُجد الجزاء تبعاً له.

وهذا معنى أنّ الجزاء تابعٌ للشرط ثبوتاً وإثباتاً.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، نقول: إذا كان المقدّم متعدّداً -كما هو الفرض-



كان الجزاء متعدّداً -بمقتضى التبعيّة التي ذكرناها- وبذلك لا يبقى ظهور للجزاء في وحدة المطلوب، حتّى يُقال بلزوم اجتماع المثليين على الطبيعة الواحدة، إذ لم يبقَ المتعلّق على وحدته لفرض تعدّده تبعاً لتعدّد الشرط. فإذا لم يبقَ ظهور للجزاء في الوحدة، بقي ظهور الشرط في الاستقلاليّة بلا معارض، لذلك يخرج المقام عن التعارض بين الظهورين، بل يكون ظهور الشرط في التعدّد رافعاً ومزيلاً وناسخاً لظهور الجزاء في الوحدة. وعليه فلا بدّ من الإبقاء على ظهور الشرط في الاستقلاليّة، وهذا يعني القول بعدم التداخل، وهو ما التزم به المشهور واختاره المصنّف رحمه الله.

تنبيه:

اتضح ممّا تقدّم: أنّ هذا البحث غير متوقّف على دلالة الشرطيّة على المفهوم لأنّ البحث هنا في منطوق الشرطيّتين، لا في المفهوم، فالبحث جارٍ سواء أقلنا بمفهوم الشرط أم لم نقل به.

ومنه يُعلم -أيضاً- أنّ الذي يُعدّ من لواحق بحث مفهوم الشرط إنّما هو النّحو الأوّل ممّا لو تعدّد الشرط واتّحد الجزاء دون النّحو الثاني.

تنبيه آخر:

وهو أنّهم لو سمّوا هذا البحث بـ«تداخل الشروط» كان أولى، وذلك لأنّ الأسباب المتعدّدة بعد الاعتراف بأنّها أسباب متعدّدة -وهو ما يُشعر به التعبير بـ«تداخل الأسباب» بمقتضى الجمع- لا معنى للبحث في تداخلها، وأنّها هل تكون سبباً واحداً أو لا؟ بل لا يمكن أن تكون سبباً واحداً لاستحالة وحدة

الكثير بما هو كثير، فالمناسب التعبير بالشروط، والبحث يكون -حينئذٍ- في أنّه هل هذه الشروط المتعدّدة تتداخل وتكون سبباً واحداً، أو لا تتداخل فتكون أسباباً متعدّدة؟

إلا أنّه لا مشاحة في الاصطلاح.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٦٣: «ومن لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدّد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً»، إنّما كانت هذه المسألة من اللّواحق لأنّه لو لم يثبت مفهوم الشرط لما كان لبحثها مجال، إذ لا تنافي ولا تعارض بين منطوقيّ الشرطيتين.

قوله رحمه الله ص ١٦٤: «لأنّ منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم»، هذا ما ذكرناه من أنّ سبب التنافي إنّما هو ظهور الشرطيّة في الانحصار، ومن هنا قلنا إنّ التصرّف الثاني هو الأوجه، لأنّ فيه رفعاً لليد عن الظهور الذي كان سبباً في التعارض، ولا مبرّر لرفع اليد عن ظهورها في الاستقلال، فإنّ التعارض لم ينشأ منه، ومن هنا قلنا في البحث السابق إنّ ظهورها في الاستقلال أجنبيّ عن المفهوم وإنّما ذكره المصنّف رحمه الله تمهيداً لهذا المبحث.

قوله رحمه الله ص ١٦٤: «فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور كلّ منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دلّ عليه منطوق الشرطيّة الأخرى...» .
يُشير رحمه الله بقوله «بالإضافة» إلى ما بيّناه من أنّ رفع اليد عن ظهور الشرطيّة



في الانحصار ليس مطلقاً وإنما هو بمقدار الضرورة، وبالإضافة إلى الشرط الذي دلّت على سببّيته الشرطيّة الأخرى.

قوله ﷺ ص ١٦٤: «لأنّ ظهور المنطوق أقوى»، قد عرفت الوجه في الأقوائيّة، وهو أنّ دلالة المنطوق ناجزة بينها دلالة المفهوم معلّقة على ثبوت الانحصار.

قوله ﷺ ص ١٦٥: «سواء كان للقضيّة الشرطيّة مفهوم أم لم يكن»، وذلك لأنّ هذا البحث بحثٌ في منطوقيّ الشرطيّتين لا في مفهوميّهما.

قوله ﷺ ص ١٦٥: «فقد وقع الخلاف فيما إذا اتّفق وقوع الشرطين معاً في وقتٍ واحدٍ أو متعاقبين»، وهكذا لو كانت القضيّة الشرطيّة واحدةً وتكرّر تحقّق الشرط فيها، فيأتي فيه الكلام المتقدّم.

قوله ﷺ ص ١٦٥: «كما في مثال تعدّد وجوب الصلاة بتعدّد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات...»، هذا المثال خارجٌ عن محلّ البحث، فلعلّه سهوٌ من قلمه الشريف، لأنّ محلّ الكلام فيما إذا اتّحد الجزاء، وفي المثال الجزاء لم يتّحد كما هو واضح، لوضوح اختلاف الصلاتين.

تنبيهان

التنبيه الأول: تداخل المسببات

لو انتهينا في المسألة السابقة إلى تداخل الأسباب، فمن الواضح حينئذٍ -بعد صيرورة الأسباب المتعددة سبباً واحداً- أنه لا يجب أكثر من امثال واحد للجزاء الواحد، فلا يجب على المكلف إلاّ فعل واحد.

مثل «إذا أفطرت فأعتق» و«إذا ظهرت فأعتق»، فإذا جمع المكلف بين الإفطار والظهار لم يجب عليه أكثر من عتق واحد، لأنّ المفروض تداخل الشرطين وصيرورتهما سبباً واحداً.

وأما إذا انتهينا إلى عدم تداخل الأسباب -كما هو الصحيح- انفتح المجال للسؤال هنا: هل لابدّ من تعدّد الفعل في مقام الامثال، أو يُكتفى بفعل واحد؟

بعبارة أخرى: بعد القول بعدم تداخل الأسباب وأنّ الشروط هي أسباب متعدّدة، هل يجزي عنها فعل واحد -وهذا ما يُعبّر عنه بـ«تداخل المسببات»-، أو لا يجزي بل لابدّ من تعدّد الفعل ولا بدّ -في المثال- من العتق مرّتين، وهذا ما يُسمّى بـ«عدم تداخل المسببات»؟



ومنه يتّضح أنّ هذه المسألة متفرّعة على القول بعدم تداخل الأسباب دون القول الآخر، فإنّه لا مجال لها بناءً عليه، لأنّها حينئذٍ من السالبة بانتفاء الموضوع.

فما هو الصّحيح في المسألة، وما هو مقتضى القاعدة في المقام؟

التّحقيق: هو أنّ القاعدة تقتضي عدم تداخل المسبّبات.

والسرّ في ذلك هو أنّه إذا اجتمعت تكاليف وأوامر متعدّدة، فسقوطها بفعل واحد يحتاج إلى دليل، فإنّ كلّ واحد من هذه التكاليف والأوامر المتعدّدة يدعو إلى الإتيان بمتعلّقه بشكل مستقلّ، ويدعو إلى امتثال نفسه، سواء أامتثل الأمر الآخر أم لا، وهذا يعني لابدئية الإتيان بالمتعلّق مُكرّراً بعدد التكاليف والأوامر.

نعم هناك صورة واحدة يمكن استثناؤها والقول فيها بكفاية امتثال واحد وعدم لزوم تعدّد الامتثال، وهي صورة ما لو كان بين الواجبين نسبة العموم من وجه، وكان دليل كلّ منهما مطلقاً بالنسبة إلى مورد الاجتماع بحيث كان شاملاً له، مثل: «تصدّق على مسكين» و«تصدّق على ابن سبيل».

فهنا يمكن امتثال التّكليفين بالتصدّق على شخص جامع للعنوانين، بأن يقصد المكلّف امتثالهما معاً بالتصدّق على ابن سبيلٍ مسكينٍ، فيسقط الواجبان، وإن أمكنه أن يمثّل كلاهما على حدة، بأن يتصدّق على ابن سبيل ليس مسكيناً، ويتصدّق ثانياً على مسكين من غير أبناء السبيل.

هذه هي القاعدة في مقام الامتثال.



وتطبيق هذه القاعدة في محلّ الكلام يقتضي القول بعدم التداخل وضرورة الإتيان بالفعل مكرّراً، ولا موجب هنا للقول بالتداخل، فإنّ التداخل في باب الأسباب إنّما كان يُدّعى لمحدور اجتماع أحكام متعدّدة على شيء واحد، وبالتالي يلزم محدور اجتماع المثليين، فلاجل التخلّص من هذا المحدور يُقال بتداخل الأسباب.

وأما في المقام فلا وجه لدعوى التداخل لعدم وجود مثل هكذا محدور، بل إنّ القاعدة تقتضي تعدّد الامتثال وهذا يعني عدم تداخل المسبّبات.

التنبية الثاني : الأصل العمليّ في المسألتين

لو لم تكن هناك أدلة لفظية تقتضي تداخل الأسباب أو المسببات، أو تقتضي عدم تداخلها، وأردنا أن نؤسس القاعدة وفق الأصول العملية، فما الذي تقتضيه هذه الأصول؟ وما هو الأصل الجاري في المسألتين؟ وهنا نحتاج إلى مقدّمة في بيان موارد جريان أصليّ البراءة والاشتغال، حاصلها:

أنّ البراءة إنّما تجري عند الشك في أصل التكليف، كما لو شككنا في تحريم أكل لحم الأرنب، أو شككنا في وجوب صلاة ركعتين عند رؤية الهلال أوّل الشهر، فأصالة البراءة تقتضي عدم التحريم في الأوّل وعدم الوجوب في الثاني.

والاحتياط -الاشتغال- إنّما يجري عند الشك في المكلف به، بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف، كما لو شككنا في كيفية الصلاة الواجبة وهل إنّ السورة جزء منها أو لا؟ بعد الفراغ عن أصل وجوب الصلاة، فأصالة الاحتياط تقتضي لزوم الإتيان بالصلاة مع السورة، لأنّ المكلف -لعلمه بالوجوب- على يقين من اشتغال ذمّته، فلا بدّ له من تحصيل اليقين بفراغ

ذمته - لأنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ -، وهذا لا يحصل إلاّ بالإتيان بالصلاة مع السورة.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ الأصل العمليّ يقتضي التداخل في مسألة تداخل الأسباب، ويقتضي عدم التداخل في مسألة تداخل المسبّبات.

بيان ذلك:

أنّ البحث في مسألة تداخل الأسباب إنّما هو عند وجود شروط متعدّدة، وهل تقتضي تأثيرات متعدّدة أو إنّ الجميع يؤثّر تأثيراً واحداً؟ وفي هذا النحو من الشكّ يكون القدر المتيقّن هو وجود تأثير واحد ومسبّب فارد، فالمتيقّن هو وجود تكليف واحد، ويقع الشكّ في وجود تأثير آخر ومسبّب آخر، بمعنى وقوع الشكّ في وجود تكليف آخر، وقد عرفت في المقدّمة أنّ الشكّ في أصل التكليف مجرى لأصالة البراءة، فتجري البراءة لنفي التكليف الزائد المشكوك، وهذا يعني أنّه إذا اجتمعت شروط متعدّدة فليس هناك إلاّ تكليف واحد، وهذا يتّفق في النتيجة مع القول بتداخل الأسباب.

وأما البحث في مسألة تداخل المسبّبات فهو إنّما يأتي بعد افتراض وجود أسباب متعدّدة وتكاليف متعدّدة، والكلام في أنّه هل يُكتفى في مقام الامثال بفعل واحد أو لا بدّ من تكرار الفعل بعدد الأسباب؟ فالمكلّف على يقين من اشتغال ذمته بتكاليف متعدّدة لكنّه يشكّ في فراغ ذمته منها بالإتيان بفعل واحد، وحيث إنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ فلا بدّ من التكرار، لأنّ الفراغ اليقينيّ لا يحصل إلاّ به، وهذا يتّفق في النتيجة مع القول



بعدم تداخل المسببات.

بيان العبارة:

قوله ﷺ ص ١٦٨: «فإنَّ الأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرَّت الإشارة إليه»، تقدّمت الإشارة إليه في التنبيه الأوّل في قوله ﷺ ص ١٦٧: «ومع عدم ورود الدليل الخاص فإنَّ كلّ وجوب يقتضي امثالاً خاصّاً به لا يُغني عنه امثالُ الآخر»، فإنَّ مؤدّى هذه العبارة هو أصالة عدم تداخل المسببات.

الثاني

مفهوم الوصف

موضوع البحث:

ولأجل بيان محلّ البحث وموضوعه نذكر مقدّمة تتضمّن أموراً ثلاثة،

هي:

الأمر الأوّل: في بيان المراد من الوصف.

ما هو المراد من الوصف في المقام؟ وهل المراد منه الوصف النحويّ

-النّعت- أو يُراد منه شيء آخر؟

والجواب: ليس المراد من الوصف في المقام الوصف النحويّ، وإنّما

المراد منه الوصف المعنويّ، أي كلّ ما كان وصفاً بالمعنى وقيداً، فهو أعمّ

من الوصف النحويّ والحال والتمييز بل والمضاف إليه كما سيأتي من

المصنّف ﷺ التمثيل له بما روي عن النبيّ الخاتم ﷺ: «مطلّ الغنيّ ظلم»،

فإنّ لفظ «الغنيّ» ليس نعتاً بل هو مضاف إليه، ولكنه حيث يوجب تقييد

«المطل» كان وصفاً بالمعنى وداخلاً في محلّ الكلام، وكذا إذا قيل -مثلاً-

«أكرم الرجل عادلاً» لم يكن وصفاً نحويّاً بل هو حال، لكنّه -بحسب

المعنى - وصف، فمثله يكون وصفاً أصولياً فيدخل في محل البحث، فهو اصطلاح أصولي خاصّ أعَمّ من الاصطلاح النحويّ.

الأمر الثاني: في كَيْفِيَّةِ تصوير البحث في مفهوم الوصف.

المقصود ببحث مفهوم الوصف هو أنّ تقييد موضوع الحكم بقيد، هل يدلّ على انتفاء طبيعيّ الحكم عن الموضوع عند انتفاء ذلك القيد؟ مثل: «أكرم الفقير المؤمن».

فالجملة الوصفية التي تدلّ على ثبوت الحكم عند اتّصاف الموضوع بالوصف، هل تدلّ على انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف؟ ففي المثال السابق تدلّ الجملة على ثبوت وجوب الإكرام عند اتّصاف الموضوع «الفقير» بالقيد «الإيمان»، ولكن هل تدلّ -بالإضافة إلى ذلك- على انتفاء طبيعيّ وجوب الإكرام عند انتفاء القيد «الإيمان» أو لا؟

وقد عرفت في مفهوم الشرط أنّ المقصود بالحكم الذي نبحث عن انتفائه بانتفاء القيد إنّما هو طبيعيّ الحكم وسنخه، لا شخص الحكم الذي لا ريب في انتفائه -بحكم العقل- بانتفاء القيد.

هذا هو إجمال البحث في مفهوم الوصف.

ومن الواضح أنّ هذا البحث بطبعه يستدعي أمرين:

١. إمكان بقاء الموضوع عند انتفاء القيد، فلا بدّ أن يكون للموضوع ثبوت ولو مع انتفاء الوصف، وإلاّ إذا لم يكن للموضوع بقاء عند انتفاء الوصف فلا معنى للبحث عن ثبوت الحكم -حينئذٍ- فإنّه يكون من السالبة بانتفاء



الموضوع.

وعليه: فاللّازم أن يكون للموضوع حالتان، حالة يكون الموضوع فيها مقيداً بذلك القيد وأخرى لا يكون كذلك، فحينئذٍ نسأل:
هل تدلّ جملة «أكرم الفقير المؤمن» على انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء القيد «الإيمان» عن الفقير أو لا تدلّ؟

٢. أن يعتمد القيد -الوصف- على موصوف مذكور في الكلام، لكي يُتصوّر البحث ويمكن طرح التساؤل السابق، فإذا قلت: «أكرم الفقير المؤمن» جرى البحث، بخلاف ما لو قلت: «أكرم المؤمن» فإنه لا مجال لجرّيان هذا البحث، فهذا التركيب ونحوه خارج عن بحث مفهوم الوصف، إذ لا وجود لمقيّد وقيد حينئذٍ.

نعم لا يكون هذا الكلام خارجاً عن بحث المفهوم بشكل مطلق، بل يكون خارجاً عن خصوص بحث مفهوم الوصف، لكنّه يدخل في بحث مفهوم اللّقب الآتي، وهو -بشكل موجز- ما لو كان هناك كلام دالّ على تعليق حكمٍ على موضوعٍ، فهل يدلّ على نفي سنخ هذا الحكم عند انتفاء هذا الموضوع؟

ففي المثال «أكرم المؤمن» هل يدلّ على انتفاء الحكم بوجوب الإكرام عن غير المؤمن، بحيث لو كان هناك دليل آخر دالّ على وجوب إكرام غير المؤمن لكان هذا المفهوم معارضاً له؟

وهكذا كلّ كلام يكون فيه نفس الوصف موضوعاً للحكم، كما في قوله

تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)، فإنَّ الحكم بوجوب قطع اليد تعلّق بالوصف نفسه، لا بموضوع مقيد بالوصف. وبذلك يُعرف الفرق بين مفهوم الوصف ومفهوم اللّقب. الأمر الثالث: في بيان ما يُشترط في الوصف المبحوث عنه. يُشترط في الوصف المبحوث عنه في المقام أن يكون أخصّ مطلقاً أو من وجه، من الموصوف.

وتوضيح ذلك: أن نسبة الصفة إلى الموصوف لا تخلو -تصوراً- عن أحد احتمالات خمسة:

١. أن تكون نسبة الصفة إلى الموصوف هي التباين.
 ٢. أن تكون النسبة هي التساوي، نحو «أكرم الإنسان الناطق» وكذا «أكرم المسكين الفقير»، فإنَّ كلّ فقيرٍ مسكينٌ، وكلّ مسكينٍ فقيرٌ -بناءً على الترادف بينهما-، وهكذا الإنسان والناطق.
 ٣. أن تكون النسبة هي العموم المطلق، بأن يكون الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف، نحو «أكرم الإنسان المتحرّك بالإرادة».
 ٤. أن تكون النسبة بالعكس، بأن يكون الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، نحو «أكرم الإنسان العالم».
 ٥. أن تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه.
- أمّا الاحتمال الأوّل فهو ممّا لا كلام لنا فيه، بل هو غير وارد أصلاً،



لاستحالة وصف المبين بالمباين، لأن الوصف نحو من الحمل، وحمل المبين على المبين محال.

وأما الثاني فهو خارج عن محل الكلام، وذلك لأنه مع كون النسبة هي التساوي ينتفي الموضوع بانتفاء القيد -الوصف-، فإنه بانتفاء الناطق -مثلاً- لا بقاء للإنسان، فلا موضوع -حينئذٍ- حتى نبحت عن انتفاء الحكم عنه، لما تقدّم من لزوم بقاء الموضوع في فرض انتفاء الوصف. ولأجله -أيضاً- نقول بخروج الاحتمال الثالث، لوضوح أنّه بانتفاء الأعمّ ينتفي الأخصّ.

وأما الرابع -وهو ما لو كان الوصف أخصّ من الموصوف- فهو داخل في محل الكلام بلا إشكال، لتحقق موضوع البحث فيه، وهو بقاء الموضوع عند انتفاء الوصف، لوضوح أنّ انتفاء الأخصّ لا يعني انتفاء الأعمّ. بل قد يُقال: إنّ هذه الصورة هي القدر المتيقّن من موضوع النزاع.

وأما الخامس -وهو ما لو كانت النسبة هي العموم من وجه، نحو قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»^(١)- فالخصص المتصورة فيه ثلاث:

١. أن يفرض زوال الوصف وبقاء الموصوف، كما في «الغنم المعلوفة».

٢. أن يفرض زوال الموصوف وبقاء الوصف، كما في «الإبل السائمة».

(١) هذه الألفاظ ليست موجودة بنفسها في الروايات، وإنّما الموجود هو «عن زرارة قال: سألت أبا جعفر ﷺ عن صدقات الأموال، فقال: في تسعة أشياء ليس في غيرها شيء: في الذهب والفضة والخنطة والشعير والتمر والزبيب، والإبل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية...»، الوسائل: أبواب ما تجب فيه الزكاة، الباب ٨، الحديث ٩.

٣. أن يفرض زوال كل من الموصوف والوصف، كما في «الإبل المعلوفة».

والكلام في هذا القسم إنما هو في الحصّة الأولى - وهي ما لو انتفت الصّفة «السّوم» وبقي الموصوف «الغنم» -، لتحقيق موضوع البحث فيها بالخصوص، وأمّا الحصّتان الأخريان فلا يجري فيهما الكلام، لعدم بقاء الموضوع محفوظاً فيهما، وهذا واضح.

ومنه يظهر: بطلان كلام بعض الشافعية^(١) القائلين بأنّ قضية «في الغنم السائمة زكاة» تدلّ على عدم ثبوت الزكاة في الإبل المعلوفة «وهي الحصّة الثالثة».

والحاصل: أنّ قضية «في الغنم السائمة زكاة»، لو كان لها مفهوم لكان هو نفي الزكاة في الغنم المعلوفة، لأنّها هي مورد المفهوم وانتفاء الصفة دون الموصوف، وأمّا غير الغنم - كالإبل - فسواء أكانت سائمة أم غير سائمة فهذه القضية لا تتعرّض لها، لا نفياً ولا إثباتاً.

بيان العبارة:

قوله ﷺ ص ١٦٩: «المقصود بالوصف هنا: ما يعمّ النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز...»، هذا إشارة إلى الأمر الأوّل الذي ذكرناه في بيان المراد من الوصف في المقام.

(١) قال الرازي في «المحصول»: ج ٢ ص ١٤٧: «تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله «عليه الصلاة والسلام»: في سائمة الغنم زكاة، يقتضي نفيه عمّا عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الأجناس، وقال بعض الفقهاء من أصحابنا إنّه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس».

ومثله في «المنخول» ص ٣٠٧، وكذا في «اللمع في أصول الفقه»: ص ١٤٠.



قوله ﷺ ص ١٦٩: «كما أنّه يختصّ بها إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم...»، هذا إشارة إلى ما ذكرناه في الأمر الثاني من بيان المقصود ببحث مفهوم الوصف وفرقه عن بحث مفهوم اللقب.

قول المصنّف ﷺ ص ١٦٩: «والسرّ في ذلك: أنّ الدلالة على انتفاء الوصف»، هكذا في النسخة، والظاهر أنّ الصحيح هو «انتفاء الحكم» لا «انتفاء الوصف»، كما يظهر بأدنى تأمل.

قوله ﷺ ص ١٦٩: «ويُعتبر - أيضاً - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخصّ من الموصوف مطلقاً أو من وجه»، هذا بيان لما ذكرناه في الأمر الثالث.

الأقوال في المسألة والحق فيها:

هل إنّ التقييد بالوصف يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يدلّ عليه؟
والجواب: أنّ الجملة الوصفية لها حالات ثلاث:

١. أن تكون مقرونة بقريئة خاصّة دالّة على إرادة المفهوم، مثل ما لو سألت المولى: «هل أكرم العالم مطلقاً أو أكرم خصوص العالم العادل؟»، فأجاب: «أكرم العالم العادل»، فإنّ ورودَ هذا الكلام في مقام الجواب عن السؤال السابق قريئةً على إرادة المفهوم، وأنّ المولى لا يريد إكرام العالم غير العادل، وهنا لا إشكال في الدلالة على المفهوم، حتّى وإن قلنا بأنّ نوع الجملة الوصفية لا مفهوم لها.

٢. أن تكون الجملة مقرونة بقريئة دالّة على عدم إرادة المفهوم، كما لو

كان الوصف وارداً مورد الغالب، وبنحو القيد التوضيحي، حيث يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجوداً وعدمًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١)، فإن وصف الربيبة بكونها في حجر زوج الأم ليس لأجل دوران الحكم بالحرمة مداره وجوداً وعدمًا، وأن الحكم ينتفي بانتفائه، وإنما لأجل أن الغالب فيها أن تُربى في حجره ومن هنا سُميت ربيبةً.

وقد تسأل: إذا لم يكن الحكم دائراً مدار الوصف فلم ذكره المتكلم؟
فنجيب: بأن الغرض من ذكر الوصف لا ينحصر في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، فلعل الغرض منه هو الإشعارُ بعلّة الحكم والإشارة إلى أن الربيبة التي يربّيها الرجل في بيته تكون كالبنت فلذا تكون واحدةً من المحارم. وفي مثل هكذا حالة لا إشكال في عدم الدلالة على المفهوم، ولو قلنا بأن الجملة الوصفية ظاهرة في المفهوم نوعاً.

٣. أن تكون الجملة مجردة عن كلّ قرينة، فلا تكون محفوفة بما يدلّ على إرادة المفهوم أو على عدم إرادته، وهذه الحالة هي محلّ البحث والنزاع، وفيها قولان^(٢):

١. دلالة الجملة الوصفية على المفهوم.
٢. عدم دلالتها على المفهوم، وهذا هو القول المشهور^(٣) والمنصور.

(١) سورة النساء / ٢٣.

(٢) المعالم: ٧٩، القوانين: ج ١ ص ٤٠٣، المطارح: ج ٢ ص ٧٩.

(٣) قال في المطارح: «الحق - كما عليه المشهور - أن إثبات حكم لذات مأخوذة مع بعض

صفاتها لا يستلزم انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة».



وقبل بيان الدليل على القول الصّحيح وهو عدم دلالة الوصف على المفهوم، لا بأس ببيان منشأ الخلاف في مفهوم الوصف، وهو أن يُقال: إنّ التقييد المستفاد من الوصف في قولنا -مثلاً-: «أكرم العالم العادل» هل هو قيد للموضوع، بحيث يكون موضوع الحكم هو المجموع المؤلّف من الموصوف والوصف؟ أو هو قيد للحكم نفسه؟ وليس هناك حالة ثالثة، إذ القيد إمّا أن يرجع إلى الموضوع وإمّا أن يرجع إلى الحكم.

إن قلت: لا إشكال في أنّ الوصف قيد للموصوف، فإنّه عارض عليه لا على شيء آخر، فلا معنى لهذا السؤال؟! قلت: لا خلاف في أنّ الوصف قيد للموصوف، فهو أمر غير قابل للإنكار، ولكن الخلاف في شيء آخر، وهو:

أنّ المتكلّم حينما جاء بالوصف الذي لا إشكال في كونه قيداً للموضوع، هل كان ناظراً لمجرّد بيان الموضوع أو كان ناظراً لبيان تقييد الحكم؟

بمعنى أنّ غرض المتكلّم هل هو تحديد موضوع وجوب الإكرام وأنّه «العالم العادل» أو كان غرضه بيان تقييد الحكم، وأنّ الحكم بوجوب الإكرام مقيد بالعدالة، ولولاها لما كان ثابتاً ولما كان الإكرام مطلوباً؟

بعبارة مختصرة: هل إنّ نظره عند مجيئه بالقيد إلى الموضوع أو إلى المحمول؟ فعلى الأوّل يكون قيداً للموضوع فقط، وعلى الثاني يكون قيداً للموضوع بلحاظ حكمه، بمعنى أنّه لإفادة تقييد الحكم.

والمعنى على الأول هو أن نظر المتكلم منحصر في بيان الموضوع، فهو يريد إفادة أن الحكم بوجوب الإكرام موضوعه هو «العالم العادل»، فالتكلم حينما ذكر هذا الوصف إنما كان غرضه تحديد الموضوع فقط، وأن الموضوع هو المجموع المركب من الموصوف والوصف، من دون نظر إلى حكمه وأنه مقيّد أو مطلق، لا أن مراده بيان أن الموضوع هو ذات الموصوف، وأمّا الوصف فهو قيد للحكم.

فيكون هذا الكلام كما لو عبّر عن الموضوع - من أول الأمر - بلفظ واحد من دون أي فرق بينهما.

فمثلاً: إذا قال: «ارسم شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوي الأضلاع»، فإنّ الاستفادة منه أن المطلوب رسمه هو المربع، وقد عبّر عنه بهذه العبارات المتعددة، ولا فرق في ذلك بين أن يقول: «ارسم مربعاً»، وبين أن يأتي بالعبرة المطوّلة أعلاه، فكما أن قول «ارسم مربعاً» لا يدلّ على المفهوم فكذلك العبرة المذكورة، بل سيكون المقام من قبيل مفهوم اللقب، لأنّه في الحقيقة من الوصف غير المعتمد على الموصوف، وحيث لا دلالة لانتفاء الوصف على انتفاء الحكم، فلا يثبت للوصف مفهوم.

بينما المعنى على الثاني - وهو كون الوصف تقييداً للحكم - هو أن المتكلم قد أناط حكمه بالوصف المذكور، فإذا ضممنّا إلى ذلك أن الإطلاق في كلام المتكلم وعدم التقييد بـ «أو» يقتضي انحصار الحكم بالوصف المذكور، فإنّ المولى لو أراد أن هناك وصفاً آخر يترتب عليه الحكم - أيضاً - لكان اللازم



عليه أن يذكره ويقول مثلاً: «أكرم العالم العادل أو الهاشمي»، لكنه لم يقل ذلك فيفهم منه -بمقتضى الإطلاق- انحصار الحكم بالوصف المذكور، أنتج ذلك: أن التقييد بالوصف ظاهرٌ في انتفاء الحكم بانتفاء الوصف، وبذلك يثبت مفهوم الوصف.

إذا عرفت هذا نقول: الصحيح هو الأول، إذ الظاهر أن الوصف -عادةً- وبطبعه يكون قيداً للموضوع -كما هو واضح- لا للحكم، لوضوح أن المتكلم لو أراد أن يكون الوصف قيداً للحكم لبيّن ذلك ولاستعمل عبارة تكون ظاهرةً في ذلك، ودعوى أن القيد راجع إلى الحكم مجازفةٌ ومخالفةٌ للظاهر جداً، وبذلك يكون الحكم مطلقاً وغير مقيد بالوصف.

ونتيجة ذلك أن التقييد بالوصف لا يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء فلا مفهوم للجملة الوصفية.

ومّا تقدّم يظهر بطلان ما استدللّ به الخصم لمفهوم الوصف، وقد ذكروا لذلك عدّة وجوه:

الوجه الأول: لو لم يكن الوصف دالاً على المفهوم لكان ذكره في الكلام لغواً ومن دون فائدة، فإذا قال المولى: «في الغنم السائمة زكاة» ولم يُرد المفهوم، بأن كانت الزكاة ثابتة في الغنم السائمة وغيرها لكان ذكر وصف السّوم لغواً، واللغو مستحيل على المولى الحكيم، فلا بدّ من القول بمفهوم الوصف وأن الحكم بوجوب الزكاة ينتفي بانتفاء السّوم وكون الغنم معلوفة، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية.



جوابه: أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ لو كانت الفائدة في ذكر الوصف منحصرة في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، وليس الأمر كذلك، بل هناك فوائد متعدّدة - غير إرادة المفهوم - متصوِّرة:

منها أنّ الفائدة هي تحديد الموضوع، فالتكلّم لأجل أن يحكم لا بدّ أن يحدّد موضوعه، وذكر الموصوف والوصف نحو من أنحاء تحديد الموضوع، ولو لم يكن للوصف مفهوم، فالذي يدعو المتكلّم لأن يذكر الوصف هو تحديد موضوع حكمه، وكفى بذلك فائدة.

ومنها أنّ ذكر الوصف - العادل - في قول المولى: «أكرم العالم العادل» لعله من باب الاهتمام بشأن العدالة، فلأجل الاهتمام بالعادل خصّه بالذكر لا لأجل أن غيره لا يجب إكرامه، وهذا كافٍ في رفع محذور اللغو.

الوجه الثاني: تنقسم القيود إلى قيود توضيحيّة وقيود احترازيّة، والقيود الاحترازيّة ما يكون الغرض منها الاحتراز عن شيء لا يكون مشمولاً للحكم، وأمّا القيود التوضيحيّة فليس الغرض منها ذلك، وإنّما غرض المتكلّم منها هو مجرد توضيح الموصوف والمقيّد.

فاذا علّم حال قيدٍ وأنّه احترازيّ أو توضيحيّ فهو، وأمّا إذا شككنا وتردّدنا في حال قيدٍ وأنّه احترازيّ أو توضيحيّ فإنّ هناك قاعدة عقلائيّة أقرّها العقلاء وعملوا على طبقها، وهي:

«أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيّاً».

ونتيجتها حمل القيد على الاحترازيّة عند الشكّ فيه، وهي بذلك تُثبت أنّ



للو صف مفهوماً، فإنّ المتكلّم حينما ذكر الوصف وشككنا في إرادة الانتفاء عند الانتفاء فهذا يعني أننا نشكّ في احترازية هذا القيد، فنُجري هذه القاعدة ونُثبت كون القيد احترازياً، وأنّه يريد الاحتراز عمّا انتفى عنه الوصف، وهذا يعني الانتفاء عند الانتفاء وثبوت مفهوم الوصف.

والآ إذا لم نقل بالمفهوم ولم نقل بالانتفاء عند الانتفاء فمعنى ذلك أنّ الوصف المذكور ليس احترازياً وإنّما هو قيد توضيحيّ، وهذا خلاف ما تسالموا عليه من أصالة احترازية القيود.

جوابه: أننا نُسلم أنّ الأصل في القيود هو الاحترازية، لكن لا نُسلم أنّ هذا الأصل يستلزم ثبوت المفهوم، وذلك لأنّ معنى الاحترازية هو أنّ انتفاء القيد يعني عدم شمول شخص الحكم المذكور في القضية لغير المقيّد بالقيد، وهذا غير المفهوم، لأنّ المفهوم هو انتفاء نوع الحكم وسنخه لا انتفاء شخصه، والأوّل مُسلم ولا كلام لنا فيه.

بعبارة أخرى: كون الوصف احترازياً لا يعني رجوعه إلى الحكم ليدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، بل يكفي لتحقيق الاحترازية تضيق دائرة الموضوع، وقد تقدّم أنّ رجوعه إلى الموضوع لا يعني انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، بل غاية ما يدلّ عليه أنّ هذا الحكم ثابتٌ لهذا الموضوع ذي الدائرة الضيقة، وهذا لا يدلّ على المفهوم، لأنّه من قبيل مفهوم اللقب، وصبّ الحكم على موضوع لا يعني نفيه عمّا عداه.

الوجه الثالث: أنّ تقييد الموضوع بوصف وصبّ الحكم على المجموع

دون ذات الموصوف مُشعرٌ بعليّة الوصف للحكم، وإذا كان الوصف علةً للحكم لزم انتفاء الحكم عند انتفائه، لانتفاء المعلول عند انتفاء العلة.

جوابه: هذا الإشعار مُسلم، لكنه ليس بنافع، لأنّ موضوع الحجية هو الظهور لا الإشعار، فما لم يرتقِ هذا الإشعار إلى الظهور لا يكون ذا فائدة، فإنّ الكلام في هذا المقصد إنّما هو في تشخيص الظهورات لا مطلق الدلالة ولو كانت إشعاراً.

الوجه الرابع: الاستدلال ببعض الجُمْل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل ما روي عنه عليه السلام: «مطلّ الغنيّ ظلم»^(١)، فإنّه لا إشكال في دلالته على المفهوم وانتفاء الحكم بكونه ظلماً بانتفاء الوصف وهو الغنى، لوضوح أنّ مطلّ الفقير ليس ظلماً، وقد أمر القرآن الكريم الدائن أن يُمهّل المدينَ المُعسر. جوابه: إذا سلّمنا ذلك فهو ليس بنافع، فلسنا منكّرين له بل نحن نعرّف بدلالة بعض الجمل على المفهوم لقريّة دالة عليه، لكنّه خارج عن محلّ البحث، وإنّما الكلام في نوع الجملة الوصفية المجردة عن كلّ قريّة.

وفي المقام القريّة موجودة وهي مناسبات الحكم والموضوع، وتوضيحها: أنّ الحكم بالظلم لو أردنا أن نتصوّر له موضوعاً مناسباً لم نجد -بالوجدان- غير ممّاطلة الغني، لأنّنا ندرك -وبحسب ما نمتلك من نظرية عرفية- أنّ المناسب للاتّصاف بالظلم إنّما هو خصوص ممّاطلة الغني، وأمّا مطلق المماطلة أو خصوص ممّاطلة الفقير فلا يناسبها الوصف بالظلم، كيف؟!!

(١) الوسائل: أبواب الدين والقرض، الباب ٨، الحديث ٣.

والقرآن الكريم يصدق بقوله: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾^(١).

وعليه فهذه الجملة الوصفية إنما دلت على المفهوم بقريته خاصة، فهي خارجة عن محل الكلام فلا تصلح للاستدلال بها على ثبوت مفهوم الوصف.
بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٧٠: «ولا يكون متعرضاً لموضوع آخر»، الجملة معطوفة على قوله: «فلا يدلّ المثال على عدم الزكاة في غير الغنم».

قول المصنّف رحمه الله ص ١٧١: «هل هو تقييد لنفس الحكم - أي أنّ الحكم منوط به - أو أنّه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلّق الموضوع باختلاف الموارد».

إذا قيل: «لا تشرب الخمر» كان الحكم هو الحرمة، وأمّا الشرب فهو المتعلّق، وأمّا الخمر فهو الموضوع، أي متعلّق المتعلّق.

وإذا قيل: «زرّ الحسين عليه السلام» كان الحكم هو الوجوب، وأمّا الزيارة فهي المتعلّق، وأمّا الموضوع فهو الحسين عليه السلام.

والفارق بين الموضوع والمتعلّق هو أنّ المتعلّق ما يتعلّق به الحكم مباشرة كالشرب في المثال، والموضوع هو متعلّق المتعلّق، فالحرمة تعلّقت بالشرب والشرب تعلّق بالخمر، فالخمر هو متعلّق المتعلّق فهو الموضوع.

وهناك فارق آخر وهو أنّ المتعلّق ما يُطلب من المكلف إيجاده في الأوامر كالزيارة في المثال الثاني، أو يُطلب منه تركه في النواهي كشراب الخمر في المثال

الأول.

وأما الموضوع فلا يُطلب من المكلف إيجاده أو تركه، وإنما يُؤخذ مفروض التحقق والوجود، فعلى تقدير وجود الخمر يُطلب من المكلف ترك شربه. وهنا يقول المصنّف رحمه الله: إنّ الوصف تارة يكون قيداً للموضوع وأخرى يكون قيداً للمتعلق، ويختلف ذلك باختلاف الموارد، وعلى التقديرين لا مفهوم للوصف.

أقول: ممّا تقدّم في بيان المراد من المتعلق والموضوع والفرق بينهما اتّضحت المسامحة في تعبير المصنّف رحمه الله بـ «تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع»، وأنّ الأنسب التعبير بـ «متعلق الحكم» لا «متعلق الموضوع»، فإنّ هذا هو المعروف في هذين الاصطلاحين^(١).

قوله رحمه الله ص ١٧٣: «وفي خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغنى موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أنّ السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنياً، فيكون مطلؤه ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطلؤه ظلماً»، هذه العبارة ليست موجودة في بعض النسخ، والمناسب إضافتها في ذيل الجواب عن الوجه الرابع.

(١) وإن نقل بعض المحققين غير ذلك حيث قال المشكيني رحمه الله في اصطلاحاته، ص ٢٦٦: «قد يُطلق كلّ واحد من الموضوع والمتعلق على كلّ واحد من الفعل ومتعلقه، فيقال إنّ الصلاة والشرب والخمر متعلقات أو موضوعات، وقد يُطلق الموضوع على خصوص الأفعال الصادرة عن المكلف لازمة أو متعدية والمتعلق على الموضوع الخارجي، ويُستعملان ثالثة على عكس ذلك كما أنّه قد يُطلق المتعلق على نفس المكلف أيضاً».

الثالث

مفهوم الغاية

المراد بالغاية ما يقع بعد إحدى أدوات الغاية، نحو «إلى» و«حتى»، كالتبيين الوارد في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١)، فإنَّ تبيين الخيط هو الغاية لإباحة الأكل والشرب.

والكلام حول الغاية يقع في جهتين:

١. جهة منطوقية، وهي: أنه هل الغاية داخلة في المغيى أو لا؟
٢. جهة مفهومية، وهي: أنه هل للغاية مفهوم أو لا؟

أما الجهة الأولى:

فهي لا ترتبط بالمفهوم بشكل مباشر وإن كان البحث فيها ينقح ما يدخل في موضوع مفهوم الغاية، كما سيوضح بإذن الله تعالى.

وفي هذه الجهة -المنطوقية- نبحت في دخول أو خروج الغاية عن حكم المغيى، ففي مثل قولنا: «اغسل يديك إلى المرفق»، هناك حكم وهو الوجوب،

ومتعلّق وهو الغسل، وموضوع وهو اليد، كما أنّ هناك غاية وهي «المرفق»، وهناك مغيّى وهو «اليد».

ومن خلال منطوق الجملة لا إشكال ولا خفاء في حكم اليد ممّا دون «المرفق» وأنّ حكمها هو وجوب الغسل، وإنّما الكلام في نفس «المرفق»، وهل إنّ حكمه هو حكم باقي أجزاء اليد وهو وجوب الغسل أو إنّ حكمه هو عدم وجوب الغسل؟

فإنّه إذا قلنا بأنّ حكم المرفق هو وجوب الغسل -أيضاً-، كنّا من القائلين بدخول الغاية في المغيّى.

وأما إذا قلنا بأنّ حكم المرفق هو عدم وجوب الغسل، كنّا من القائلين بخروج الغاية عن المغيّى.

وهذا هو الخلاف المعروف في دخول أو خروج الغاية عن المغيّى.

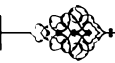
ومنه ظهر أنّ الخلاف إنّما هو في دخول الغاية في حكم المغيّى لا في المغيّى نفسه، لوضوح أنّ المرفق داخل في اليد موضوعاً، وإنّما البحث في دخوله فيها حكماً، بمعنى أنّ حكمه حكم اليد من حيث وجوب الغسل، وهو الحكم المذكور في المنطوق، ومن هنا كانت هذه الجهة من البحث جهةً منطوقيةً. وقد اختلف في ذلك على عدّة أقوال^(١):

(١) قال في المطارح: ج ٢ ص ٩٦: «أما المقام الأوّل فاختلف القوم فيه على أقوال:

فذهب نجم الأئمة إلى الخروج مطلقاً، نظراً إلى أنّ حدود الشيء خارجة عنه، وحمل الموارد التي يظهر فيها الدخول على وجود القرينة فيها.

وقيل بالدخول مطلقاً.

وفصل ثالث بين «حتى» و«إلى» فقال بالدخول في الأوّل وبعدمه في الثاني، اختاره الزمخشري



١. الغاية خارجة عن المغيبي مطلقاً، لأن الغاية من حدود الشيء، وحدّ الشيء خارج عنه.
 ٢. الغاية داخلية في المغيبي مطلقاً، لأن الغاية نهاية الشيء وطرّفه، ونهاية كلّ شيء داخلية فيه.
 ٣. التفصيل بين ما لو كانت الغاية من جنس المغيبي فتكون داخلية فيه، وبين ما لو لم تكن من جنسه فتكون خارجة عنه.
 - والأوّل نحو: «صُمّ النهار إلى الليل»، فإن الغاية «الليل» والمغيبي «النهار» متّحدان جنساً، فهما مندرجان تحت جنس واحد وهو «الزمان».
 - والثاني نحو: «كلُّ شيءٍ هو لك حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه»^(١)، فإن الغاية «العلم بالحرمة» ليست من جنس المغيبي «الحكم بالحليّة»، وهو واضح.
 ٤. التفصيل بين ما لو كانت الغاية واقعةً بعد «إلى» فلا تكون داخلية في المغيبي، وبين ما لو كانت الغاية واقعةً بعد «حتّى» فتكون داخلية فيه.
 - والأوّل نحو: «صُمّ النهار إلى الليل»، فهنا لا يجب إدخال شيءٍ من الليل حال الصيام.
 - والثاني نحو: «كلّ السمكة حتّى رأسها»، بمعنى أنّ أكل الرأس يكون مطلوباً أيضاً.
- . المصنّف رحمته الله يقول:

كلّ هذه الأقوال باطلة وليست صحيحة، فإنّ نفس التقييد بالغاية ليس له

على ما نُسب إليه.

(١) الوسائل: أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

ظهور في دخول أو خروج الغاية، بل أقصى ما يدلّ عليه هو تحديد الموضوع أو المتعلّق على اختلاف الموارد، وأمّا حكم نفس الغاية وآثّه عين حكم المغيّي أو غيره فلا دلالة عليه من نفس التقييد بالغاية، ولا يُفهم من منطوق الجملة دخول أو عدم دخول الغاية في المغيّي لا مطلقاً ولا في بعض الموارد حسب اختلاف الأداة أو الاتّحاد في الجنس.

وعليه فالمتّبع هو القرائن المختلفة الحافّة بالكلام في الموارد المتنوّعة كلّ بحسبه، فإن كانت هناك قرينة على دخولها في حكم المغيّي، أو كانت هناك قرينة على خروجها عن حكم المغيّي أخذنا بها، وإلاّ بقيت الغاية جملةً من ناحية حكمها.

فمن الأوّل قول القائل: «شربتُ الماءَ حتّى آخر قطرة»، فالمراد أنّ الغاية داخلّة في المغيّي، إذ لا يُعقل أن يكون المتكلّم قد شرب الماء وأبقى قطرةً واحدةً لم يشربها!

ومن الثاني قوله: «أكلتُ اللحمَ كلّ حتّى العظم»، فالمراد أنّ الغاية خارجة عن المغيّي، فلا يُعقل أن يكون قد أكل العظم إضافةً إلى اللحم! والقائلون بالتفصيل لما لاحظوا دخول الغاية في المغيّي في بعض الموارد وغفلوا عن وجود القرائن حاولوا أن يجدوا جامعاً بين الموارد التي تدخل فيها الغاية في المغيّي وكذا الموارد التي لا تدخل فيها الغاية في المغيّي فتوهم بعضهم التفصيل بلحاظ اتّحاد الجنس وعدمه وتوهم بعض آخر التفصيل بلحاظ أدوات الغاية، لكنك عرفت بطلان الجميع.



هذا كله في غاية المتعلّق أو الموضوع.

وأما غاية الحكم فلا يأتي فيها هذا الخلاف، فهو غير معقول أساساً، بل لابدّ من الإجماع على نتيجة واحدة وهي «عدم الدخول»، أي خروج الغاية عن المغيى.

والسرّ في ذلك: أنّه لا معنى لدخول غاية الحكم في نفس الحكم ففي مثل: «كلّ شيء هو لك حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه»، لو افترض دخول الغاية في المغيى، فمعنى ذلك دخول العلم بالحرمة في الحكم بالحلّة! وهذا ممّا لا معنى له أصلاً.

مضافاً إلى أنّ القول بدخول غاية الحكم في المغيى لازمه اجتماع الضدين، فإنّ دخول غاية الحكم في المغيى يعني كونها محكومة بالحلّة - في المثال - مع أنّها معلومة الحرمة وليس هذا إلا اجتماع الضدين.

تتميم:

تقدّم في علم النحو أنّ «حتّى» تُستعمل في ثلاثة أوجه^(١)، هي:

١. حرف جرّ بمعنى «إلى»، نحو قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^(٢).

٢. عاطفة بمنزلة «الواو»، نحو: «قدم الحاجّ حتّى المشاة».

٣. حرف ابتداء، نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فَسِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٣).

(١) راجع مغني اللبيب لابن هشام: ج ١، ص ١٠٩.

(٢) سورة القدر / ٥.

(٣) سورة آل عمران / ١٥٢.



ونحو: «أكلت السمكة حتى رأسها»، أي: حتى رأسها أكلته.

فما هو الداخل في محلّ الكلام منها؟

والجواب: أمّا الثالثة «الابتدائية» فهي خارجة عن محلّ الكلام، لأنّها حرف ابتداء تُستأنف بعدها الجمل، ولا علاقة لما بعدها بما قبلها، فلا كلام لنا فيها. وأمّا الثانية «العاطفة» فهي وإن كانت تدخل على الغاية، إلّا أنّها خارجة عن محلّ الكلام -أيضاً- فإنّه لا خلاف -بل لا ينبغي الخلاف- في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، فإنّ هذا هو مقتضى العطف، إذ لا معنى للعطف إلّا دخول ما بعد العاطف في حكم ما قبله، بل إنّ «حتى» هذه قد تُفيد أنّ الغاية هي أقوى الأفراد وأحقّها بالحكم من بين سائر أفراد المعنى الأخرى، فلا يُتصوّر أن لا يكون المعطوف بها داخلياً في الحكم، بل قد يكون هو الأسبق في اتّصافه بالحكم، نحو: «مات كلّ أبٍ حتى آدم».

وأمّا الأولى «الجارة» فهي التي تكون داخلية في محلّ الكلام.

وأمّا الجهة الثانية:

فهي الجهة المقصودة وهي التي عُنون لها البحث، وخلاصتها:

هل إنّ الغاية لها مفهوم أو لا؟

أي هل إنّ التقييد بالغاية، يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية وعن الغاية نفسها أو لا يدلّ؟ بمعنى أنّ الجملة الغائية هل لها دلالة على انتفاء طبيعيّ الحكم الثابت للمعنى عند بلوغ الغاية؟

نقول: الضابط في ظهور الجملة الغائية في المفهوم هو ما كنّا نقولُه في السابق



وهو رجوع القيد إلى الحكم سواء أكان شرطاً أم وصفاً أم غايةً، فلاجل إثبات الدلالة على المفهوم لابدّ من استظهار رجوع الغاية إلى الحكم، وإلا فإذا كانت راجعة إلى الموضوع «موضوع الحكم» أو إلى «متعلّق الحكم» فلا دلالة لها على المفهوم، بل يكون شأنها شأن الجملة الوصفية في عدم دلالتها على المفهوم، بل ستكون من الجملة الوصفية موضوعاً، لما تقدّم من أنّ المراد من الوصف ليس هو خصوص النّعت النحويّ، بل كلّ ما يوجب تضيق دائرة الموضوع كالحال والتمييز والمضاف إليه، نحو: «مطلّ الغنيّ ظلم».

وعليه فما علّم عودُ الغاية فيه إلى الحكم لا إشكال في دلالة على المفهوم، كما في قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ هو لك حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه»، وما لم يُعلم ذلك من القرائن، فالظاهر أنّها ترجع إلى الحكم، وأمّا رجوعها إلى الموضوع أو المتعلّق فيحتاج إلى قرينة، فإنّ طبع الجملة الغائية يستظهر منه كون الغاية قيداً للحكم، وأنّ الحكم ينتفي ببلوغ الغاية.

فالصّحيح هو القول بمفهوم الغاية.

الرابع

مفهوم الحصر

معنى الحصر:

الحصر في اللغة بمعنى الحبس^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾^(٢)، بمعنى محبوسات في الخيام.

وأما في الاصطلاح فله معنيان:

الأول: هو تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص^(٣)، وهو نوعان:

١. قصر الصفة على الموصوف، والمراد منه أن لا تتجاوز تلك الصفة ذلك الموصوف إلى موصوف آخر، لكن يمكن أن يكون ذلك الموصوف متصفاً بصفات غيرها، نحو: «لا فتى إلا علي»^(٤)، فالمراد أن الفتوة ثابتة لعلي عليه السلام لا لغيره، ولكنه عليه السلام يتصف بغيرها من الصفات كالعلم والحلم وغيرهما.
٢. قصر الموصوف على الصفة، والمراد منه أن لا يتجاوز الموصوف تلك

(١) قال الجوهري: «قَصَرْتُ الشَّيْءَ - بالفتح - أَقْصَرُهُ قَصْرًا: حَبَسْتُهُ»، الصَّحاح: ج ٢ ص ٦٧٩.

(٢) سورة الرحمن / ٧٢.

(٣) هذا ما ذكره التفنازاني في شرحه المختصر على تلخيص المفتاح: ج ١، ص ١٨٠.

(٤) مستدرک الوسائل: أبواب فعل المعروف، الباب ٣٣، الحديث ٧.

الصفة إلى صفةٍ أخرى، وإن أمكن أن يتّصف بهذه الصّفة موصوفٌ آخر، نحو: «إنّما المتنبّي شاعرٌ»، بمعنى أنّ المتنبّي لا يتّصف بصفةٍ غير الشاعريّة، فهو ليس كاتباً ولا عالماً ولا غيرهما، ولكن لا مانع من أن يشترك معه في الشاعريّة غيره، كاتّصاف امرئ القيس بالشاعريّة أيضاً.

هذا بحسب اصطلاح أهل العربيّة.

الثاني: وهو ما يعمّ الحصرَ باصطلاح أهل العربيّة والاستثناء، فهو أعمُّ من الحصر والاستثناء، والمراد بالاستثناء هو (إخراج مذكورٍ بـ «إلا» أو ما في معناها من حكمٍ شاملٍ له)^(١)، نحو: «جاء القومُ إلّا زيداً»، فإنّ زيداً مشمولٌ بحكم المجيء لولا إخراجُه بواسطة «إلا».

وهذا هو المراد عند الأصوليين، فإنّ المبحث وإنْ عُنون بمفهوم الحصر، لكن اتّضح أنّ المراد هو مفهوم ما هو أعمُّ من الحصر عند أهل اللّغة والاستثناء.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته:

إذا عرفت المقصود بالحصر هنا، فهل إنّ للحصر مفهوماً أو لا؟ والجواب: أنّه لا يمكن هنا الجزم بثبوت المفهوم - بشكل كليٍّ وعلى نحو القاعدة - بل يختلف ذلك باختلاف أداة الحصر، ومن هنا لا بدّ لبيان الحقّ في ثبوت المفهوم أو عدمه من استعراض أدوات الحصر، للمبحث عن كلّ منها على حدّة، وهي: «إلا، إنّما، بل، وهيئاتٌ تدلُّ على الحصر».

(١) شرح ابن النازم لألفية ابن مالك: ص ١١٣.

١. «إِلَّا» :

وهي في العربية على أربعة أوجه^(١):

١. استثنائية، وهي الأصل.

٢. صفة بمعنى «غير».

٣. عاطفة بمنزلة «الواو».

٤. زائدة.

وجهور النحاة لم يذكروا النحويين الأخيرين، وتأولوا ما يمكن أن يكون شاهداً لهما، ومن هنا لم يُشر إليهما المصنّف رحمه الله، فالكلام يقع في الأولين فقط: أمّا «إِلَّا» الوصفية: فهي تقع - مع ما بعدها - وصفاً لما قبلها، مثل: «لو كان معنا رجلٌ إلّا زيدٌ لانتصرنا»، برفع «زيد»، فالمعنى هو أنّه لو كان معنا رجلٌ موصوفٌ بأنّه غيرُ زيد، أي مكانه وعوضاً عنه، لكانت الغلبة لنا. وحينئذٍ تكون «إِلَّا» هذه كسائر الأوصاف الأخرى فتدخل في مفهوم الوصف، فإن كان للوصف مفهوم قلنا به هنا وإلّا فلا، وقد تقدّم أنّ الوصف لا مفهوم له، فلا مفهوم لمثل هذه الجملة.

وقد مثل لها المصنّف رحمه الله بقول المقرّر: «في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهم»، فإن رفع «درهم» يدلّ على إرادة الوصف بها، وإلّا لو أراد الاستثناء لكان اللازم نصبه، وبناءً على كونها وصفية يثبت في ذمته تمام العشرة لا خصوص التسعة، لأنّ العشرة موصوفة - فعلاً - بكونها مغايرةً للدرهم،

(١) مغني اللبيب: ج ١، ص ٦٢.

ولا مفهوم لهذا الكلام فلا يدلّ على عدم ثبوت شيء آخر في ذمّته.

وما ذكرناه من المثال أحسن من مثال المصنّف ﷺ، لأنّ الوصف فيه من الوصف التوضيحيّ، لوضوح أنّ كلّ عشرة هي مغايرة للدرهم، فلا يكون داخلياً في مفهوم الوصف، لأنّ الداخل فيه هو خصوص ما كان قيداً وموجباً لتضييق الموضوع أو المتعلّق.

ومن أمثلة «إلا» الوصفية قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١).
وأما «إلا» الاستثنائية: فهي مثل: «جاء القوم إلا زيدا».

وهنا لا شك ولا إشكال في دلالة الاستثناء على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى لأنّه - كما تقدّم - معنى الاستثناء هو الإخراج، ومن الواضح أنّ لازم إخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه أن يكون محكوماً بنقيض حكمه، ولذا ذكروا «أنّ الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي».

والأوّل مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٢).

والثاني مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾^(٣).

والسؤال هنا هو: أنّ دلالة الاستثناء على الحكم بلحاظ المستثنى منه هي من جهة المنطوق، فإنّنا نستفيد - في المثال - مجيء القوم من نفس منطوق

(١) سورة الأنبياء / ٢٢.

(٢) سورة الحجر / ٤٢.

(٣) سورة العنكبوت / ١٤.



الكلام، أي أنّ نفس الكلام يدلّ عليه بالمطابقة، وأمّا دلالته على الحكم بلحاظ المستثنى فمن أيّ نحو هي؟

والجواب أنّ دلالة الكلام على الحكم بلحاظ المستثنى هي دلالة مفهوميّة، لأنّ الجملة السابقة تدلّ على حصر المجيء بالقوم، ولازم الحصر هو ثبوت الحكم بعدم المجيء لزيد، فليس هو مدلولاً للكلام بالمباشرة بل دلّ عليه الكلام باعتباره لازماً لخصوصيّة موجوديّة في الكلام وهي الحصر، وهذا هو معنى المفهوم، ولأجل خفاء هذا المعنى على البعض توهم أنّ الدلالة على الحكم بلحاظ المستثنى هي -أيضاً- دلالة منطوقيّة.^(١)

بعبارة أخرى: إنّ الألفاظ دلّت بالدلالة المنطوقيّة على أنّ حكم المجيء ثابت للقوم في قولك: «جاء القوم إلّا زيداً»، ودلّت أيضاً على إخراج «زيد» من هذا الحكم، وإلى هذا الحدّ تنتهي الدلالة المنطوقيّة، ثمّ تنتقل -بالملازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ- بواسطة مقدّمة خارجيّة إلى المدلول الآخر.

وذلك بأن نقول لما ثبت حكم المجيء للقوم، ولما أخرج زيداً من هذا الحكم فبواسطة مقدّمة خارجيّة وهي استحالة ارتفاع النقيضين، ينتج أنّ زيداً ثبت له حكم آخر وهو «عدم المجيء»، وهذا معنى المفهوم، ولما كانت الملازمة بيّنة، والمقدّمة الخارجيّة واضحة وبديهيّة، توهم البعض كون هذه الدلالة دلالة منطوقيّة.

وقد يُذكر نحو آخر لـ«إلّا» وهي المستعملة بعد النفي كأداة حصر، كما في

(١) قال المحقّق القميّ رحمته في القوانين ج ١ ص ٤٢١: «واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق»، ومثله في المطارح: ج ٢ ص ١٠٨.

قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، لكنها في الحقيقة من نوع الاستثنائية، فتكون ظاهرة في المفهوم، فإنّ هذا التركيب يدلّ قبل ورود «إلا» على حكم وهو نفي صحّة الصلاة، ثمّ جاءت «إلا» لتخرج حالة واحدة من هذا الحكم -الحكم بعدم الصحة- وهي حالة ما لو كانت الصلاة عن طهارة كالوضوء، وبذلك أفادت الحصر وأنّ الحكم بصحة الصلاة محصور بما لو كانت عن طهور.

ومنه يظهر أنّ «إلا» المستعملة كأداة حصر -في الحقيقة- هي من نوع الاستثنائية.

فرع:

إذا دار الأمر بين «إلا» الاستثنائية والوصفية، حُملت على الاستثنائية لأنّها هي الأصل، ولأنّ الوصفية خلاف الظاهر وتحتاج إلى مؤونة بيان، فإنّ المنسب إلى الذهن وما يتبادر إليه عند سماع الجملة المشتملة على «إلا» هو الاستثناء لا الوصف.

وعليه فإذا قال القائل: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم»، جاز أن تكون «إلا» استثنائية وأن تكون وصفية، لأنّ رفع «درهم» يناسب كلاّ منهما.

فعلى الوصفية لا يكون هذا الكلام إقراراً ولا يثبت في ذمة المتكلّم لزيد شيء أصلاً؛ لأنّه نفى ثبوت العشرة الموصوفة بأنّها مغايرة للدرهم، ولم يثبت

(١) الوسائل: أبواب أحكام الخلوة، الباب ٩، الحديث ١.



شيئاً، بينما على الاستثنائية يكون هذا الكلام إقراراً ويثبت لزيد في ذمة المقرّ درهمٌ واحدٌ، وهذا هو المتعين لأنّه الظاهر من الكلام.

ومنه تظهر المسامحة في تعبير المصنّف رحمه الله: «مثل ما لو قال المقرُّ» فإنّ هذا الكلام لا يكون إقراراً بناءً على الوصفية، فلا يصحّ وصف المتكلّم بأنّه مقرّ، ومن هنا قلنا: «مثل ما لو قال القائل»، ليناسب الاحتمالين.

٢. إنّما؛

وهي أداة دالة على الحصر، فإنّ أهل العربية نصّوا على أنّها تدلّ على الحصر^(١)، وكذلك فهم الحصر وتبادره منها شاهد على دلالتها على الحصر، فإنّ المنسب من قولك: «إنّما الشاعر المتنبي» هو انحصار الشاعرية بالمتنبي، وأنّ خصوص المتنبي هو الشاعر دون سواه، ولازم الحصر - كما هو واضح - الدلالة على المفهوم.

٣. بل؛

وهي حرف إضراب، وتُستعمل في وجوه ثلاثة:

١. أن يكون الإضراب ناشئاً من الغفلة والسّهو، كما لو فرض أنّ المتكلّم قال «جاء» وغفل وسبق لسانه فقال «زيد»، ثمّ أردف قائلاً «بل عمرو»، وهذا النحو لا يدلّ على الحصر، لأنّها تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، فلا يحكم عليه بشيء، وأنّ المتكلّم حينما غفل كأنّه قال منذ البداية: جاء عمرو،

(١) قال ابن هشام في المغني: ج ١، ص ٣٦: «ومن هنا صحّ للزخشي أن يدعي أنّ «إنّما» بالفتح تفيد الحصر كـ «إنّما»، وقد اجتمعتا في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ الْوَاحِدُ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ فالأولى لقصر الصفة على الموصوف، والثانية بالعكس».



وهذا مما لا يدلّ على الحصر قطعاً.

٢. أن يكون الإضراب ناشئاً من إرادة الترقّي والتأكيد، كما لو قال المتكلم «جاء القوم بل رئيسهم»، ومثله -أيضاً- لا يدلّ على الحصر لأنّه بمثابة قولك: «جاء القوم» و«جاء رئيسهم».

٣. أن يكون الإضراب ناشئاً من إبطال ما سبق، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(١).

وهذا النحو من الإضراب لا إشكال في دلالته على الحصر، لأنّ لازم إبطال ما سبق هو الحصر، فيلزم أن ينحصر شأن الملائكة في أنهم عبادٌ مكرمون، وليسوا أولاداً لله ﷻ، وإلاّ لم يتحقّق المقصود من استعمال «بل» وهو إبطال ما سبق.

٤. الهيئات:

هناك بعض الهيئات التي تدلّ على الحصر، مثل تقديم المعمول على العامل، فإنّ المعمول من حقّه أن يتأخّر على العامل فيه، فإذا قدّم على العامل دلّ هذا التقديم على الحصر، نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾^(٢)، فإنّ أصله «نعبدك»، ففصل الضمير الواقع مفعولاً به وقدّم لإفادة أنّ المؤمن يعبد الله وحده ولا يعبد سواه.

ومن هذه الهيئات تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو قولنا: «الأمير عليّ» الدالّ على حصر إمرة المؤمنين بعليّ عليه السلام، وهناك هيئات أخرى

(١) سورة الأنبياء / ٢٦.

(٢) سورة الفاتحة / ٥.



مذكورة في علم البلاغة.

ولكن هذه الهيئات وإن كانت ظاهرة نوعاً في الحصر، إلا أنّ هذا الظهور النوعي لوحده ليس كافياً في دلالتها على الحصر فعلاً وبالتالي على المفهوم، بل لا بدّ -مع ذلك- من انتفاء القرينة المانعة من استفادة الحصر، وإلا إذا وُجدت هكذا قرينة فلا دلالة على المفهوم، نحو قوله: «العالم استضفت» فإنّ مثل هذه الهيئة ظاهرة في الحصر، لكن قد تكون هناك قرينة على أنّ هذا التقديم لمجرّد الاهتمام لا للحصر، لأنّ المتكلّم استضاف -أيضاً- أشخاصاً آخرين غير العالم، إلا أنّه قدّمه للاهتمام بشأنه، وحينئذٍ لا دلالة لهذا التركيب على المفهوم.

والحاصل: أنّ كلّ هيئة أو لفظ دالّ على الحصر -بالمعنى الأصولي الشامل للاستثناء- فهو ظاهر في المفهوم وحجّة فيه، لأنّه لازمه البين بالمعنى الأخصّ.

الخامس

مفهوم العدد

الجملة العددية هي التي قُيِّدَ موضوعها أو متعلّقها بعدد، فهل تكون هذه الجملة ظاهرة في المفهوم أو لا؟
بمعنى: أنّ طبيعيّ الحكم الثابت للموضوع أو المتعلّق المحدّد بالعدد، هل ينتفي عن الموضوع غير المحدّد بذلك العدد؟
فإذا قال المولى: «أطعم عشرة مساكين»، فهل يدلّ هذا التحديد بالعشرة على انتفاء طبيعيّ وجوب الإطعام عن غير العشرة؟
المعروف بين الأصوليين^(١) عدم ظهور الجملة العددية في المفهوم، بمعنى عدم دلالة التحديد بالعدد على انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع غير المحدّد بذلك العدد، بل الجملة العددية ساكنة عن حكم الأعداد الأخرى ولا تتعرّض لأحكامها لا نفيّاً ولا إثباتاً.

(١) قال في هداية المسترشدين: ج ٢ ص ٥٨٣: «ومنها: مفهوم العدد، وقد اختلفوا في أنّ تعليق الحكم عليه هل يقتضي -من حيث هو- نفيه عن سائر الأعداد الزائدة أو الناقصة، أو لا، بل هو ساكن عن حكم سائر الأعداد غير متعرّض له بنفي ولا إثبات إلى أن يقوم على أحد الأمرين شاهد آخر؟ المعروف بين الأصوليين هو الثاني، حتّى حُكي اتّفاقنا عليه».

ومنه يظهر أنّ المولى إذا قال: «صُم ثلاثة أيام من كلّ شهر»، فلا يدلّ هذا القول على نفي الاستحباب عن صيام غير هذه الأيام الثلاثة، فإذا دلّ دليل آخر على استحباب غيرها لم يكن الدليلان متعارضين، لأنّ كلاً منهما متعرّض لموضوع غير موضوع الآخر فلا تنافي بينهما.

نعم إذا قيّد الحكم بعدد خاصّ كالمثال السابق «أطعم عشرة مساكين» فلا يجوز الاكتفاء بإطعام تسعة، ولا يُعدّ هذا من الواجب، لكن هذا ليس من باب مفهوم العدد - لأنّ العدد لا مفهوم له - بل لأجل عدم حصول الامتثال وعدم تحقّق المأمور به وهو عنوان العشرة، فإنّ هذا هو المدلول المنطوقيّ المطابقيّ، لا المفهوميّ الالتزاميّ.

وكذلك فيما إذا كان تحديد الواجب بالعدد من جهة الزيادة، كتحديد صيام أيام شهر رمضان بالثلاثين، فلا إشكال في دلالته على عدم وجوب الأكثر وانتفاء سنخ الوجوب عنها، لكن هذه الدلالة ليست لأجل دلالة المفهوم، بل لأجل دلالة القرينة الخاصّة، ولأجل خصوصيّة المورد، وأنّ العدد المذكور من جهة تحديد الأكثر.

بخلاف ما لو لم يكن هناك ما يدلّ على أنّ التحديد بالعدد هو من جهة الزيادة «كالإقامة عشرًا» فلا مانع حينئذٍ من القول بوجوب التمام فيمن أقام أكثر من العشرة.

فالصّحيح أنّ التّحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس

مفهوم اللقب

ليس المراد باللقب في المقام خصوص اللقب المصطلح عند أهل العربية وهو الاسم المُشعر بالمدح أو الذم نحو «زين العابدين» و«أنف الناقة»، بل المراد به كل ما يمكن أن يُعبر عن الموضوع سواء أكان اسماً كـ«زيد» أم كنية كـ«أبي ذر» أم لقباً كـ«زين العابدين»، من دون فرق بين المشتق والجامد وبين ما كان ركناً في الكلام كالمبتدأ والخبر والفاعل ونحوها، وبين ما لم يكن ركناً بل فضلةً في الكلام كالمفعول به والتمييز ونحوهما.

فهل إنَّ للقب مفهوماً أو لا؟

بمعنى: هل إنَّ طبيعيَّ الحكم الثابت للقب ينتفي بانتفائه أو لا؟

فإذا قال المولى: «أكرم زيداً»، فهل يدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عن عمرو - مثلاً - بحيث لو قال ثانياً: «أكرم عمراً» كان هذا القول منه معارضاً للأوّل؟

لا إشكال في عدم ظهور الجملة اللقبية في المفهوم، لوضوح أنّ ثبوت الحكم لموضوع لا يدلّ - بأيّ أنحاء الدلالة - على عدم ثبوت مثله لموضوع

آخر، حتى يكون انتفاء الموضوع مقتضياً لانتفاء الحكم.

ومن هنا اشتهر على الألسن - وهو أمر مدرك بالوجدان -:

«أن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه»، فإذا قيل: «أكرم العالم» لم يدل هذا

القول على نفي الوجوب عن إكرام المتقي - مثلاً -.

كيف؟ وقد حكمنا سابقاً بعدم ثبوت مفهوم الوصف، فإنه بعد أن سلمنا

بأن الوصف مشعرٌ بعليّة الحكم ومع هذا لم نقل بمفهوم الوصف، فهذا

يدعو إلى القول بعدم الظهور في مفهوم اللقب من باب أولى، لعدم الإشعار

هنا أصلاً، مضافاً إلى أن اللغوية التي استدل بها هناك لا تأتي هنا.

نعم انتفاء الموضوع يقتضي - بحكم العقل - انتفاء شخص الحكم الثابت

له، إلا أن هذا ليس من المفهوم في شيء، لما عرفت - مراراً - من أن معنى

المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه لا شخصه.

وعليه فلا مفهوم للقب، بل الظاهر من الشيخ الأنصاري رحمته أن ذلك

موضع وفاق، قال: «الحق - كما عليه أهل الحق وجماعة من مخالفينا - أنه لا

مفهوم في اللقب»^(١).

خاتمة

في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

تمهيد:

ذكر المصنّف رحمه الله بعض الدلالات التي كثيراً ما يرد ذكرها على ألسن الأصوليين وفي مصنّفاتهم، وهي ثلاثة: «دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه، ودلالة الإشارة»، ولم تُشرح هذه الدلالات في كلماتهم^(١)، ولم يُفردوا لها بحثاً مستقلاً، فذكرها المصنّف رحمه الله لتمييز الفائدة للمبتدئين.

والبحث حولها يقع في جهتين:

١. جهة تصوّريّة لمعرفة معاني هذه الدلالات ومواقعها وموارد تحقّقها.

٢. جهة تصديقيّة للوصول إلى تصديق بحجّيتها أو عدم حجّيتها.

(١) المقصود أنّ الأغلب لم يشرحها، وإلّا فقد بيّنها المحقق التّقيّ رحمه الله بنحو مستقلّ، وسيأتي نقل بعض كلامه فيها.

الجهة الأولى

موقع الدلالات الثلاث

تقدّم أنّ المنطوق هو مدلول نفس اللفظ بالدلالة المطابقة.
والمفهوم هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق -لخصوصيّة فيه -
لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ.

وهناك مداليل أخرى غير هذين المدلولين، هي:

١. ما لو دلّ الكلام على لفظ مفرد ليس مذكوراً في تركيب الجملة
الملفوظة، ومن الواضح أنّ هذا ليس من المنطوق ولا من المفهوم، لأنّهما
وصفان للمعنى لا للفظ.

٢. ما لو دلّ الكلام على معنى مفرد، ليس مذكوراً في المنطوق، فلا يكون
منه ولا من المفهوم، لأنّ المفهوم مدلول تركيبّي لا مفرد، وهذا ليس كذلك.

٣. ما لو دلّ الكلام على معنى مركّب لازم للمنطوق، إلّا أنّه ليس بيّناً
بالمعنى الأخصّ، وبذلك لا يكون من المفهوم، لأنّ لزوم المفهوم بيّن بالمعنى
الأخصّ.

فقد اتّضح أنّ هذه كلّها ليست من المنطوق ولا من المفهوم.



ولأجل التمييز بين هذه الموارد الثلاثة وبين المنطوق والمفهوم نصطلح عليها بـ«الدلالات السياقية»، بمعنى أنّ سياق الكلام وطرحه بطريقة معيّنة هو الدالّ على هذه المدلولات الثلاثة.

هذا بشكل عامّ ومجمل، وتفصيلُ الكلام يتّضح من خلال تفصيل الدلالات الثلاثة المذكورة في التمهيد واحدةً واحدةً:

دلالة الاقتضاء

وهي ظهور سياق الكلام في معنى أو لفظ، بحيث تكون صحّة الكلام أو صدقُه تقتضي أن يكون المتكلّم قاصداً لذلك المعنى أو اللفظ، ومثال هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١)، فإنّ العرفَ بنظرته الخاصّة يفهم أنّ معنى الآية الشريفة هو سؤال أهل القرية، أي الساكنين والقاطنين في القرية لا نفس القرية، لوضوح أنّ نفس البيوت الموجودة في القرية والجدران لا يمكن - عقلاً - أن تُسأل فتُجيب السائل، وإنّما الذي يُسأل فيُجيب هم القاطنون في القرية، وكذلك لما كان المتكلّم من العقلاء بل هو سيّد العقلاء لا بدّ أن يكون قاصداً لهذه الدلالة، فإنّه من المستحيل على المتكلّم الحكيم أن تتعلّق إرادتهُ بما هو ممتنع عقلاً.

ومنه يظهر أنّ هذه الدلالة متقوِّمة بأمرين:

١. أن تكون الدلالة مقصودةً للمتكلّم بحسب فهم العرف.
٢. أن يتوقّف صدقُ الكلام أو صحّتهُ عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً على

هذه الدلالة، وقد ذكر المصنّف ﷺ أمثلة الكلّ.

ومن أمثلة دلالة الاقتضاء جميع المجازات في الكلمة نحو قولك: «رأيتُ أسداً في الحمام».

إن قلت: كيف يُدعى أنّ جميع المجازات في الكلمة من دلالة الاقتضاء، مع أنّه قد تقدّم في علم البيان أنّ دلالة لفظ «أسد» -مثلاً- على «الرجل الشجاع» استعارة، وهي من الدلالة المطابقة، فلا بدّ أن تكون داخلّة في المنطوق، فكيف تُجعل هذه الدلالة من دلالة الاقتضاء، التي هي دلالة سياقية في مقابل دلالة المفهوم والمنطوق؟

قلتُ: في المجاز دالتان:

١. دلالة لفظ «أسد» على الرجل الشجاع بواسطة القرينة.

٢. دلالة «في الحمام» -أي نفس القرينة- على إرادة الرجل الشجاع من لفظ «أسد».

والدلالة المنطوقية «المطابقة» هي الأولى، فإنّ لفظ «أسد» يدلّ بالمطابقة على «الرجل الشجاع» تماماً كما لو كان موضوعاً له، غايته أنّ هذه الدلالة حاصلة بمعونة القرينة، وأمّا الدلالة الثانية فهي الدلالة الاقتضائية «السياقية»، ومن هنا لم يكن ما تتوقّف صحّة الكلام عليه هو المعنى المجازي ومدلول لفظ الأسد، أعني «الرجل الشجاع»، وإنّما ما تتوقّف صحّة الكلام عليه هو إرادة الرجل الشجاع أي هو مدلول القرينة.

ومن هنا تكون صحّة هذا الكلام تتوقّف -عادةً- على إرادة الرجل



الشجاع من لفظ «الأسد»، فإنَّ المخاطب العرفي إذا سمع هذا الكلام فهم أنَّ المراد هو الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس، ولو سُئل عن سبب هذا الفهم لأجاب بأنَّ الحيوان المفترس -عادةً- لا يوجد في الحِمَام -وإن كان ذلك ممكناً عقلاً- وإنَّما يوجد في أماكن مخصوصة، فيكون هذا الكلام مثلاً لما تتوقَّف صحَّة الكلام عادةً عليه.

وهكذا يتَّضح أنَّ المجازات في الكلمة من دلالة الاقتضاء.

بيان العبارة:

قول المصنِّف رحمته الله ص ١٨٤: «ويتوقَّف صدقُ الكلام أو صحَّته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها»، المراد بالصدق مطابقة مضمون الكلام للواقع، والمراد بالصحة كون تركيب الكلام تاماً بحسب العقل أو الشرع أو اللغة أو العادة، ومن الواضح أنَّه متقدِّم على صدق الكلام إلا أنَّ المصنِّف رحمته الله أخَّره في الذكر لذكر متعلقاته المتعدِّدة بعده.

قوله رحمته الله ص ١٨٤: «لا ضررَ ولا ضرارَ في الإسلام...»، هذا الحديث الشريف بألفاظه موجودٌ في الوسائل: أبواب موانع الإرث، الباب ١، الحديث ١٠، فما ذكره البعض من عدم وجود قيد «في الإسلام» في الروايات، ليس دقيقاً.

قوله رحمته الله ص ١٨٤: «ومثله: «رُفع عن أمتي... فما لا يعلمون وما اضطُّروا إليه...»^(١)»، المستفاد من نفس ألفاظ هذا الحديث الشريف هو أنَّ المرفوع

(١) الوسائل: أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

هو نفس الشيء المضطرّ إليه كشرب الخمر - مثلاً - إذا اضطرّ إليه المكلف، لكنّه أمر تكوينيّ ثابت في الخارج وجداناً، فلا بدّ - لصدق الكلام - من إرادة الحكم الشرعيّ، فليس المرفوع حقيقةً هو شرب الخمر بوجوده الخارجيّ، بل هو بوجوده التشريعيّ، أي الحكم بتحريم شرب الخمر هو المرفوع لمن اضطرّ إليه.

قوله رحمه الله ص ١٨٥: «مثال ثالث، قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإنّ صحّته عقلاً تتوقّف على تقدير لفظ «أهل» فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى «أهل» فيكون من باب المجاز في الإسناد»، صحّة هذا التركيب - عقلاً - تتوقّف على أحد أمرين:

١. تقدير لفظ «أهل» فيكون من المجاز في الحذف.
٢. تقدير معنى «أهل»، نظير قولهم: «أجريتُ النهر» فإنّ الإجراء حقّه أن يتعلّق بالماء، ولكن لعلاقة الظرفيّة بين الماء والنهر، علّق الإجراء بالنهر بنحو المجاز في الإسناد، فكذلك في المقام فإنّ حقّ السؤال أن يتعلّق بالأهل، ولكن لعلاقة الحالّ بالمحلّ علّق السؤال بالقرية.

دلالة التنبيه

وقد تُسمّى دلالة الإيحاء -أيضاً-، والمقصود بها دلالة اللفظ بواسطة السياق على معنى يلازم عرفاً معناه المدلول له، بحيث يكون سياق الكلام ظاهراً في الدلالة على المعنى اللازم بسبب الملازمة العرفية بين مدلول اللفظ وبين المعنى اللازم، بدرجة توجب هذه الملازمة استظهارَ العرف إرادة المتكلم للمعنى اللازم وقصده إيّاه.

من دون أن يتوقف صدق الكلام أو صحته على هذه الدلالة، وبذلك تفرق عن دلالة الاقتضاء، ولها موارد متعدّدة نذكر أهمّها:

أولاً: ما إذا أراد المتكلم بيان مدلول ما، فأوماً إليه بذكر ألفاظ دالة على مدلول آخر ملزوم للمدلول المراد، مثل ما لو قال الزوج لزوجته: «الساعة الثانية ظهراً»، وعنى بذلك التنبيه على حلول موعد طعام الغداء، فإنّ هذه الألفاظ لا تدلّ -بالمطابقة- على طلب الطعام الذي هو مراده الواقعي، بل تدلّ على الإخبار بحلول وقتٍ معيّن، لكن لأجل وجود الملازمة بين المعنيين، نبه الزوج زوجته بذكر الألفاظ الدالة على الملزوم، وأراد اللازم.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة.

وبيانه:

أنَّ الخبر يُطلق ويراد منه أحد مقصودين:

١. أن يكون مقصود المتكلم إعلام المخاطب بمضمون الخبر، نحو قولك لعمرو: «مات زيد» وأنت تريد إعلام عمرو بموت زيد، فالغرض هو بيان «فائدة الخبر».

٢. أن لا يكون الغرض بيان فائدة الخبر، وإنما المقصود بيان «لازم الفائدة» مثل قولك لمخاطبك: «أنت صائم»، لا لإعلامه بصيامه، لأنَّ هذا ممَّا لا معنى له فإنه أعلم بصيامه من كلِّ أحد، بل لبيان أنَّك عالمٌ بصيامه، والوجه في اللزوم في أمثال المقام هو أنَّه كلما أفادَ المتكلمُ الحكمَ أفادَ أنَّه عالمٌ به. فهذا النحو الثاني يكون داخلاً في دلالة التنبيه.

زيادة توضيح:

إنما يدخل الخبر المقصود به لازم الفائدة في دلالة التنبيه فيما إذا أُريد هذا المعنى دون ما لو أُريد معه المعنى الملزوم.

بيان ذلك: أنَّ إطلاق مثل «إنَّك صائم» له حالات ثلاث:

١. أن يُراد منه إخبار المخاطب بكونه صائماً، بمعنى أن يُراد منه بيان فائدة

الخبر لا لازم الفائدة.

٢. أن يُراد منه بيان فائدة الخبر بالإضافة إلى لازم الفائدة.

٣. أن يُراد منه بيان لازم الفائدة فقط.



والذي يدخل في دلالة التنبيه من هذه الحالات هو خصوص الحالة الثالثة، وذلك لأنها هي التي تتضمن الدلالة على معنى لازم عرفاً لمدلول الكلام يُستبعد عدم إرادته.

وأما الحالتان الأولى والثانية فلا تدخلان في دلالة التنبيه، أما الحالة الأولى فلعدم وجود مدلول التزامي أصلاً، وقد عرفت أن دلالة التنبيه متقومة بوجود مدلول التزامي عرفي، وأما الحالة الثانية فلأن المدلول الالتزامي وإن كان موجوداً إلا أنه ليس له ظهور عرفي بحيث يُستظهر عرفاً إرادة المتكلم إياه، فإنه مع إرادة بيان فائدة الخبر - كما هو المفروض في الحالة الثانية - لا يُحرز عرفاً قصد المتكلم للآزم، فلا قطع بإرادة ذلك الآزم ولا استبعاد لعدم إرادته، لاحتمال أن يكون قصد المتكلم بيان فائدة الخبر فقط، مع أن إحراز هذا القصد العرفي هو شرط دلالة التنبيه.

والحاصل: أن الداخل في دلالة التنبيه من هذه الصور هو خصوص ما لو قُصد لازم الفائدة فقط دون فائدة الخبر.

ومن هذا الباب - أيضاً - الكناية.

وهي ذكر الملزوم وإرادة الآزم، ومعلوم أن الكناية يجوز فيها إرادة المعنى الحقيقي، بخلاف المجاز.

ولذلك فالكناية على نحوين:

١. أن يُذكر الملزوم ويُراد الآزم، فيريد المتكلم الملزوم ومنه ينتقل إلى الآزم، نحو: «زيدٌ جبانٌ الكلب»، فيُطلق هذا الكلام ويُراد معناه الحقيقي

وأنَّ له كلباً جباناً فعلاً، ثم يُكنَّى به عن المعنى اللازم وهو الجود والسخاء.
 ٢. أن يُذكر الملزوم ويُراد اللازم، ولا يُراد الملزوم أصلاً، كما كان يُراد في المثال السابق، ومثال ذلك ما لو فرضنا أن زيداً لا كلبَ له أساساً، فإنَّ صدق هذا الكلام يقتضي أن لا يُراد المعنى الملزوم وهو جُبْنُ الكلب، وإلاَّ كان كذباً، إذ المفروض أنَّه لا كلب له كما ذكرنا.

ومن هنا كان المراد في المقام هو خصوص النحو الأوَّل، ولذلك قيَّد المصنِّفُ ﷺ عبارته، بقوله: «إذا كان المراد الحقيقي مقصوداً بالإفادة من اللفظ ثم كُنِّي به عن شيءٍ آخر».

ولكن: كان المناسب أن لا يُعبَّر المصنِّفُ ﷺ بـ«المراد الحقيقي»، لأنَّ هذا التعبير يُشعر بأنَّ المعنى المقابل هو من المجاز مع أنَّ الكناية ليست مجازاً، وإنَّما المناسب التعبير بـ«الملزوم» كما عبَّرنا.

وأما النحو الثاني فهو داخل في دلالة الاقتضاء، كما اتَّضح ذلك من خلال المثال أعلاه.

ثانياً: ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ بحيث يُفيد هذا الكلام كونَ هذا الشيء علةً للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدمَ هذه الأمور، فيكون ذكرُ الحكم تنبيهاً على العلية أو الشرطيَّة أو نحوهما أو على عدم ذلك.

ومثاله: ما لو قال المولى: «مَنْ صَلَّى في الأرض المغصوبة فعليه الإعادة»، فإنَّ هذا التعبير وإن كان مدلوله اللفظيِّ المباشريِّ هو لزوم الإعادة، إلاَّ أنَّ لهذا المدلول لازماً عرفياً وهو مانعية الغصب من صحة الصلاة، أو قُلْ



شرطيّة الإباحة للصلاة.

وإلا فلا معنى لإعادة الصلاة لو كانت الصلاة في الأرض المغصوبة صحيحة، ولم تكن الإباحة شرطاً أو الغصبُ مانعاً، ومن هنا يستظهر العرف أنّ المولى يريد - بهذا التعبير - الكشف عن المانعيّة من دون شكّ.

ومثاله أيضاً: قول المفتي «لا يقضي»، لمن سأله عن صائم رمس رأسه في الماء، فيفهم منه عدم مانعيّة الارتماس للصوم، وأنّه ليس من المفطرات.

ثالثاً: ما إذا اقترن الكلام بشيء يُفيد تعيين بعض متعلّقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلتُ إلى النهرِ وشربتُ»، فيفهم من هذا الاقتران أنّ المشروب هو الماء، وأنّه من النهر.

وهكذا قول: «وصلتُ المسجدَ فصليتُ»، أي فيه.

دلالة الإشارة

المقصود من دلالة الإشارة هو الانتقال من مدلول اللفظ إلى لازم له، بشرط أن لا يكون هذا اللزوم واضحاً إلى درجة يمكن معها أن يكون المتكلم مريداً له، فيُعتبر في دلالة الإشارة أن لا تكون مقصودةً بحسب العرف. وبهذا الشرط افرقت عن دلالة التنبية ودلالة الاقتضاء^(١)، حيث اشترطنا هناك أن تكون الملازمة عرفيةً واضحةً بحيث من البعيد جداً أن يكون المتكلم مريداً للملزوم دون اللازم.

أمّا دلالة الإشارة فالملازمة فيها ليست واضحةً وبيّنةً، بل إمّا غيرُ بيّنةٍ أو بيّنةٌ بالمعنى الأعمّ، سواء أُسْتُفيد المدلول من كلامٍ واحدٍ أم من كلامين. ومثالها: دلالة الآيتين الكريمتين على كون أقلّ الحمل ستّة أشهرٍ، وهما آيةُ

(١) ولقد أجاد المحقق التقويّ رحمته الله، حيث حصر الدلالات الثلاث بقوله: «والأولى في التقسيم أن يُقال: إنّ الدلالة الالتزامية ممّا لا يُعَدّ من المفهوم، إمّا أن تكون مقصودةً للمتكلّم بحسب العُرف ولو بملاحظة خصوص المقام، أو لا، وعلى الأوّل فإنّما أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو عادةً أو لغةً عليه، أو لا، فالأوّل هو دلالة الاقتضاء... والثاني دلالة التنبية والإيهام... والثالث دلالة الإشارة»، هداية المسترشدين: ج ٢ ص ٤١٥.

الحمل، وهي قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(١)، وآية الرضاع، وهي قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(٢)، فإن الآية الأولى تدلّ على أنّ مجموع الحمل والرضاع ثلاثون شهراً، والآية الثانية تدلّ على أنّ الرضاع أربعة وعشرون شهراً، فبضمّ الأولى إلى الثانية ينتج أنّ أقلّ الحمل ستّة أشهرٍ.

ومنها: دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته، فإنّ الملازمة بين الوجوبين ملازمة بينة بالمعنى الأعمّ، ولذا كان وجوب المقدّمة وجوباً تبعياً لا أصلياً، لأنّه ليس مقصوداً بالإفادة من الكلام، وإنّما يُفهم تبعاً وبدلالة الإشارة.

(١) سورة الأحقاف / ١٥.

(٢) سورة البقرة / ٢٣٣.

الجهة الثانية

حجية هذه الدلالات

بعد بيان معاني الدلالات الثلاث وبيان مواردها، يقع الكلام في حجيتها وإمكان الاعتماد عليها في مقام الاستنباط، فنقول:

هل إنّ هذه الدلالات الثلاث حجة أو لا؟

وإذا كانت حجة فمن أيّ باب حجيتها؟

أمّا دلالة «التنبيه» ودلالة «الاقضاء» فلا إشكال في حجيتها، لأنّه مع كون السياق ظاهراً في الدلالة، وكون الكلام ظاهراً في المعنى ومقصوداً للمتكلّم لا ريب حينئذٍ في حجيتها من باب حجية الظواهر، وهذا واضح. وأمّا دلالة «الإشارة» فمن يدعي حجيتها فإنّما أن يدّعيها من باب حجية الظواهر، وإنّما من باب الملازمة والدليل العقليّ.

أمّا كون حجيتها من باب حجية الظواهر فلا يمكن التعويل عليه، فلا يكون شأنها شأن الدالّتين السابقتين، لأنّ هذه الدلالة ليست من الوضوح بدرجة بحيث يكون الكلام ظاهراً فيها، فهي لا ترتقي إلى مرتبة الظهور - كما في الآيتين الكريميتين -، فإنّ اللزوم فيها ليس بيناً بالمعنى الأخصّ وإنّما هو

غير بين أو بين بالمعنى الأعم.

بل لا يمكن أن تُسمّى الإشارة دلالة أصلاً، لوضوح أنّ الدلالة تابعة للقصد والإرادة - كما تقدّم في مبحث تبعيّة الدلالة للإرادة -، مع أنّنا ذكرنا أنّ دلالة الإشارة ليست مقصودةً للمتكلّم، فهي ليست بدلالة أصلاً، بل يمكن أن تُسمّى «إشعاراً» أو «إشارةً» من دون لفظ «الدلالة».

فهي ليست حجةً من باب الظواهر.

وأما كون حجّيتها من باب الملازمة العقلية فالظاهر أنّه صحيح إذا ثبتت الملازمة، فإذا ثبتت الملازمة - مثلاً - بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، ثبت وجوب الوضوء إذا وجبت الصلاة.

وهل إنّ هذه الملازمة بين الوجوبين ثابتة أو لا؟

سيأتي البحث عنها - بإذن الله تعالى - في المقصد الثاني المعقود لبيان الملازمات العقلية.

ومن أمثلتها - أيضاً - لوازم الإقرار فهي حجة - إذا ثبتت الملازمة -، ولو

لم يكن المقرّ قاصداً لها، بل حتّى لو كان منكراً للملازمة.

الباب الخامس العامّ والخاصّ



تمهيدٌ:

قبل الخوض في تفاصيل أبحاث هذا الباب المهم، يذكر المصنّف ﷺ تمهيداً في بيان المراد من العامّ والخاصّ والتخصّص والتخصيص، فما هو المراد منها؟

والجواب: أمّا العامّ فقد عُرّف بتعريفات متعدّدة:

منها: أنّ العامّ هو اللفظ الواحد الدالّ من جهةٍ واحدةٍ على شيئين فصاعداً، فمثلاً «العلماء» هو لفظ واحد يشمل اثنين من مصاديق العالم فصاعداً.^(١) ومنها: أنّه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته.^(٢) وغير ذلك من التعريفات، وقد أوصلها البعض^(٣) إلى ستّة تعريفات أو أكثر، وقد وقع النقض والإبرام بين الأعلام حول تلك التعريفات، ومدى تماميّتها وخلوّها عن الإشكالات طرداً وعكساً، فمثلاً نُقض بعض هذه التعريفات بلفظ «العشرة» فهو لفظ موضوع لاستغراق أجزائه مع أنّه ليس من العامّ بالاتفاق، إلى أن وصلت النوبة إلى الآخوند الخراسانيّ صاحب

(١) حكاه الشيخ البهائيّ عليه السلام في الزبدة عن الغزالي، قال فيها: «الغزالي: اللفظ الواحد الدالّ من جهةٍ واحدةٍ على شيئين فصاعداً»، زبدة الأصول: ص ١٢٤.

(٢) اختاره الشيخ البهائيّ عليه السلام في الزبدة، قال: «ولا يبعد أن يُقال: هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته»، زبدة الأصول: ص ١٢٥.

(٣) هو المحقّق التقيّ عليه السلام في هداية المسترشدين: ج ٣ ص ١٤٤.

الكفاية تنته، فذكر أنّ هذه المناقشات لا تليق بالمقام، وذلك لأنّها تعريفات لفظيّة والمراد منها شرح اللفظ وتفسيره، وليست تعريفات حقيقةً لبيان حقيقة المعرّف وماهيّته، وما دامت هي تعريفات لفظيّة فلا مجال للإشكال عليها بعدم المانعيّة أو عدم الجامعيّة.^(١)

والدليل على أنّها تعريفات لفظيّة هو أنّ المعنى المركوز في أذهاننا لمفهوم العام - وهو الشمول والاستيعاب - أوضح بكثير من التعريفات المذكورة وغيرها، وما دام الأمر كذلك فلا يمكن أن تكون التعريفات المذكورة تعريفات حقيقةً، وذلك لما ذكره في المنطق من أنّ شرط التعريف الحقيقي أن يكون المعرّف أجلى وأوضح من المعرّف.

وبعد هذا نقول: إنّ المراد من العام هو نفس المعنى المركوز في أذهاننا وليس له اصطلاح خاصّ، ويمكن أن يُعبّر عنه بـ«اللفظ الشامل لجميع ما يمكن أن ينطبق عليه»^(٢)، ومن الواضح أنّ الشمول هو بلحاظ ثبوت الحكم له، مثل «كلّ عالمٍ يجب إكرامه» فـ«كلّ عالمٍ» هو عامّ، لأنّه لفظ يشمل كلّ مصداق يمكن أن ينطبق عليه هذا العنوان بما له من مفهوم، فيكون كلّ

(١) كفاية الأصول: ص ٢١٥.

(٢) قال الشيخ الطوسيّ تنته في العدة:

«فصل [١]

(في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر ألفاظه)

اعلم أنّ معنى قولنا في اللفظ (أنّه عامّ) يُفيد أنّه يستغرق جميع ما يصلح له، عدة

الأصول: ج ١، ص ٢٧٣.

وقال المحقّق الحليّ في المعارج: «المسألة الأولى: العامّ هو المستغرق لجميع ما يصلح له إذا

أفاد في الكلّ فائدة واحدة»، معارج الأصول: ص ٨١.



مصدق مشمولاً للحكم بوجوب الإكرام.

ويقابله الخاص: وهو اللفظ الذي لا يشمل إلا بعض المصاديق التي ينطبق عليها، أو بعض أفراد المتعلق.

ومنه يظهر أنّ الموصوف بالعام والخاص هو نفس اللفظ، لكن قد يُطلق العام والخاص على الحكم نفسه باعتبار شموله لجميع الأفراد وعدم شموله لها، فيقال: «حكمٌ عامٌّ» و«حكمٌ خاصٌّ»، فيكون - حينئذٍ - وصفُ الحكم بهما وصفاً بحال المتعلق.

وبعد بيان معنى العام والخاص انتقل المصنّف رحمته الله إلى بيان معنى التخصيص والتخصّص، فما هو المراد منهما، وما هو الفارق بينهما؟

والجواب:

أمّا التّخصيصُ فهو عبارة عن إخراج بعض أفراد الموضوع العام عن الحكم، ويكون هذا الإخراج بواسطة قرينة دالة عليه، بحيث يكون الحكم العام لولا هذه القرينة شاملاً لتلك الأفراد، نحو: «أكرم كلّ عالمٍ إلاّ الفسّاق». فإنّ قولنا «كلّ عالمٍ» هو عامٌّ له مصاديق متعدّدة، ولنفترض أنّ مصاديقه مائة عالم فالحكم بوجوب الإكرام شامل لجميع هذه المصاديق لولا القرينة، لكن قرينة «إلاّ الفسّاق» أخرجت بعضاً منها وهم «الفسّاق» ولنفترض كونهم عشرة، فهؤلاء العشرة لولا تلك القرينة لكانوا مشمولين للحكم بوجوب الإكرام - كغيرهم من العلماء -، فالقرينة لما أخرجتهم قيل عنها: «إنّها مخصّصة» بمعنى أنّها قامت بـ«التّخصيص»، وأنّ من يُطلب إكرامهم



هم خصوص غير الفساق وهم التسعون الباقون.

وعليه فال تخصيص هو: إخراج ما لولا القرينة -المُخصّص- لكان داخلاً. وأما التخصّص فالمراد به الخروج عن موضوع الحكم رأساً، فكل فرد لا يكون داخلاً في موضوع الحكم، يكون خروجه عنه خروجاً تخصّصياً، فالخروج هنا موضوعي بينما في التخصيص حكمي.

فمثلاً: إذا قال المولى «أكرم كلّ عالم» فخروج زيد غير العالم عن هذا الحكم العام هو خروج موضوعي، لأنّه لم يكن مشمولاً لموضوع الحكم بوجوب الإكرام أصلاً، فهو لا يحتاج إلى مؤونة وإلى قرينة تتكفل إخراجاً، لأنّه خارج بطبعه، فخروجه يكون من التخصّص.

والخلاصة: أنّ التخصيص هو الخروج الحكمي، والتخصّص هو الخروج الموضوعي.

ولتوضيح النحوين نمثّل: بما ذكر في الفقه^(١) من جواز الغيبة في بعض الموارد كغيبة الظالم، فالدليل المستفاد منه حرمة الغيبة لا يشمل هذا المورد، وعدم الشمول هنا يكون من باب التخصيص، لأنّها من الغيبة حقيقةً، إلّا أنّها كانت جائزة وليست محرمة لدلالة الأدلّة على ذلك، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى نجد أنّ دليل تحريم الغيبة لا يشمل ذكر عيب المخالف، إلّا أنّ عدم الشمول هذا يكون من باب التخصّص لا التخصيص، لأنّ

(١) قال السيد الخوئي رحمه الله: «الغيبة، وهي: أن يُذكر المؤمنُ بعيب في غيبته، وقد تجوز الغيبة في موارد: منها ... ومنها: الظالم لغيره، فيجوز للمظلوم غيبته»، منهاج الصالحين: ج ١ في المسألة ٢٩ من كتاب التقليد.



موضوع الحكم - وهو الغيبة - لا يشملها أساساً، فهو خارج موضوعاً، لأنّ المأخوذ في الغيبة «ذكر عيب المؤمن»، والمخالف ليس بمؤمن، فلا ينطبق على ذكر عيبه أنّه غيبة.

فدليل التحريم خرج عنه موردان: غيبة المظلوم لظالمه وذكر عيب المخالف، إلّا أنّ خروج الأوّل بالتخصيص وخروج الثاني بالتخصّص.

أقسام العام:

العموم له أقسام ثلاثة:

عموم استغراقيّ، وعموم مجموعيّ، وعموم بدليّ، وتوضيحها كالآتي:

١. العموم الاستغراقيّ: هو العموم الذي يكون مفاده استيعاب الحكم لجميع الأفراد في عرضٍ واحدٍ، فيكون الحكم ثابتاً لكلّ فردٍ من أفراد الطبيعة على سبيل العطف بـ «الواو»، ومثال العموم الاستغراقيّ قول المولى: «أكرم كلّ عالم»، بحيث ينحلّ الحكم في العموم الاستغراقيّ إلى أحكام متعدّدة بعدد أفراد مدخول أداة العموم -عالم-، فهو واحد انشاءً متعدّد حقيقةً وواقعاً. ومن هنا يكون لكلّ فردٍ إطاعة مستقلة وعصيان مستقلّ لا ربط له بإطاعة وعصيان الأفراد الأخرى.

ومثال ذلك صيام أيام شهر رمضان المبارك، كما لو قال المولى: «صمّ كلّ يومٍ في شهر رمضان»، فلو صام المكلف يوماً وأفطر آخر كان ممثلاً للأمر بالأوّل وعاصياً للأمر بالثاني، ولم يؤثّر عصيانه للثاني على إطاعته للأوّل.

٢. العموم المجموعيّ: هو العموم الذي يكون مفاده ثبوت الحكم لجميع

الأفراد، على أن يكون المجموع -بما هو مجموع- موضوعاً واحداً لحكمٍ فاردٍ، فيكون كلّ فردٍ من أفراد الطبيعة جزءاً الموضوع، ويكون المجموع موضوعاً واحداً مركباً من تمام الأفراد بالأسر.

ومنه يتّضح الفرق بين العموم المجموعيّ والعموم الاستغراقيّ، فإنّه في العموم المجموعيّ لا ينحلّ الحكم إلى أحكامٍ متعدّدة بعدد أفراد الطبيعة، بل ليس هناك إلّا حكم واحد موضوعه مجموع الأفراد.

ومن هنا لا يكون للعموم المجموعيّ إلّا امتثال واحد وعصيان واحد، ولا يكون المكلف مطيعاً إلّا بالإتيان بتمام الأفراد، ويكون عاصياً بترك فردٍ واحدٍ ولو جاء بسائر الأفراد الأخرى.

ومثال ذلك الإيمان بالأئمة الإثني عشر عليهم السلام، كما لو قال المولى: «آمن بكلّ إمام».

فإنّ إطاعة هذا الأمر لا تتحقّق إلّا بالإيمان بهم جميعاً عليهم السلام، وتتحقّق المعصية بإنكار إمامة أحدهم عليه السلام ولو مع الإيمان بسائر الأئمة الآخرين عليهم السلام.

٣. العموم البدليّ: هو العموم الذي يكون مفاده شمول الحكم لجميع الأفراد، ولكن بنحو الطوليّة والبدليّة وعلى سبيل العطف بـ«أو»، لا في عرض واحد وعلى سبيل العطف بـ«الواو» -كما كان في العموم الاستغراقيّ-، فيكون الحكم في العموم البدليّ واقعاً على صرف وجود الطبيعة، ولما كان صرف الوجود يتحقّق في ضمن أوّل وجودات الطبيعة كان المطلوب هو إيجاد الطبيعة في ضمن فردٍ واحدٍ، ولكن لا خصوصيّة لفردٍ على آخر، ومثال



ذلك قول المولى: «أكرم أيَّ عالمٍ شئت».

بعبارةٍ أخرى: العموم البدليّ هو أن يكون المدخول ملحوظاً على نحو الفرد الشائع في مصاديق الماهيّة، بمعنى أن تكون الماهيّة ملحوظةً في فردٍ يقبل الانطباق على جميع المصاديق.

ومنه يتّضح أنّ الحكم فيه واحدٌ، له إطاعة واحدة وعصيان واحد.

والسؤال هنا: هل إنّ العموم البدليّ من العموم الأصولي الاصطلاحيّ أو إنّهُ ليس منه، فيكون عدّه منه تجوّزاً ومسامحةً؟

والجواب: أنّ هناك قولاً بأنّ العموم البدليّ لا يستحقّ اسم «العموم»، وإذا أُطلق عليه كان إطلاقاً مجازياً مبنياً على المسامحة^(١)، وذلك لأنّه لا شمول فيه ولا استيعاب ولا سريان، بل الموجود فيه هو البدليّة، والبدليّة ليست من العموم والشمول، بل هي منافية للشمول ولا تجتمع معه!

لكنّ الصّحيح هو أنّ العموم البدليّ من العموم الاصطلاحيّ الأصولي، وإطلاقه عليه ليس من المسامحة، وذلك لأنّ الملحوظ فيه - كما تقدّم في بيان معناه - هو الفرد الشائع الذي يقبل الانطباق على جميع المصاديق، وهذا كافٍ في الشمول والاستيعاب، فإنّه عبارة عن لحاظ الفرد المطلوب قابلاً للانطباق على كلّ مصداق، فيكون هذا اللحاظ شاملاً لجميع المصاديق وهذا ما عبّر عنه المصنّف رحمه الله بالعموم في البدليّة، بمعنى صلاحية كلّ فرد لأن يكون موضوعاً للحكم.

(١) قال به المحقّق النائينيّ نتيظ في الفوائد: ج ١، ص ٥١٤.

وكأنّ المستشكل توهم أنّه يُعتبر في العموم أن يكون الحكم منطبقاً على هذا الفرد وفي نفس الوقت على ذاك الفرد وهكذا جميع الأفراد، ولكنه ليس صحيحاً، لأننا إذا حصرنا العموم بذلك لزم خروج العموم المجموعي أيضاً، لأنّ الحكم فيه لا ينطبق على كلّ فرد بنحو الاستقلال، وبذلك ينحصر العموم بالعموم الاستغراقيّ، وهذا واضح البطلان ولا يقول به حتّى المستشكل نفسه!

نعم هناك قضية أخرى وهي أنّهم قالوا: إنّ العموم اصطلاحاً هو استفادة الشمول والاستيعاب من الوضع، بينما الإطلاق هو استفادة الشمول والاستيعاب من مقدّمات الحكمة، وهذا فارق جوهريّ بين العموم والإطلاق -وسياقيّ التعرّض لذلك في باب المطلق والمقيّد بإذن الله تعالى-، فإذا استُفيد الشمول من مقدّمات الحكمة كان ذلك من الإطلاق اصطلاحاً وليس من العموم بحسب الاصطلاح، وذلك نحو: «أكرم عالماً»، فهو مطلق لا عامّ، وأمّا قول: «أكرم أيّ عالمٍ شئتَ» فهو عامّ بالعموم البدليّ، وإن كانت النتيجة واحدة وهي أنّ المطلوب هو إكرام عالم واحد.

ولكن هذه قضية أخرى لا تعني أنّ العامّ البدليّ ليس عامّاً.

وعلى أيّ حال فإنّ الغالب في الواجبات والمستحبات أن يكون العموم في متعلّقها -من حيث الأفراد والأحوال- عموماً بدليّاً، لأنّ المطلوب في الواجبات والمستحبات هو إيجاد طبيعة المتعلّق في ضمن فردٍ واحدٍ على سبيل البدل.



كما أنّ الغالب في المحرّمات أن يكون العموم في متعلّقها عموماً استغراقياً، لأنّ المطلوب في المحرّمات هو إعدام الطبيعة وتركها، وهو لا يتحقّق إلا بإعدام كلّ الأفراد.

إذا عرفت هذا التمهيد فتفصيل الكلام في مباحث العام والخاص يقع في فصول:

ألفاظ العموم

وفي بداية هذا الفصل نطرح سؤالاً هو: هل إنَّ للعموم ألفاظاً تخصّه؟
الجواب: اختلف في ذلك على أقوال^(١):

١. ليست هناك ألفاظ خاصّة بالعموم، بل إنَّ كلّ الألفاظ إنّما هي
موضوعة للدلالة على معاني خاصّة.

٢. ليست هناك ألفاظ خاصّة بالعموم، وإنّما كلّ الألفاظ التي يُدعى كونها
موضوعة للعموم هي مشتركة بين العموم والخصوص.

٣. إنّ هناك ألفاظاً خاصّة موضوعة للعموم نحو «كلّ، وجميع، وعامة»،
فهذه الألفاظ ونحوها ليست موضوعة للخصوص - خلافاً للقول الأوّل -

(١) لمعرفة هذه الأقوال راجع المعالم: ص ١٠٢، والفصول الغرويّة: ١٥٧، والقوانين: ج ١
ص ٤٣٦، قال في المعالم:

«الحقّ: أنّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّه، وهو اختيار الشيخ والمحقّق والعلامة
وجهور المحقّقين، وقال السيّد رحمته الله وجماعة: إنّّه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل في غيره
كان مجازاً، بل كلّ ما يُدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم، ونصّ السيّد على أنّ
تلك الصيغ نُقلت في عرف الشّرع إلى العموم، كقوله بنقل صيغة الأمر في العرف الشرعيّ إلى
الوجوب، وذهب قوم إلى أنّ جميع الصيغ التي يُدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص،
وإنّما يُستعمل في العموم مجازاً».

كما أنّها ليست مشتركةً بين العموم والخصوص - خلافاً للقول الثاني - .
والصّحيح من هذه الأقوال هو الأخير، لوضوح أنّ هناك ألفاظاً خاصّةً
موضوعةً للعموم، كما توجد ألفاظ مشتركة نحو اسم الجنس كلفظ «ماء»،
وكما توجد ألفاظ مختصة بالخصوص مثل لفظ «البعض» .

ثم إنّ الألفاظ الدالة على العموم نحوان:

- ١ . ألفاظ مفردة مثل «كلّ، وجميع، وعامة، وتام»، فالدالّ على العموم في
«أكرم كلّ عالم» هو لفظ «كلّ» وهو لفظ مفرد وغير مركّب .
- ٢ . هيئات لفظية مثل ورود النكرة في سياق النفي أو النهي، واسم الجنس
المحلّى باللام .

وهنا لابدّ من الكلام عنها تفصيلاً: ^(١)

- ١ . لفظة «كلّ» وما يشترك معها في المعنى مثل «عامة وجميع» ونحوهما،
وهي موضوعة للدلالة على العموم والشمول لجميع الأفراد التي ينطبق
عليها عنوان المدخول، وقد تُستعمل هذه الألفاظ للعموم الاستغراقيّ
وقد تُستعمل - أيضاً - للعموم المجموعيّ، فالأوّل مثل: «صُم كلّ يوم من
الشهر»، والثاني نحو: «آمن بكلّ إمام»، ولكنّها لا تُستعمل للعموم البدليّ .
وحيثما نقول: (إنّ لفظ «كلّ» - مثلاً - يدلّ على العموم والشمول لجميع
الأفراد التي ينطبق عليها عنوان المدخول) نعني بذلك العموم والشمول
جميع أفراد المدخول بما لهذا المدخول من خصوصيّة لاحقة له تختلف

(١) وسيأتي في المسألة الأولى من مسائل باب المطلق والمقيّد ما ينفع في المقام ويرفع ما قد



باختلاف الموارد.

بيان ذلك: أنّ عنوان المدخول تارةً يكون هو الطبيعة المجردة عن كلّ قيد مثل: «أكرم كلّ عالم» ف«عالم» دالٌّ على الطبيعة المجردة عن كلّ قيد، ويكون المطلوب في المثال إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء.

وتارةً أخرى يكون المدخول هو الطبيعة المقيّدة والمخصوصة بخصوصيّة ما مثل: «أكرم كلّ عالم عادل»، فخصوصيّة المدخول هنا هي أنّه طبيعة مقيّدة بقيد العدالة، وهنا لا يُتوهم أنّ هذا التركيب لا يدلّ على العموم لعدم الشمول لجميع أفراد العالم، وذلك لأنّ لفظ «كلّ» على ما هو عليه من الدلالة على العموم، غايته أنّ العموم إنّما هو بحسب سعة دائرة المدخول، وهو هنا مقيّد بالعدالة لا مطلق العالم، ومثله: «صُمّ كلّ يوم خميس من الشهر»، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى تارةً يكون المدخول ملحوظاً فيه خصوصيّة الأفراد مثل: «أكرم كلّ عالم»، فيكون المطلوب إكرام كلّ فردٍ فردٍ.

وأخرى يكون ملحوظاً فيه خصوصيّة التشنية مثل: «أكرم كلّ عالمين»، فيكون المطلوب إكرام كلّ عالمين عالمين.

والحاصل أنّ لفظ «كلّ» يدلّ على الشمول لجميع أفراد المدخول بما له من الخصوصية اللاحقة له والتي تختلف باختلاف الموازد.

٢. وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي:

ولا شكّ في دلّالته على العموم والشمول، أي عموم السلب، لكن ليست

الدلالة هنا بالوضع، لأنّ مثل «لا تكرم أَمْوِيًّا» لا يدلّ بحسب الوضع إلّا على نفي الطبيعة، فهي من حيث الوضع لا دلالة لها على الشمول. نعم العقل يحكم بأنّ النفي المتوجّه إلى الطبيعة - وهكذا النهي - لا يتحقّق ولا يتمّ إلّا بانتفاء جميع الأفراد، لأنّ الطبيعة لكي تنعدم لابدّ من إعدام جميع أفرادها، وإلّا فلو انعدمت بعض أفراد الطبيعة وبقي بعضها - ولو فرداً واحداً - لم تكن الطبيعة معدومة بل موجودة، لأنّ الطبيعة توجد بوجود أوّل أفرادها، وحينئذٍ لا يصدق النفي ولا يتحقّق امتثال النهي، وهذا هو معنى العموم - أي عموم السلب - فالدلالة على العموم في المقام دلالة عقلية لا لفظية.

٣. الجمعُ المحلّي باللام والمفرد المحلّي بها:

قد تقدّم في علم النحو أنّ اللام على أقسام ثلاثة:

(لام العهد، ولام الاستغراق، ولام الجنس).

ولا ريب في عدم دلالة «لام العهد» - بأيّ نحو من أنحاء العهد - على العموم^(١)، مثل: «رأيتُ الرجلَ الذي مرَّ بك أمسٍ»، لأنّها تدلّ على التعيّن والتشخيص ولا تدلّ على العموم، وهذا واضح.

كما لا شكّ في دلالة «اللام» الاستغراقية على العموم، وهذا أوضح من

(١) نعم يمكن أن يُقال: إنّ المعهود إذا كان عامّاً أفادت «اللام» العموم، نحو قولك: «أكرمْتُ العلماء»، بعد قولك - مثلاً -: «زارني ثلّةٌ من العلماء أمسٍ»، فاللام - هنا - دالة على العموم، لعموم المعهود.



أن يخفى، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾^(١)، فإنّ «اللام» الداخلة على لفظ «إنسان» هي الاستغراقية، وذلك بدليل الاستثناء، فإنّ صحّة هذا الاستثناء موقوفة على إرادة العموم ودخول المؤمنين في الإنسان ليصحّ الاستثناء وإخراج المؤمنين منه، فإنّ الإخراج فرع الدخول. وهكذا تدلّ «اللام» على العموم إذا كانت جنسيّة، وذلك لأنّ هذه «اللام» تُشير إلى الجنس، وعند إشارتها إلى الجنس يفهم العرف منها العموم والشمول، وذلك لأنّ الجنس موجود وسارٍ في جميع المصاديق، والجنس محفوظ في كلّ المصاديق، فإذا قال المولى: «أكرم العالم» ولم يُقيّد مدخول «اللام» بقيّد فهم من الإطلاق أنّ المولى يريد إكرام جميع العلماء من دون أيّ قيد، وهذا هو معنى العموم، وإلا لو أراد المولى حصّة خاصّة من العالم لبيّن ذلك، ولقيّد كلامه بما يدلّ على أرادة هذه الحصّة الخاصّة.

ومنه يظهر أنّ استفادة العموم من «اللام» الداخلة على الجنس إنّما هي بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة.

هذا إذا كان مدخول «اللام» -أي الجنس- مفرداً، وأمّا إذا كان جمعاً فلا شكّ في استفادة العموم وضعاً.^(٢)

وعليه فإذا كانت «اللام» عهدية لم تدلّ على العموم، وإنّما تدلّ على العموم عند عدم العهد -أي الاستغراقية والجنسيّة-.

(١) سورة العصر / ٢-٣.

(٢) وسيأتي -بإذنه تعالى- تفصيل ما يرتبط بذلك في المسألة الأولى من مسائل الباب الآتي، فانتظر.

وقد توهم بعضهم^(١) أنّ هناك فرقاً في المقام بين استغراق المفرد المحلّ باللام وبين استغراق الجمع المحلّ باللام - بل استغراق كلّ جمع - كما في نحو «أكرم العالم» و«أكرم العلماء»، فإنّ الذي يفهم من الأوّل هو وجوب إكرام كلّ فردٍ فردٍ من أفراد العلماء، بينما الذي يفهم من الثاني هو وجوب إكرام كلّ جماعةٍ جماعةٍ من جماعات العلماء، فإنّ استغراق الجمع إنّما يكون بلحاظ مراتب الجمع لا بلحاظ الأفراد، وبذلك يفترق عن استغراق المفرد ويكون في قوّة قول القائل «أكرم جماعةً جماعةً» ويترتب على ذلك أنّ العبد لو أكرم شخصاً واحداً لما كان ممثلاً للأمر وإنّما يكون ممثلاً فيما إذا أكرم جماعةً من العلماء ويطلب منه إكرام سائر الجماعات الأخرى.

بعبارة أخرى: لا شك أنّ الحكم في العموم الاستغراقيّ ينحلّ بعدد أفراد الموضوع كما تقدّم ذلك، ومصاديق الموضوع في استغراق المفرد هي أفراد العلماء فرداً فرداً، بينما مصاديق الموضوع في استغراق الجمع هي الجماعات فلا ينحلّ الحكم بعدد الأفراد وإنّما بعدد الجماعات.

وهذا الذي نقوله في استغراق الجمع هو نظيرٌ لما يُقال في استغراق التثنية فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالمين» فلا شكّ ولا ريب في أنّ موضوع الحكم

(١) لعلّ مراد المصنّف رحمه الله من البعض هو الخطيب القزويني في تلخيص المفتاح، حيث قال - مشروحاً بمختصر التفਤازاني - ص ٨٠:

(واستغرّق المفرد) سواء كان بحرف التعريف أو غيره (أشمل) من استغراق المثني والمجموع، بمعنى أنّه يتناول كلّ واحدٍ واحدٍ من الأفراد، والمثني إنّما يتناول كلّ اثنين اثنين، والجمع إنّما يتناول كلّ جماعةٍ جماعةٍ (بدليل صحّة: لا رجالاً في الدار، إذا كان فيها رجلٌ أو رجلان، دون: لا رجل) فإنّه لا يصح إذا كان فيها رجلٌ أو رجلان.



هو كلّ اثنين اثنين من العلماء لا كلّ فرد فرد منهم، ففي الجمع -أيضاً- نقول ذلك بالبيان المتقدم.

ومنشأ هذا التوهم هو أنّ المقصود من الجمع الجماعة، كما أنّ المقصود من التثنية الاثنان، ومن الواضح أنّ أداة العموم يُراد منها عموم المدخول بما له من الخصوصية اللاحقة له -كما تقدّم-، والخصوصية اللاحقة في استغراق الجمع هي كون المدخول جمعاً، فيكون عمومه بمعنى الشمول لكلّ جماعة جماعة، كما أنّ استغراق التثنية يعني الشمول لكلّ اثنين اثنين، تماماً كما أنّ استغراق المفرد يعني الشمول لكلّ فرد فرد.

ولكنّ هذا توهمٌ فاسدٌ فبالرجوع إلى الوجدان ندرك بوضوح أنّ مثل «أكرم العلماء» دالّ على استيعاب العلماء فرداً فرداً والاستغراق بلحاظ الأفراد لا الجماعات، وهذا المعنى ظاهر ومحسوس لكلّ متلقٍّ عرفيّ سليم الذوق خالٍ عن التشكيكات والتدقيقات في غير موضعها، وهذا الظهور بهذا المقدار كافٍ لاستنباط الفقيه للحكم الشرعيّ ولا يحتاج إلى تبرير هذا الظهور، ولكن من ناحية علميّة صرفة نقول في تبريره:

إنّ مجمل دفع التوهم هو أنّ الخصم قال بالفرق بين استغراق المفرد واستغراق الجمع، واستشهد لذلك بأنكم تلتزمون بأنّ عموم المثني يعني الاستغراق بلحاظ كلّ فردين فردين، فليكن في الجمع كذلك أي بلحاظ كلّ جماعة جماعة، فظهر أنّ أساس هذا التوهم هو عدم إدراك الفرق بين التثنية والجمع، ومقايسة أحدهما على الآخر، مع أنّ الفرق بينهما واضح، وحاصله:

أنّ الثنية محدودة من جهة القلة ومن جهة الكثرة، فإنّ المثني لا يزيد على الاثنين فيكون ثلاثة لأنّها من الجمع، ولا ينقص عنها فيكون واحداً لأنّه المفرد، فزيادته أو نقصانه يخرج عن كونه مثني.

وأما الجمع فهو محدود من جهة القلة فقط، وليس محدوداً من جهة الكثرة، فهو من جهة القلة محدود بالثلاثة إذ لا ينقص عنها وإلا خرج عن كونه جمعاً وصار مثني، وأما من جهة الكثرة فلا حدّ له لوضوح أنّ كلّ ما زاد على الثلاثة فهو من الجمع.

وفي ضوء هذا الفرق نقول: إنّ مصاديق الثنية متعدّدة ومتكرّرة فكلّ فرد يُفرض إذا انضمّ إلى فرد آخر صاراً مثني، وبذلك تتكثرّ مصاديق الثنية.

وأما بالنسبة إلى الجمع فالأمر فيه مختلف، لأنّ كلّ ما يُفرض من مجموعة أفراد مهما كثرت فهي مجموعة واحدة ومرتبّة واحدة من الجمع لا مجموعة مراتب، وحينئذٍ يكون معنى استغراق الجمع هو عدم الوقوف على حدّ خاص، لما ذكرناه من أنّ الجمع لا حدّ له من ناحية الكثرة ولا مبرّر لهذا الوقوف، إذ لا تعيّن لعدد دون عدد آخر، بل لا بدّ من الاستمرار إلى أعلى المراتب، لأنّها هي المرتبة المتعيّنة بالخصوص دون سواها من المراتب الأخرى التي لا خصوصيّة لها على غيرها، ومعنى هذا الاستغراق إلى أعلى المراتب هو إثبات الحكم لجميع الآحاد، وبذلك يشترك مع استغراق المفرد، ومن هنا قلنا إنّ لا فرق بين استغراق المفرد وبين استغراق الجمع، فإنّ النتيجة فيهما واحدة وهي استيعاب وشمول تمام الأفراد.



نعم هناك فرق بينهما من ناحية عدم الاستغراق، كما لو أمر المولى بشيء مع تقييده بعدم الاستغراق، كأن يقول: «أكرم العالم ولا تستغرق»، فإن هذا يقتضي الاقتصار على إكرام عالم واحد، لأن الامتثال يتحقق بإكرام عالم واحد وأمّا إكرام الثاني فلا يكون امتثالاً وإنّما يكون لغواً لسقوط الأمر بالامتثال الأوّل، بخلاف ما لو قال: «أكرم العلماء ولا تستغرق» فإنّه يقتضي الاقتصار على إكرام ثلاثة فقط، وأمّا إكرام الثلاثة الأخرى فيكون لغواً لسقوط الأمر، وبذلك يظهر الفرق في عدم الاستغراق، فإنّ الأوّل يقتضي إكرام الواحد فقط والثاني يقتضي إكرام الثلاثة الأولى فقط.

والخلاصة: أنّ هناك فرقاً بين المثني والجمع، والكلام المذكور من قبل المتوهم مُسلّم في المثني دون الجمع، والمقايضة بينهما ممنوعة لوضوح الفرق بينهما.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٩١: «لا شك أنّ للعموم ألفاظاً تختصّه دالة عليه» هذا منه ردّ على القولين الأوّلين المذكورين في صدر الفصل، حيث ادّعي فيها عدم وجود ألفاظ مختصّة بالعموم.

قوله رحمه الله ص ١٩٢: «كما أنّ معنى التثنية «الاثنين»» هكذا في النسخة والصحيح «الاثنان»، فإنّه خبر «أن».

قوله رحمه الله ص ١٩٣: «وعلى التثنية دلّت عليه بلحاظ كلّ اثنين اثنين، لأنّ أداة العموم تُفيد عموم مدخولها» أي أنّها تُفيد عموم المدخول بما له من

الخصوصيّة اللاحقة له كخصوصيّة الأفراد أو خصوصيّة الثنية كما ذكرنا ذلك عند الكلام حول «كلّ» ومدخولها.

المخصّص المتصل والمنفصل

التخصيص كما تقدّم في التمهيد هو عبارة عن إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام بواسطة قرينة دالة على الإخراج، وعلى أنّ المراد من العام هو ما عدا الخاص.

وهذا التخصيص على نحوين:

إذ تارة تكون القرينة الدالة على التخصيص متّصلة ومقرّنة بالعام فيُلقي كلّ من العام والمخصّص معاً في كلام واحد، مثل «أكرم كلّ عالم إلا الفاسق»، فإنّ القرينة على التخصيص -وهي إلا الفاسق- متّصلة بالعام ومقرّنة معه في نفس الكلام الواحد.

ومثل هذا المخصّص يُسمّى «المخصّص المتّصل» لاّ اتصاله بالكلام العام. وتارة أخرى لا تكون القرينة الدالة على التخصيص متّصلة ومسوقة في نفس الكلام المذكور فيه العام، بل ترد القرينة في كلام آخر مستقلّ عن الكلام الأوّل، وغالباً ما تكون بعده، نحو أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ يقول بعد ذلك وفي كلام آخر «لا تُكرم العالم الفاسق»، وقد تكون القرينة

المختصة قبل العام، كما لو فرض ورود الخاص في كلام إمامنا الباقر عليه السلام ثم ورد العام في كلام إمامنا الصادق عليه السلام.

ويُسمى هذا المختص «المختص المنفصل» لانفصاله عن العام.

وهذا النحو من المختص يكون قرينة على أن المراد من العام هو ما عدا الخاص، كما كان المختص المتصل، فلا فرق بين النحوين من جهة القرينية على المراد من العام، وإنما الفرق بينهما من جهة أخرى وهي جهة انعقاد ظهور للعام في العموم وعدمه، فإن العام المختص بالمتصل لا ينعقد له ظهور في العموم أصلاً، بل ينعقد له ظهور في ما عدا الخاص.

بخلاف المختص بالمنفصل فإنه ينعقد له ظهور في العموم، غاية أنه لا يكون حجة، لتقدم ظهور الخاص عليه.

والحاصل: أن المختص إذا كان متصلاً لم ينعقد للكلام ظهور في العموم أصلاً، وإنما يكون الكلام ظاهراً فيما عدا الخاص من العام، وإذا كان المختص منفصلاً انعقد للعام ظهور في العموم إلا أن هذا الظهور لا يكون حجة لتقدم الخاص عليه في الحجية، ففي صورة اتصال المختص تكون حجة العام في العموم من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لعدم الظهور في العموم أساساً، بينما في صورة انفصال المختص تكون حجة العام في العموم من قبيل السالبة بانتفاء المحمول، لوجود الظهور في العموم إلا أنه لا يكون حجة، إذ الحجية تكون للخاص حينئذٍ.

والسؤال هنا: ما هي النكته الداعية لتقديم ظهور الخاص المنفصل على



ظهور العام؟

والجواب: أنّ المحقّقين اختلفوا في النكته التي على أساسها يُقدّم الخاصّ المنفصل على العامّ، والذي يمكن قوله هنا أنّ أساس التقديم هو نكته القرينية، فإنّ العرف إذا أُلقي إليه الكلامان - العامّ والخاصّ - جعل الخاصّ قرينةً شارحةً ومفسّرةً للمراد من العامّ، وهذه القرينة تؤدّي - غالباً - إلى أقوائية ظهور الخاصّ من ظهور العامّ، فيُقدّم عليه تقديم الأظهر على الظاهر والنصّ على الظاهر، وسيأتي - بإذن الله تعالى - لذلك مزيد بيان.^(١)

هذا في القرينة اللفظيّة.

وأما القرينة اللبّيّة - وهي كلّ ما يساهم في تحديد مراد المتكلّم من غير سنخ الألفاظ، فهي في قبال القرينة اللفظيّة - فهي أيضاً على نحوين:

لأنّها تارة تكون واضحة ولا تحتاج إلى مؤونة بيان، ولشدة وضوحها تكون ملتبساً إليها بحيث يمكن للمتكلّم أن يُعوّل عليها لتحديد مراده في مقام المحاورة ولا يحتاج معها إلى التصريح بالقرينة اللفظيّة، ونتيجة ذلك أن لا ينعقد معها ظهور في العموم، فهي تكون في قوّة المخصّص المتصل في هدم أصل الظهور في العموم، كما لو قال المولى لعبده: «أطعم كلّ أهل البيت من

(١) سيأتي ذلك في مواضع متعدّدة:

منها: ما في ذيل هذا الفصل حيث يقول: «فيُقدّم عليه من باب أنّه قرينةٌ عليه كاشفةٌ عن المراد الجديّ».

ومنها: ما في ذيل الفصل المعقود لتخصيص العامّ بالمفهوم، حيث يقول ص ٢١٥: «والحقّ أنّ المفهوم لما كان أخصّ من العامّ حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العامّ، والقرينة تُقدّم على ذي القرينة وتكون مفسّرة لما يُراد من ذي القرينة».

ومنها: ما سيأتي في الباب التاسع - التعادل والتراجع - في بحث الجمع العرفي، ص ٢٣٤.



هذا اللحم»، فإنّ هذا الكلام لا ظهور له في العموم بل هو ظاهر في وجوب إطعام الأهل غير الرضيع منهم، إذ من الواضح أنّ الرضيع لا يمكنه أو لا يناسبه عرفاً تناول اللحم، فملتكّم وإن لم يصرّح بالمخصّص إلّا أنّ المناسبة العرفيّة أو العقليّة أعطت نفس النتيجة المرجّوة من التخصيص باللفظ، هذا فيما إذا كانت القرينة حاضرة وحافّة بالكلام إلى درجة يمكن للمتكّم في مقام المحاورة الاعتماد عليها في بيان مراده، بحيث يمكن للعبد أن يحتجّ على المولى إذا سألته عن إطعام الرضيع، ولا يكون للمولى الحقّ في عتاب العبد.

وتارة أخرى لا تكون بتلك الدرجة من الوضوح - وإن كانت موجودة في الواقع - بحيث ينعقد معها ظهور للعامّ في العموم، فهي بذلك تكون في قوّة المخصّص المنفصل، نظير ما لو قال الإمام عليه السلام: «صلّ الفريضة جماعة»، فإنّ هذا الكلام له ظهور في وجوب أداء الصلاة الواجبة جماعةً، لكن حينما نجد الإمام عليه السلام يصليّ بعض الأحيان الصلاة الواجبة فرادى من دون ضرورة نعرف أنّ مراده من الخطاب الأوّل ليس هو الوجوب بل المراد الاستحباب، فأداء الصلاة فرادى منه عليه السلام هو القرينة المنفصلة غير اللفظيّة الدالّة على مراده عليه السلام، لكنّها ليست من الوضوح بدرجة بحيث تمنع من انعقاد ظهور للصيغة في الوجوب.

وعليه فالقرينة اللبّيّة شأنها شأن القرينة اللفظيّة في الانقسام إلى المتّصلة والمنفصلة، والفارق بينهما كما تقدّم هو في الوضوح والاحتفاف بالكلام بدرجة يمكن للمتكّم العرفيّ أن يعتمد عليها في المحاورة في مقام بيان



مراده، وعدم هذا الوضوح.

إذا عرفت هذا فلنعد إلى انقسام القرينة اللفظية إلى متصلة ومنفصلة ونسأل:

ما هو السرُّ في التفريق بين القسمين والاختلاف بحيث كانت الأولى هادمة للظهور والثانية غير هادمة للظهور وإن منعت من حجّيته؟
والجواب: بشكل كبرويّ وعامّ وبقطع النظر عن محلّ الكلام نقول: الكلام إنّما ينعقد له ظهور بعد انتهائه وانقطاعه عرفاً على نحو لا يبقى -بحسب العرف- مجال لإلحاق تتمّة به تصلح لأن تكون قرينة صارفة له عن ظهوره الأوّل الابتدائيّ، فإن لم ينته الكلام وكان متصلاً عرفاً، فإنّ ظهوره يبقى منتظراً ومُراعى، فإن انقطع من دون مجيء قرينة على الخلاف استقرّ الظهور الأوّل الابتدائيّ المراعى وانعقد ظهور الكلام عليه، وإن حفّته القرينة الصارفة تبدّل ظهوره الأوّل إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد ظهور الكلام على طبق القرينة.

والشاهد على ذلك -على الحالة الثانية- أنّ القرينة إذا كانت مجملة، أوجب ذلك عدم انعقاد ظهور للكلام أصلاً، لا الظهور الأوّل، لانهدامه بوجود القرينة، ولا على طبق القرينة لأنّها بحسب الفرض مجملة، فيعود الكلام برمّته مجملاً، هذا بشكل عامّ.

ومقامنا من هذا القبيل، لأنّه في محلّ كلامنا لنا عامّ له ظهور أوّل وبَدويّ في العموم ويتبعه المخصّص، فيجري عليه التفصيل الذي ذكرناه، فإذا كان

المخصّص متصلاً وقد جاء به المتكلّم قبل أن ينقطع الكلام ويفرغ المتكلّم منه أدّى ذلك إلى انهدام الظهور البدويّ للعامّ في العموم وانعقد له ظهورٌ على طبق المخصّص، وأنّ مراد المتكلّم هو ما عدا الخاصّ من العامّ، وأمّا إذا كان المخصّص منفصلاً وقد جاء به المتكلّم في كلام آخر مستقلّ عن العامّ، كان كلامه الأوّل تامّاً واستقرّ ظهوره البدويّ في العموم، إذ بعد مجيء المخصّص المنفصل لا ينقلب هذا الظهور ولا ينهدم، لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

نعم بعد ورود المخصّص المنفصل يزاحم ظهور المخصّص ظهور العامّ ويُقدّم عليه تقدّم كلّ قرينة على ذي القرينة، لأنّ الخاصّ قرينة على العامّ كما أشرنا قبلاً.

تنبيه:

جرى البحث بين الأعلام في نكتة تقديم الخاصّ على العامّ، وهل يُقدّم عليه لكونه قرينةً عليه أو لكونه أقوى ظهوراً منه؟

يُستفاد الثاني من كلمات الشيخ الأنصاريّ رحمته، بينما المحقّق النائينيّ رحمته صرّح بالأوّل.

قال في الأجود: «إذا عرفت ذلك فنقول: يقع الكلام تارةً في أنّ تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ من جهة الأقوائيّة حتّى يُقتصر على موردّها كما يُستفاد من كلمات شيخنا العلامة الأنصاريّ، أو يتقدّم ظهور الخاصّ عليه مطلقاً؟ وأخرى في أنّ تقدّمه عليه هل هو من جهة الورد أو الحكومة؟



أمّا الكلام من الجهة الأولى فالحقّ هو تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ مطلقاً ولو كان أقوى من ظهور الخاصّ، وذلك لأنّ الخاصّ قرينة على بيان المراد من العامّ بحسب الظهور التصديقيّ بالمعنى الثاني، وقد تقدّم منّا تقدّم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة وإن كان أضعف منه بحسب المرتبة»^(١)

وقال في الفوائد: «ولكنّ الأقوى: وجوب الأخذ بظهور الخاصّ وتخصيص العامّ به ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العامّ، فإنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ تكون حاكمّة على أصالة الظهور في طرف العامّ، لأنّ الخاصّ يكون بمنزلة القرينة على التصرّف في العامّ، كما يتّضح ذلك بفرض وقوع العامّ والخاصّ في مجلس واحد من متكلم واحد، فإنّه لا يكاد يُشكّ في كون الخاصّ قرينة على التصرّف في العامّ، كما لا ينبغي الشكّ في حكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذيها»^(٢)

وقال المصنّف رحمه الله في الباب التاسع: «وقد جرى البحث في أنّ الخاصّ مطلقاً بما هو خاصّ مُقدّم على العامّ، أو إنّما يُقدّم عليه لكونه أقوى ظهوراً؟ فلو كان العامّ أقوى ظهوراً كان العامّ هو المقدّم، ومال الشيخ الأعظم إلى الثاني»^(٣).

أقول: بعض عبارات المصنّف رحمه الله وإن أوهم اختياره لما مال إليه الشيخ

(١) أجود التقارير تقريراً لأبحاث المحقّق النائينيّ رحمه الله: ج ٤ ص ٢٨٥.

(٢) فوائد الأصول تقريراً لأبحاث المحقّق النائينيّ رحمه الله: ج ٤ ص ٧٢٠.

(٣) أصول الفقه: المقصد الثالث، ص ٢٣٤.

الأنصاريّ رحمته -ومنه عبارته في هذا الموضع- إلا أنه صرح -في موضع آخر- باختياره ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته، حيث قال رحمته في الفصل التاسع من هذا الباب: «والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تُقدّم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يُراد من ذي القرينة، ولا يُعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة»^(١).

وأما عبارته رحمته هنا فسيأتي تأويلها قريباً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته ص ١٩٤: «وتلحق به -بل هي منه- القرينة الحالية المكتنفُ بها الكلام» تردّد المصنّف رحمته في كون المخصّص اللَّبِّي -وقد عبّر عنه بالقرينة الحالية- من المخصّص المتّصل أو أنّه ملحق به، ولعلّ السرّ في ذلك:

أنّه في حالة كون المخصّص لفظياً هناك ظهور أوّل بدويّ في العموم، بينما في حالة كون المخصّص لبياً لا وجود حتّى للظهور الأوّل البدويّ، ولأجل هذا الفارق ألحق المصنّف رحمته القرينة اللَّبِّيّة بالمخصّص المتّصل.

ولكن من ناحية أخرى لا يُعتبر في التخصيص وجود عامّ واسع ثم يُضيق، بل يكفي أن يكون العامّ قابلاً للسعة لكنّه يوجد من أوّل الأمر ضيقاً، نحو قول المولى: «أكرم كلّ عالم» فمن الواضح أن هناك قرينة لبّيّة تقبضي



التقييد بالإكرام المقدور دون سواه، لوضوح حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور والتفات العبد إلى هذا الحكم العقليّ، فمن هنا يمكن أن تكون القرينة اللبّية من المخصّص المتّصل.

قوله ﷺ ص ١٩٤: «غير أنّ الخاصّ ظهوره أقوى، فيُقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النصّ على الظاهر» هذا بيان لنكتة تقديم الخاصّ على العامّ وقد عرفت أنّها القرينيّة، وليس المراد أنّ الأظهريّة هي الأساس للتقديم وإنّما أساس التقديم هو القرينيّة - كما قلنا - إلاّ أنّ هذه القرينيّة تؤدي - غالباً - إلى أقوائيّة ظهور الخاصّ من ظهور العامّ فيُقدّم عليه تقديم الأظهر على الظاهر، ولعلّه لذلك قال «من باب تقديم الأظهر على الظاهر» أي أنّ التقديم في المقام كتقديم الأظهر على الظاهر فهو نظيره ومن بابه.

ومن هنا لا بدّ من حمل تعبير المصنّف ﷺ في هذا الموضع وغيره ممّا سيأتي^(١)، على ما ذكرناه من أنّ أساس تقديم الخاصّ على العامّ هو القرينيّة - كما قلنا - إلاّ أنّ هذه القرينيّة تؤدي - غالباً - إلى أقوائيّة ظهور الخاصّ من ظهور العامّ، فيُعبرُ بأنّ التقديم من باب تقديم أقوى الحجتين، ويراد به ما قلناه، وهذا أمرٌ دقيقٌ فاجعله منك على ذكر.

قوله ﷺ ص ١٩٥: «العامّ له ظهور ابتدائيّ أو - بدويّ - في العموم»،

(١) سيأتي منه ﷺ في بحث الشبهة المفهوميّة، حيث يقول ص ٢٠١:

«أنّ العامّ المخصّص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان يُقدّم عليه الخاصّ فمن باب تقديم أقوى الحجتين».

وكرر ذلك في بحث الشبهة المصادقيّة.

المراد من «الظهور البدوي» هنا ما ذكرناه من الظهور غير المستقر، الذي يترقب انقطاع الكلام ليحصل له الاستقرار، لكنه ﷺ سوف يُطلق «البدوي» في موضعين آخرين ويريد منه غير ما يريد منه هنا.^(١)

(١) راجع ص ٢٠١ وكذا ص ٢٠٩ من المتن.

هل استعمال العام في المخصّص مجاز؟

المخصّص سواء أكان متّصلاً أم منفصلاً هو قرينة على إرادة ما عدا الخاصّ - كما تقدّم -، وعليه فيكون المراد من العام بعض أفرادها لا كلّها.

فمثلاً إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم فساق العلماء»، فالثاني يكشف عن أنّ العام لا يُراد منه العموم بل يُراد منه ما عدا الخاصّ، فالسؤال المطروح هو: هل إنّ هذا الاستعمال مجازي أو حقيقيّ؟ أي هل إنّ استعمال العام في المخصّص مجاز أو حقيقة؟

وليس هذا البحث بحثاً لغوياً وأدبياً محضاً، ولمجرّد تصنيف هذا الاستعمال وهل هو مجاز أو حقيقة؟ بل إنّ لهذه المسألة أثراً علمياً وعملياً مهماً يترتب على نتيجة هذا البحث.

بيان ذلك: أنّ النسبة بين العالم والعالم العادل هي نسبة العموم والخصوص المطلق كما هو واضح.

وعليه سيكون العالم له حصّتان: حصّة تلتقي مع الخاصّ وتكون مورداً له، وهي «العالم الفاسق» وحصّة تفترق عن الخاصّ ولا يتناولها حكمه،



وهي «العالم العادل».

لذلك هنا مسألتان:

١. البحث عن حجّة العامّ في الحصّة الأولى -العالم الفاسق-، وقد تقدّم أنّ العامّ ليس حجّة فيها بل الخاصّ هو الذي يكون حجّة فيها، لتقدّم الخاصّ -في مورده- على العامّ تقدّم القرينة على ذي القرينة، سواء أكان المخصّص متصلاً أم منفصلاً.

٢. البحث عن حجّة العامّ في الحصّة الثانية، أي حجّة العامّ في الباقي. وحاصل هذه المسألة هو:

أنّ العامّ هل هو حجّة في الباقي بعد التخصيص أو ليس بحجّة؟ ذهب بعض العامة^(١) إلى عدم حجّة العامّ في تمام الباقي، واستدلّ له بدليل مركّب من مقدّمتين:

١. أنّ استعمال العامّ المخصّص في الباقي لا يكون استعمالاً حقيقياً بل هو استعمال مجازي، لأنّ العامّ موضوع للعموم فإذا استعمل في البعض كان مجازاً.

٢. أنّ هذا المجاز له مراتب متعدّدة ومختلفة، فبعد خروج الفساق -ولنفترض أنّهم عشرة، ومجموع العلماء مائة-، يكون استعمال العامّ في تمام الباقي -وهم التسعون- مجازاً، وكذلك يكون استعماله في الثمانين أو السبعين أو غيرهما من المراتب مجازاً أيضاً، فمراتب المجاز متعدّدة، ولا معيّن لأحد



هذه المراتب، إذ لا مرجح لمجاز على آخر، فيكون العام بعد التخصيص مجملاً ومبهماً.

ومن مجموع هذين الأمرين لا يكون العام حجة في تمام الباقي.

وعليه: فلاجل بيان حقيقة الحال ومعرفة أن العام هل هو حجة في تمام الباقي أو ليس بحجة، لابد من تنقيح صحة المقدمة الأولى للاستدلال المذكور وهل إن استعمال العام في المخصص مجاز أو إنه حقيقة، فإن ثبت كون الاستعمال مجازاً تمت المقدمة الأولى ووصلت النوبة إلى تحقيق المقدمة الثانية، وإذا ثبت كون الاستعمال حقيقياً بطل الاستدلال بطلان أولى مقدماته فلا حاجة إلى البحث في المقدمة الثانية.

ومنه يُعلم أن هذا البحث له ثمرة عملية وليس مجرد بحث لغوي.

إذا عرفت ثمرة هذا البحث، نقول: اختلف في ذلك على أقوال عديدة^(١)

منها:

١. أن استعمال العام في المخصص مجازٌ مطلقاً، سواء أكان المخصص متصلاً أم منفصلاً.

٢. أن هذا الاستعمال حقيقيٌ مطلقاً.

٣. التفصيل بين المخصص بالمتصل والمخصص بالمنفصل، فالاستعمال في الأوّل حقيقيٌ وفي الثاني مجازيٌ.

٤. التفصيل بعكس القول السابق، ففي الأوّل مجاز وفي الثاني حقيقة.

(١) راجع لمعرفة المعالم: ص ١١٣، القوانين: ج ٢، ص ٤٨.

والصحيحُ هو القول الثاني أي أنّ الاستعمال حقيقيّ مطلقاً.

والدليل على أنّ الاستعمال هو استعمال حقيقيّ مطلقاً هو:

أنّ المجازيّة المتوهّمة إمّا أن تكون في استعمال نفس أداة العموم وإمّا أن تكون في استعمال مدخول الاداة، وليس هناك لفظ ثالث.

فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وكان هناك مخصّص موجود مع هذا العامّ، وأريد من هذا العامّ ما عدا الخاصّ، فإذا كان الاستعمال مجازيّاً، فالمجازيّة إمّا في لفظ «كلّ» وإمّا في لفظ «عالم».

والمخصّص تارة يكون متّصلاً وأخرى يكون منفصلاً.

أمّا إذا كان المخصّص متّصلاً نحو: «أكرم كلّ عالم إلاّ الفسّاق».

فبالنسبة لأداة العموم «كلّ» لا مجازيّة فيها، لأنّها لم تُستعمل إلاّ في معناها الذي وُضعت له وهو الشمول لجميع أفراد المدخول، غايته:

أنّ المدخول تارة يُعبّر عنه بلفظ واحد مثل «كلّ عالم».

وأخرى يُعبّر عنه بأكثر من لفظ مثل «كلّ عالم عادل».

فالمدخول تارة تكون دائرته وسيعة مثل «عالم» فيكون المراد الشمول لكلّ أفراد العالم بما له من السّعة، وأخرى تكون دائرته ضيّقة مثل «العالم العادل الفقيه» فيكون المراد الشمول لكلّ أفراد العالم العادل الفقيه، فالعموم والشمول محفوظ في الحالتين، فلا مجازيّة في أداة العموم.

والحاصل: أنّ لفظ «كلّ» موضوع لعموم أفراد المدخول بما له من



خصوصيّاتٍ لاحقةٍ له - كما عرفت ذلك سابقاً^(١) -، فقد تكون خصوصيّة المدخول أنّه مطلقٌ كالعالم، وقد تكون خصوصيّة أنّه مقيدٌ بقيدٍ كالعالم العادل، وهذا التقييد لا يمسّ معنى لفظ «كلّ» وهو الشمول لتمام أفراد المدخول، فلا مجازيّة فيه.

والشاهدُ على بقاء لفظ «كلّ» على معناه - وهو الشمول لتمام أفراد المدخول - ولو كان المدخول مقيداً هو عدمُ صحّة وقوع لفظ «بعض» مكانه، فلا يصحّ أن تقول: «أكرم بعض العلماء إلّا الفسّاق»، بدلاً عن: «أكرم كلّ عالم إلّا الفسّاق»، فإنّه لا يستقيم هذا المعنى.

والمنبّه على عدم استقامته عدمُ صحّة الاستثناء، فإنّ الاستثناء في «أكرم كلّ عالم إلّا الفسّاق» صحيح ولا غبار عليه، إلّا أنّ الاستثناء في «أكرم بعض العلماء إلّا الفسّاق» ليس صحيحاً وغيرُ مستقيم، ونحن لا نريد القول بأنّ هذا الاستثناء غير صحيح في نفسه، وإنّما هو غير صحيح بحسب مراد المتكلّم وتحديدِه لموضوع الحكم بوجوب الإكرام، فإنّ المتكلّم يريد بيان وجوب إكرام جميع العلماء العدول وهذا المعنى لا يؤدّيه قوله: «أكرم بعض العلماء إلّا الفسّاق» كما لا يؤدّيه قوله: «أكرم بعض العلماء العدول».

والنتيجة: أنّ لفظ «كلّ» وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص

(١) في الفصل الأوّل عند الكلام حول لفظ «كلّ» في ضمن ألفاظ العموم، حيث قال المصنّف رحمه الله:

«وأنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيّات اللاحقة لمدخولها».

بالمُتَّصِل لم تُستعمل إلّا في معناها، وهو الشمول، فلا مجازيّة فيها أصلاً.

وأما بالنسبة لمدخول الأداة فلا مجازيّة فيه أيضاً.

بيان ذلك: أنّ منشأ توهم المجازيّة في المدخول هو دعوى أنّ الطباع وكلّ أسماء الأجناس مثل «عالم» موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة ومطلقة، على نحو يكون العموم والإرسال جزءاً من المعنى الموضوع له، وعليه فإذا استُعمل اسم الجنس مثل «عالم» عامّاً وغير مقيّد كان استعماله على نحو الحقيقة، وإذا استُعمل مقيّداً كان مستعملاً على نحو المجاز، ففي المقام إذا قلت: «أكرم كلّ عالم إلّا الفسّاق» كان الاستعمال مجازيّاً، هذا هو منشأ توهم المجازيّة.

وقد أجاب المصنّف رحمه الله عن هذا التوهم بشكل إجماليّ وسيأتي تفصيله في مبحث الإطلاق^(١) - بإذن الله تعالى -، وحاصله:

أنّ هذه الدعوى بُنيت على أساس فاسد وهو دعوى أخذ قيد الإرسال والإطلاق في معاني أسماء الأجناس، فإنّه مبنى قديم أكل الزمان عليه وشرب، والصّحيح أنّ أسماء الأجناس موضوعة للماهيّات بما هي ومن دون قيد، حتى قيد الإطلاق والإرسال، فمدلول اسم الجنس هو الطبيعة المهملة والمجرّدة عن كلّ خصوصيّة، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعض أفرادها، فلفظ «عالم» - مثلاً - موضوع لـ «ذاتٍ ثبت لها العلم»، دون أخذ آية خصوصيّة فيه.

(١) راجع المسألة الرابعة من مسائل باب المطلق والمقيّد ص ٢٢٧ من المتن.



فإذا أراد المتكلّم الطبيعة بأحد هذين النحويّن -ببعض أفرادها أو بجميع أفرادها- فلا بدّ له من مؤونة بيان زائدة، ولا بدّ من دالّ آخر على ذلك غير نفس إسم الجنس.

فمثلاً لو أراد المتكلّم جميع الأفراد فلا بدّ له أن يقول -مثلاً-: «كلّ عالم»، ولو أراد البعض فلا بدّ له أن يقول -مثلاً-: «العلماء العدول» أو يقول: «بعض العلماء»، وحيثنّ لا يكون قد استعمل اسم الجنس في غير ما وُضع له، لأنّه إنّما وُضع للماهية بما هي، وقد استعمل في نفس هذا المعنى، أمّا استفادة التقييد بالعدالة فهي من دالّ آخر، وهو قيد «العدول»، فيكون المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، بمعنى تعدّد المدلولات لأجل تعدّد الألفاظ الدالّة عليها، من دون مجازيّة في لفظ من الألفاظ، فليس فيه خروج عن المعاني الموضوعة لها، وسيأتي -إن شاء الله تعالى- أنّ تقييد المطلق لا يُوجب مجازاً. هذا كلّّه في المخصّص بالمتّصل.

وأما المخصّص بالمنفصل، فلا مجازيّة فيه أيضاً، وذلك لدليلين:

١. ما تقدّم من عدم المجازيّة في موارد التخصيص بالمتّصل وأنّ الأداة مستعملة في معناها الموضوعة له، والمدخول كذلك فلا مجاز، وأمّا التقييد فلا يعني المجازيّة بل هو من باب تعدّد الدالّ والمدلول.
٢. لو تنزّلنا عن الدليل الأوّل، ولم نقل بأنّ المخصّص المنفصل مقيداً لخصوص المدخول -كما كان يُفترض ذلك في الدليل الأوّل-، بل هو تخصيص للكلام برمته لا لخصوص المدخول، بمعنى أنّه قيد للعموم نفسه

- المدلول لمجموع الأداة والمدخول-، فمع ذلك نقول إن هذا لا يستلزم المجازية أيضاً، بيانه:

أن الدلالة التصديقية - كما تقدّم - قسمان:

١. الدلالة التصديقية الأولى (الاستعمالية).

٢. الدلالة التصديقية الثانية (الجديّة).

والحقيقة والمجاز إنّما يرتبطان بمرتبة الدلالة الاستعمالية لا الدلالة الجديّة، أي أنّهما يعرضان للدلالة الاستعمالية لا للدلالة الجديّة، فإنّه لو كان المجاز من عوارض الدلالة الجديّة لما أمكن عروضة للكلام الخالي عن الدلالة الجديّة، مع أنّنا نرى إمكان أن يصدر المجاز من الهازل - مع أنّه لا دلالة جديّة له - كما لو قال الهازل: «رأيت أسداً في الحمام».

فإذا كان كذلك، فالمخصّص المنفصل حينما يأتي إنّما تختل بسببه الدلالة الجديّة لا الاستعمالية، لما قلناه مراراً من أنّ المخصّص المنفصل هو قرينة على العام، وهو كاشف ومفسّر لمراد المتكلّم وأنّه لا يريد العموم وإنّما يريد ما عدا الخاص، فهو لا يمسّ الدلالة الاستعمالية، بل الدلالة الاستعمالية على ما هي عليه، وبالتالي لا يوجب المخصّص المنفصل كون العام مستعملاً في غير ما وُضع له، بل يبقى العام مستعملاً في العموم، غايته أنّ المتكلّم لا يريد العموم على نحو الإرادة الجديّة.

بعبارة أخرى: إنّ ورود المخصّص المنفصل لا يكشف عن عدم استعمال العام في عمومه، وإنّما يكشف عن عدم كونه مراداً بالإرادة الجديّة.



والمتخصّص من جميع ما تقدّم: أنّ استعمال العام في المخصّص حقيقة لا مجاز، سواء أكان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً.

بيان العبارة:

قوله ﷺ ص ١٩٦: «الدليل: أنّ منشأ توهم القول بالمجاز أنّ أداة العموم لما كانت موضوعاً للدلالة على سعة مدخولها وعمومه لجميع أفرادها» هذا بيان لإبطال دعوى المجازيّة في أداة العموم إذا كان المخصّص متّصلاً، وأمّا إبطال دعوى المجازيّة في مدخول الأداة فقد بيّنه بقوله: «ولا معنى للقول بأنّ المجاز في نفس مدخولها، لأنّ مدخولها مثل كلمة «عالم» موضوع لنفس الطبيعة...».

ثمّ يبيّن بعد ذلك إبطال دعوى المجازيّة إذا كان المخصّص منفصلاً بقوله: «هذا الكلام كلّّه عن المخصّص بالمتّصل، وكذلك الكلام عن المخصّص بالمنفصل، لأنّا قلنا: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه...».

قول المصنّف ﷺ ص ١٩٦: «فلا يستقيم المعنى لو قلت: «أكرم بعض العلماء إلّا الفاسقين» وإلّا لما صحّ الاستثناء»، هكذا في النسخة، والصحيح أن يُقال: «وإلّا لصحّ الاستثناء»، والمعنى: أنّه لو استقام المعنى عند قولك: «أكرم بعض العلماء إلّا الفاسقين» لكان الاستثناء صحيحاً، والحال أنّ الاستثناء ليس صحيحاً بحسب مراد المتكلّم، كما بيّنا ذلك في الشرح، فتأمّل تعرف.

ثمّ إنّ قوله ﷺ: «كما لا يستقيم لو قلت: «أكرم بعض العلماء العدول»»

تنظير لقوله: «فلا يستقيم المعنى لو قلت: «أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين»». قوله ﷺ ص ١٩٧: «موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي»، أي أن اسماء الأجناس موضوعة للطبيعة المهملّة المعرّاة عن كل خصوصيّة حتى خصوصيّة الإطلاق.

وكان الصحيح أن يقول: «الطبيعة من حيث هي هي»، لأن «حيث» ملازمة للإضافة إلى الجُمْل لا إلى المفرد، فلا بدّ من تكرار لفظ «هي» ليكون الأوّل مبتدأ والثاني خبراً، فيكون ما بعدها جملةً.

قوله ﷺ ص ١٩٧: «لأنّا قلنا: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاصّ قرينةً منفصلةً...» هذا هو الدليل الأوّل لعدم المجازيّة في المخصّص بالمنفصل، وأمّا الدليل الثاني فقد بيّنه بقوله: «ولو فرض أنّ المخصّص المنفصل ليس مقيّداً لدخول أداة العموم».

حجية العام المخصّص في الباقي

إذا كان لنا عامّ وخاصّ، مثل: «أكرم كلّ عالم» و «لا تُكرم العالم الفاسق»، فما بقي من العامّ بعد التخصيص قد يكون له حصّتان:

١. حصّة متيقّنة ومعلوم دخولها تحت العامّ، ولا نشكّ في حجية العامّ فيها، كالعالم العادل المؤمن الفقيه الهاشميّ -في المثال السابق-، فهو القدر المتيقّن من موضوع وجوب الإكرام، فلا نحتمل أنّ المولى لا يريد إكرام هذا الفرد، وإلاّ كان هذا الكلام لغواً لا مجال لصدوره من الحكيم، فلا ريب في حجية العامّ في هذه الحصّة.

٢. حصّة مشكوك دخولها تحت العامّ، ولا نجزم بنظر العامّ إليها، كالعالم المخالف -في المثال-، فإنّنا لا نقطع بأنّ وجوب إكرام العلماء شامل له، بل نحتمل أن لا يشمل.

وهذه الحصّة -الثانية- هي محلّ بحثنا في هذا الفصل، والسؤال عنها هو:

هل يمكن أن نتمسّك بالعامّ لإثبات حكمه لهذا الفرد المشكوك -العالم المخالف في المثال-، أو لا يمكن فلا يكون العامّ حجّة في هذا الفرد المشكوك؟

بعبارة أخرى: هل إنَّ العامَّ حجةٌ في تمام الباقي بعد التخصيص، أو إنَّه ليس حجةٌ في تمام الباقي، وإنَّما يكون حجةٌ في خصوص القدر المتيقن منه؟ مثال ذلك: ما لو قال المولى: «كلُّ ماء طاهر»، ثمَّ ذكر مخصَّصاً -متصلاً أو منفصلاً- استثنى به الماء المتغيَّر بالنجاسة وحكم بنجاسته، ثمَّ احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيَّر، فهل يمكن أن نتمسَّك بالعامَّ لطرد هذا الاحتمال وإثبات حكم العامَّ لهذا الفرد المشكوك، أو لا يمكن؟ وينبغي الالتفات إلى أنَّنا حينما نحتمل استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيَّر، إنَّما نحتمله للشكِّ في وجود مخصَّص آخر غير الذي استثنى الماء المتغيَّر بالنجاسة، وإلاَّ فلا مبررٌ للشكِّ في بقاء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيَّر تحت حجية العامَّ.

ومنه يظهر: أنَّ فرض المسألة ما لو كان لنا عامٌّ ثمَّ خُصَّص هذا العامُّ فبقي تحته بعض المصاديق وهي ما عدا الخاصَّ، ثمَّ شككنا في وجود مخصَّص آخر يستثني بعض ما بقي تحت العامَّ بعد التخصيص بالأوَّل. إذا عرفت ذلك نقول: اختلف في المسألة على أقوال^(١):

١. العامَّ حجةٌ في الفرد المشكوك مطلقاً.
٢. العامَّ ليس حجةٌ فيه، بل لابدَّ من الرجوع في حكم الفرد المشكوك إلى دليل آخر غير العامَّ، وإلاَّ فالأصول العملية.
٣. التفصيل بين المخصَّص بالمتَّصل فيكون حجةٌ في الباقي، وبين

(١) راجع المعالم: ص ١١٦، والقوانين: ج ٢، ص ٥٩.



المخصّص بالمنفصل فلا يكون حجة.

٤. التفصيل بعكس التفصيل السابق.

والصحيح في المسألة هو أنّ العامّ حجة في تمام الباقي مطلقاً.

لما أشرنا إليه في الفصل السابق من أنّ النزاع في هذه المسألة مُبتنٍ على نتيجة البحث في المسألة السابقة، وهي أنّ استعمال العامّ في المخصّص مجاز أو لا؟ فمن قال بالمجازيّة يكون بذلك قد تمّت عنده المقدّمة الأولى من مقدّمتي عدم الحجّية المذكورتين في المسألة السابقة.

ويبقى عليه تحقيقُ الحقّ في المقدّمة الثانية وهي أنّ هذا المجاز له مراتب متعدّدة، ولا معيّن لأحدها، فيكون العامّ بعد تخصيصه مجملاً فلا يمكن التمسك به في الفرد المشكوك.

لكن هناك محاولات للتخلّص من الإجمال وللخدشة في المقدّمة الثانية ليُمكن بذلك التمسك بالعامّ في الفرد المشكوك، فإنّ تمّت هذه المحاولات -ولو بعضاً- أمكن التمسك بالعامّ، وإن لم تتم هذه المحاولات لم يمكن التمسك بالعامّ.

وعليه: فمجرد القول بالمجازيّة لا يكفي في عدم إمكان التمسك بالعامّ. ومن هذه المحاولات أنّ تمام الباقي هو أقرب المجازات، لأنّ تمام الباقي -في المثال السابق- تسعون عالماً، وهو ليس المجاز الوحيد بل الثمانون مجاز، والسبعون مجاز، وهكذا، فالمجاز مراتب متعدّدة، ومن الواضح أنّ تمام الباقي -التسعون- هو أقرب إلى الحقيقة -المائة- ممّا عداه من سائر مراتب المجاز

الأخرى، وإذا تعذّر الحمل على الحقيقة تعيّن الحمل على أقرب المجازات، فلا بدّ من الحمل على أقرب المجازات وهو تمام الباقي.

وقد أُجيب عن هذه المحاولة بفسادها وعدم تماميّتها، وذلك لأنّ الأقربيّة التي تُعيّن الحمل على الأقرب ليست هي الأقربيّة الكميّة، بل هي الأقربيّة الذهنيّة، بمعنى أن يكون المعنى المجازيّ هو أقرب المعاني المجازيّة إلى الذهن بالإضافة إلى المعنى الحقيقيّ، أي الأقربيّة الناشئة من أنس الذهن به بسبب كثرة استعمال اللفظ في هذا المجاز، كما في استعمال لفظ «أسد» في الرجل الشجاع وفي أبخر الفم مجازاً، فإنّه من الواضح أنّ المجاز الأوّل أقرب من الثاني، لأنّس الذهن به الناشئ من كثرة استعمال اللفظ فيه.

ومن الواضح أنّ هذه الأقربيّة مفقودة في المقام، وإن كانت الأقربيّة الكميّة متحقّقة لكنّها ليست نافعة في باب دلالة الألفاظ على المعاني.

ومن المحاولات ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته في تقريراته^(١)، ولا داعي للإطالة بذكرها بعدما كان القول بالمجازيّة باطلاً كما عرفت في الفصل السابق.

وعلى كلّ حال فمَن صحّت عنده واحدة من هذه المحاولات، قال بإمكان التمسك بالعامّ في تمام الباقي في المقام.

ومَن لم تصحّ عنده واحدة منها بأنّ أشتكل فيها، قال بالإجمال وبالتالي

(١) قال في مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣٢: «والأولى أن يُجاب -بعد تسليم مجازيّة الباقي- بأنّ دلالة العامّ على كلّ فردٍ من أفرادهِ غيرُ منوطة بدلالته على فردٍ آخر من أفرادهِ ولو كانت دلالة مجازيّة...».



عدم إمكان التمسك بالعام في المقام.

فالنّتيجة أن ليس كلّ مَنْ قال بالمجازيّة قال بعدم إمكان التمسك بالعام في المقام، بل قد يقول به وقد لا يقول به. هذا كلّه على القول بالمجازيّة.

وأما نحن فبعد أن قلنا بأنّ استعمال العام المخصّص حقيقة ففي راحة من أمرنا، فلا مجال عندنا للقول بعدم إمكان التمسك بالعام في المقام، بل نقول بحجّيته فيه بضرر قاطع، لأنّنا قلنا: إنّ أداة العموم باقية على معناها الموضوعية له من العموم والشمول، فإذا أُخرج من مدخلها بعض الأفراد بالتخصيص فلا تزال دلالتها على العموم باقية، وإنّما تضيّقت دائرة المدخول، فحكم العام المخصّص حكم غير المخصّص في ظهوره في الشمول.

ومن هنا ينقدح: فساد توهم أنّ كلّ مَنْ قال بالمجازيّة قال بعدم الحجّية، فإنّ الشيخ الأنصاريّ رحمته الله من القائلين بالمجازيّة لكنّه يقول بالحجّية، وفي الحقيقة إنّ حجّية العام في الباقي أمرٌ لا خلاف عليه بين أصحابنا^(١) ولا مجال للتفوّه بعدمه، كما أنّ السيرة العملية لعلمائنا رحمهم الله قائمة على التمسك بالعام في تمام الباقي، وإنّما الخلاف من المخالفين^(٢) فالغرض من تحقيق المسألة هو

(١) قال في المعالم، ص ١١٦: «ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً».

(٢) قال في القوانين: ج ٢ ص ٥٩: «وأما المخصّص بمبيّن فالعروف من مذهب أصحابنا الحجّية في الباقي مطلقاً ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك، واختلف العامة فمنهم مَنْ قال بعدم الحجّية مطلقاً ومنهم مَنْ خصّ الحجّية بما لو كان المخصّص متصلاً ومنهم مَنْ قال بحجّيته في أقلّ الجمع ومنهم مَنْ قال بالحجّية فيما لو كان العامّ مُنبئاً عن الباقي قبل التخصيص...».

الردّ عليهم.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٩٧: «ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير»، يشير بذلك إلى ما ذكرناه من أنّ الشكّ في خروج بعض الأفراد لابدّ أن ينشأ من احتمال وجود مخصّص آخر، فقوله «احتملنا استثناء» يدلّ على احتمال وجود مخصّص آخر يستثني الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، ومن هنا سيعبر عن موضوع هذا البحث في صدر الفصل القادم بقوله ص ١٩٩: «وإنّما الشكّ في تخصيص غيره ممّا علّم خروجه عن الخاصّ».

قوله رحمه الله ص ١٩٩: «وعلى أيّ حال»، القول بالحقيقة يعني القول بحجّة العامّ في تمام الباقي ولا عكس، أي مع القول بالمجازيّة لابدّ من بحث المقدّمة الثانية فقد تتمّ وقد لا تتمّ، أي قد نقول بالحجّة وقد لا نقول بها، ومن هنا قال المصنّف رحمه الله ص ١٩٨: «ومن قال بالمجاز يستشكل»، ولا يجزم لأنّ له مقدّمة ثانية لابدّ له من تحقيقها.

هل يسري إجمالُ المخصّص إلى العامّ؟

كان البحث السابق في حجّة العامّ في الباقي بعد التخصيص، وكنا نبحث هناك عمّا لو كان المخصّص بيّناً واضحاً لا إبهام ولا إجمال فيه لا من حيث المصداق ولا من حيث المفهوم، مثل قول: «كلّ ماء طاهر» ثمّ قول: «الماء المتغيّر بالنجاسة نجس»، ومفهوم «المتغيّر» معلوم وواضح وهو ما تغيّر أحد أوصافه الثلاثة، كما أنّ مصاديقه الخارجيّة معلومة ومشخّصة، ونحن إنّما نشكّ في شمول العامّ لبعض الأفراد لاحتمال وجود مخصّص آخر أخرج هذا البعض من حكمه، فنسأل هل يكون العامّ حجّة في الأفراد المشكوكة أو لا؟ هذا ما كنّا نبحث عنه في الفصل السابق، وأجبنا هناك عن هذا السؤال بالإيجاب وقلنا إنّ العامّ المخصّص حجّة في تمام الباقي.

وأما في هذا الفصل فنبحث عمّا لو كان المخصّص مجملاً، بأن يكون هناك عامّ ويكون هناك خاصّ، ولكنّ هذا الخاصّ يكون مجملاً يشوبه الإبهام وليس بيّناً واضحاً كما كان في الفصل السابق.

فإذا شككنا في بعض الأفراد، فهل يكون العامّ حجّة في هذه الأفراد



المشكوكه، أو إن إجمال الخاص يسري إلى العام فيكون مجملاً فلا يكون حجة في الفرد المشكوك؟

ونلاحظ أن منشأ الشك في هذا البحث يختلف عنه في البحث السابق، فهناك كان منشأ الشك هو احتمال وجود مخصّص آخر غير ما هو موجود، بينما هنا يكون منشأ الشك إجمال الخاص وعدم وضوحه.

ومنه تتضح ثمرة البحث في هذه المسألة، وهي:

أن من قال بسريان إجمال الخاص إلى العام قال بعدم حجّة العام في الأفراد المشكوكه، ومن قال بعدم سريان إجمال الخاص إلى العام قال بحجّة العام في الأفراد المشكوكه.

فلا بدّ من بحث سريان وعدم سريان إجمال الخاص إلى العام، وهل إن العام يكون مبهماً وغير بيّن كما هو الخاص أو إن العام على ما هو عليه ولا يسري إجمال الخاص إليه؟

ثم إن إجمال الخاص يُتصوّر على نحوين:

١. فتارة يكون الإجمال ناتجاً عن عدم وضوح مفهوم الخاص، بأن يكون نفس المفهوم مُردّداً بين أكثر من معنى، ولا يُعلم المراد منه، والشبهة التي تكون من هذا النوع تُسمّى «شبهةً مفهوميّة»، كما لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم قال: «لا تُكرم العالم الفاسق» وشككنا في معنى «الفاسق» البوارد في الدليل المخصّص، وهل المراد منه مطلق مرتكب الذنب أو المراد منه خصوص مرتكب الكبيرة، فالشبهة والحيرة نشأت من الشك في مفهوم الخاص -ومن



هنا سُمِّيت مفهوميّة-، فإنّ الخاصّ له فرد متيقّن وهو مرتكب الكبيرة فهو مشمول لمفهوم الفاسق يقيناً، وفرد مشكوك وهو مرتكب الصغيرة، فإنّ الخاصّ إن أريد منه خصوص مرتكب الكبيرة كان هذا الفرد -مرتكب الصغيرة- خارجاً عن الخاصّ ومشمولاً لحكم العام، وإن أريد من الخاصّ مطلق مرتكب الذنب كان هذا الفرد -مرتكب الصغيرة- داخلياً في الخاصّ ولم يكن مشمولاً لحكم العام.

مثال آخر: ما لو قال المولى: «كلّ ماءٍ طاهر إلّا ما تغيّر أحد أوصافه الثلاثة»، وشكّ في أنّ المراد بالتغيّر المأخوذ في التخصيص هل هو خصوص التغيّر الحسيّ أو الأعمّ منه ومن التقديريّ، فيشكّ في أنّ العامّ حجة في ما تغيّر تغيّراً تقديريّاً أو لا؟

مثال ثالث: ما لو ورد عامّ «أكرم كلّ عالم» ثمّ جاء مخصّص «لا تكرم زيداّ النحويّ» وتردّدنا في المراد من «زيد» وهل هو زيد التميميّ، أو زيد بن أرقم، فالتردّد والشكّ في هذه الأمثلة ونحوها هو في مفهوم المخصّص.

٢. وتارةً أخرى لا يكون الإجمال ناتجاً عن عدم وضوح مفهوم الخاصّ، بل يكون مفهوم الخاصّ واضحاً بيّناً لا إجمال فيه، وإنّما يكون الإجمال ناشئاً من الشكّ في دخول فرد ما ومصادق ما في مفهوم الخاصّ البيّن، أي الشكّ في مصداقيّة هذا الفرد لهذا المفهوم بعد وضوح وبيان مفهوم الخاصّ، وهذه هي «الشبهة المصداقيّة»، فالمفهوم واضح وبيّن لا غبار عليه، لكننا نشكّ في هذا الفرد الخارجيّ وهل هو مصداق لهذا المفهوم الواضح أو لا؟



كما لو شككنا في المثال السابق - بعد اتّضح حال المفهوم وافترضنا أنّ المراد من الفاسق هو مرتكب مطلق الذنب - في أنّ زيدا ارتكب ذنباً ليكون فاسقاً أو أنّه لم يرتكب ذنباً فلا يكون فاسقاً؟
ولأجل أنّ الكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيّناً فلا بدّ من أفراد بحث مستقلّ لكلّ منهما، وهذا ما فعله المصنّف رحمه الله.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٩٩: «ونحو قولنا: «أحسن الظنَّ إلا بخالدٍ»، فهم العموم في هذا التركيب من المستثنى منه المحذوف المقدّر بـ «بكلِّ أحدٍ» وكأنّه قال: «أحسن الظنَّ بكلِّ أحدٍ إلا بخالدٍ»، والقرينةُ على هذا العموم المحذوف هي صحّة الاستثناء.

أولاً: الشبهة المفهومية

تقدّم معنى الشبهة المفهومية وأنها ناشئة من تردّد في مفهوم الخاصّ وعدم بيانه، وهذا التردّد على نحوين:

١. أن يكون التردّد بين الأقلّ والأكثر، بمعنى أن يدور مفهوم الخاصّ بين معنيين أحدهما أقلّ والآخر أكثر، كما في المثالين المتقدّمين -مثال الفاسق ومثال التغيّر الحسّي والتقديرّي-، حيث كان معنى الخاصّ فيهما يدور بين الأقلّ -وهو خصوص مرتكب الكبيرة في المثال الأوّل وخصوص التغيّر الحسّي في الثاني- وبين الأكثر -وهو مرتكب مطلق الذنب في المثال الأوّل والأعمّ من التغيّر الحسّي والتقديرّي في الثاني-.

٢. أن يكون التردّد بين المتباينين، بمعنى أن يدور مفهوم الخاصّ بين معنيين أحدهما يباين الآخر، كما في المثال الثالث المتقدّم حيث كان معنى الخاصّ فيه يدور بين معنيين متباينين هما زيد التميمي، وزيد بن أرقم. فهنا نحوان للشبهة المفهومية، ثمّ على كلا النحويّن تارة يكون المخصّص متّصلاً وأخرى منفصلاً.

فالأقسام أربعة تختلف أحكامها -في الجملة- هي:
أولاً: ما إذا كان المخصّص متّصلاً، وكان الدوران فيه بين الأقلّ والأكثر.

ثانياً: ما إذا كان المخصّص متّصلاً، وكان الدوران فيه بين المتباينين.
والصحيح فيها سراية الإجمال من الخاصّ إلى العامّ، فلا يمكن التمسك
بالعامّ لإثبات حكمه للأفراد المشكوكة.
وقبل بيان الحقّ فيها نذكر مقدّمةً، وهي: أنّه إذا كان لنا عامّ مخصّص مثل:
«أكرم العلماء إلّا الفسّاق» وكان المخصّص مجملاً، فهنا تنقسم مصاديق العامّ
إلى ثلاث حصص:

١. الحصّة التي نعلم بشمول الخاصّ لها، وهي -في المثال- العالم الذي
ارتكب الكبيرة، ولا إشكال في حجّة الخاصّ فيها، لأنّها القدر المتيقّن منه،
فهذا العالم لا يجب إكرامه قطعاً.

٢. الحصّة التي نعلم بشمول العامّ لها، وهي -في المثال- العالم الذي لم
يرتكب ذنباً أصلاً لا صغيراً ولا كبيراً، ولا إشكال في حجّة العامّ فيها، لأنّها
القدر المتيقّن منه، فهذا العالم ممّن يجب إكرامه جزماً.

٣. الحصّة التي يُشكّ في شمول الخاصّ لها وهي -في المثال- مرتكب
الصغيرة، فإنّه على تقدير أن يكون المراد بالخاصّ خصوص مرتكب الكبيرة
لا يكون مشمولاً للخاصّ بل يبقى داخلاً تحت حكم العامّ فيجب إكرامه،
وعلى تقدير أن يكون المراد بالخاصّ الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة يكون
مشمولاً للخاصّ ويخرج عن حكم العامّ فلا يجب إكرامه، فهذه الحصّة هي
التي تكون محلاً للبحث في هذه المسألة، وهل إنّ العامّ شامل لها فيكون ججّة
فيها أو لا؟



إذا عرفت هذه المقدمة فلنعد إلى صلب موضوعنا، فنقول:

الدليل على سراية إجمال الخاص إلى العام في هذين القسمين يتّضح بعد

الالتفات إلى أمرين متقدّمين، هما:

١. أنّ المخصّص المتّصل من قبيل القرينة المتّصلة.

٢. أنّ القرينة المتّصلة تهدم أصل ظهور العام في عمومه.

وحينئذٍ نقول: إنّ العام بعد التخصيص بالمتّصل، لا ينعقد له ظهور في

العموم بل ينعقد له ظهور فيما عدا الخاصّ منه، فإذا كان الخاصّ مجملاً

وغير بيّن ويشوبه الإبهام والغموض - سواء أكان دائراً بين المتباينين أم بين

الأقلّ والأكثر -، يكون ما عدا الخاصّ مجملاً أيضاً، لأنّ المراد من «ما عدا

الخاصّ» الأفراد التي لا يشملها الخاصّ، فمع كون الخاصّ مجملاً يكون «ما

عدا الخاصّ» مجملاً كذلك، ولما كان المراد من العامّ ما عدا الخاصّ وليس له

ظهور إلّا في ذلك - باعتبار كون المخصّص متّصلاً -، وكان ما عدا الخاصّ

مجملاً، كان العامّ مجملاً فلا يجوز التمسك به في الأفراد المشكوكة.

وهذه قضية وجدائية واضحة، فمثلاً إذا كان مبلغ مائة ألف دينار مشتركاً

بين زيد وعمرو، فبطبيعة الحال تكون حصّة عمرو هي ما عدا حصّة زيد،

فإذا كانت حصّة زيد مجملاً وغير معلومة، كانت حصّة عمرو - أيضاً - مجملاً

وغير معلومة، وهذا أمر واضح.

ثالثاً: ما إذا كان المخصّص منفصلاً، وكان الدوران فيه بين الأقلّ والأكثر،

مثل قول المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم يقول: «لا تُكرم فساق العلماء».



والصّحيح في هذا القسم عدم سراية الإجمال من الخاصّ إلى العامّ، فيمكن التمسك بالعامّ في الفرد المشكوك، ففي المثال يثبت وجوب الإكرام لمرتكب الصغيرة.

والوجه في ذلك:

أنّه قد تقدّم أنّ المخصّص المنفصل لا يهدم أصل ظهور العامّ في العموم، بل يُعارض العامّ في الحجّة، بمعنى أنّ الظهور البدويّ للعامّ في عموميه يبقى ولا ينهدم بمجيء المخصّص المنفصل بل يبقى الظهور مستقراً.

نعم عند مجيء الخاصّ المنفصل يزاحم العامّ في مورده - في مورد الخاصّ - فيقدّم الخاصّ على العامّ من باب تقديم أقوى الحجّتين.^(١)

وحينئذٍ نقول: إن كان الخاصّ بيّناً واضحاً لا إجمال فيه، أخرج مورده البيّن عن حكم العامّ، وإن كان الخاصّ مجملاً وليس بواضح - كما هو محلّ الكلام -، كان الخاصّ حجّة في خصوص القدر المتيقّن دون الزائد عليه، وذلك لقاعدة أنّ كلّ دليل مجمل إنّما يؤخذ بالقدر المتيقّن منه فقط دون المشكوك، وعليه فيُعارض الخاصّ العامّ في خصوص مورده وما كان حجّة فيه - وهو القدر المتيقّن منه -، أمّا غيره فيبقى داخلاً تحت العامّ فيكون العامّ حجّة فيه بلا مُزاحم.

والنتيجة أنّ العامّ شامل بظهوره المستقرّ لجميع الحصص الثلاثة المذكورة سابقاً في المقدّمة، وهي في المثال «من لم يرتكب ذنباً، ومرتكب الكبيرة،

(١) تقدّم ما يرتبط بذلك وأنّ النكته في تقديم الخاصّ على العامّ هي القرينية لا الأقوائية،

فراجع ذيل الفصل الثاني من فصول هذا الباب.



ومرتكب الصغيرة».

وقد عارض الخاص العام في خصوص مرتكب الكبيرة، فيقدم الخاص عليه لأنه أقوى، وأما غيره فلا داعي ولا موجب لإخراجه عن عموم العام، فيكون العام حجة فيه، ومنه مرتكب الصغيرة.

بعبارة أخرى: المقتضي لحجية العام في مورد الشك موجود والمانع مفقود، والمقتضي هو ظهور العام في الشمول له، والمانع المقصود هو الخاص وهو لا يتناول مورد الشك، بل هو شامل لخصوص القدر المتيقن - وهو مرتكب الكبيرة - لأن المفروض إجمال الخاص.

رابعاً: ما لو كان المخصّص منفصلاً، وكان الدوران فيه بين المتباينين، مثل ما لو ورد عام «أكرم كل عالم» ثم جاء مخصّص «لا تكرم زيدا النحوي» وتردّدنا في المراد من «زيد» هل هو زيد التميمي، أو زيد بن أرقم؟ والحق فيه سريان الإجمال إلى العام، وبالتالي لا يمكن التمسك بالعام في مورد الشك.

وذلك لأن العام إما أن يطلب التمسك به لإثبات حكمه في أحد الفردين أو يطلب التمسك به لإثبات حكمه في كلا الفردين معاً.

أما الأول فغير صحيح، فلا يجوز التمسك بالعام في فرد واحد منهما - الفردين -، وذلك لأن إثبات حكم العام في زيد بن أرقم - مثلاً - دون زيد التميمي ترجيح بلا مرجح، إذ لو فرض جريان أصالة العموم بلحاظ أحد الفردين فهي تجري - أيضاً - بلحاظ الفرد الآخر، إذ لا فرق بينهما، فإجراؤها

في فرد دون آخر ترجيح بلا مرجّح، وهو باطل.

وأما الثاني - التمسك بالعام لإثبات حكمه في كلا الفردين - فكذلك، إذ لا يمكن جريان أصالة العموم فيهما معاً، لفرض وجود المخصّص المنفصل الذي يعني العلم الإجمالي بخروج أحدهما قطعاً، وهذا يعني العلم بكذب أصالة العموم في أحد الفردين، فإجراء أصالة العموم في طرفٍ معارضٍ بإجرائها في الطرف الآخر، فتتعارضان وتتساقطان.

فيكون الكلام نظير ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد إنائين، إذ لا يمكن إجراء أصالة الطهارة أو استصحابها في الطرفين معاً، لأنّ ذلك مخالف للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فجريان الأصالة في أحدهما معارض بجريانها في الآخر فتتساقطان، فلا بدّ من اجتنابها معاً.

فكذلك فيما نحن فيه، فلا يكون العامّ حجّة في شيء من الفردين، ولا يمكن التمسك به لإثبات حكمه في أيّ منهما، وبذلك يسري الإجمال من الخاصّ إلى العامّ.

ثمّ نبّه المصنّف رحمه الله على أنّ البيان السابق من التعارض والتساقط إنّما هو كلام ظاهريّ وبدويّ، الغرض منه التقريب فقط، والحقّ هو أنّ وجود العلم الإجمالي مانع من أصل جريان أصالة العموم في كلّ من الفردين، فلا يجري الأصل في شيء منهما أساساً، لا أنّهما يجريان في كلّ من الطرفين فيتعارضان ويتساقطان.

ثمّ قد يطرح سؤال وهو أنّه لماذا أفرد هذا القسم الرابع عن القسمين الأوّل



والثاني، مع أنّ النتيجة في الجميع واحدة، وهي سراية الإجمال من الخاصّ إلى العامّ؟

فأجاب المصنّف رحمه الله عن ذلك بوجود فرق بين هذا القسم والقسمين المذكورين، وحاصل الفرق أنّ المفروض في القسمين الأوّل والثاني كون المخصّص المجمل متّصلاً، وقد عرفت أنّ المخصّص المتّصل يهدم أصل ظهور العامّ في العموم، بينما المفروض في القسم الرابع كون المخصّص منفصلاً مردّداً بين المتباينين، وهو لا يهدم أصل الظهور وإنّما يرفع حجيّة العامّ في مورد الخاصّ، ولأجل هذا الفرق لا بدّ للقسم الرابع من بيان يختلف عن بيان سراية الإجمال إلى العامّ في القسمين الأوّل والثاني.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٠٠: «والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة»، إنّما قال «في الجملة» لأنّ الاختلاف ليس حاصلًا بين جميع الأقسام، لما عرفت من عدم الاختلاف بين القسمين الأوّل والثاني، بل الكلام فيها واحد.

قوله رحمه الله ص ٢٠١: «والفرق بينه وبين المخصّص المتّصل المجمل أنّه...»، هذا جواب السؤال الذي طرحناه عن السبب في إفراد بحث للقسم الرابع مستقلّ عن القسمين الأوّل والثاني.

قوله رحمه الله ص ٢٠١: «وإن كان الظهور البدويّ باقياً» ليس المراد بـ«البدويّ» هنا المعنى السابق المذكور في الفصل الثاني ص ١٩٥، وهو ما لم

يكن مستقراً ويكون مُراعى بانقطاع الكلام، لأنّ المفروض في المقام كون المخصّص منفصلاً، ومعه يكون الظهور مستقراً لا مُراعى، وإنّما المراد به الظهور المستقرّ، ولعلّ السرّ في تسميته بدوياً أنّ العموم هو المراد الاستعمالي لا الجديّ إلّا أنّه - قبل ورود المخصّص - يبدو وكأنّه مرادٌ جديّ.

ثانياً: الشبهة المصداقية

ما زال الكلام في إمكان التمسك بالعام مع كون المخصّص مجملاً، وهنا نسأل: هل يمكن التمسك بالعام إذا كانت الشبهة مصداقيةً أو لا يمكن؟ وقبل الإجابة على السؤال لابدّ من تحرير محلّ النزاع ببيان أمور ثلاثة، هي:

١. معنى «الشبهة المصداقية»: والمقصود بها أن يكون لنا عامّ نحو «أكرم كلّ عالم» ويكون لهذا العامّ مخصّص واضح ويبيّن من حيث المفهوم نحو «لا تكرم فساق العلماء»، وليكن المراد من «الفاسق» هو خصوص مرتكب الكبيرة، لكن نشكّ في انطباق عنوان الخاصّ على فرد بعينه كزيد العالم -مثلاً- وهل إنّه قد ارتكب كبيرة فيكون فاسقاً أو لا؟ وبالتالي نشكّ في إمكان التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه وعدم إمكانه.

هذا هو أصل البحث.

ومنه يُعلم أن ليس المراد من الشبهة المصداقية في المقام الشكّ في أصل انطباق عنوان العالم على زيد، ونسأل عن إمكان التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام له، بل المراد -كما قلنا- أنّ زيداً ممّن يُعلم انطباق عنوان العالم عليه، فهو عالمٌ جزماً، وإنّما نشكّ في صدق عنوان الفاسق عليه، وهل

إنّه مرتكب لكبيرة أو لا؟

بعبارة أخرى: ليس الكلام في الشبهة المصدّاقة للعالم، بل في الشبهة المصدّاقة للخاصّ، فإنّ الشبهة المصدّاقة للعالم لم يقل أحدٌ فيها بجواز التمسكّ بالعالم.

بيان ذلك:

أنّ جميع الأحكام الشرعيّة مثل «كلّ خمر حرام» مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة، بمعنى أنّ الحكم فيها ثابت للموضوع المحقّق الوجود وكذا المقدّر الوجود، فهي في قوّة قولك: «إذا كان هذا السائل خمرًا كان حرامًا».

فكلّ سائل يوجد خارجاً ويُفرض كونه خمرًا يلحقه الحكم ويكون حراماً، ولا نظر في القضية الشرعيّة إلى إثبات أنّ هذا السائل خمر فيدخل في الموضوع، أو ليس خمرًا فلا يدخل فيه، ومن هنا قالوا: «إنّ القضية لا تُثبت موضوعها»، وإنّما تتعرّض القضية إلى ثبوت المحمول على تقدير تحقّق الموضوع، فعند الشكّ في كون زيد -مثلاً- عالمًا لا يمكن إثبات ذلك تمسكًا بالقضية، لما ذكرناه من أنّ القضية لا تُثبت موضوعها، ومعنى ذلك عدم إمكان التمسكّ بالعالم في الشبهة المصدّاقة للعالم.

ومن هنا قلنا: إنّ محلّ الكلام في الشبهة المصدّاقة للخاصّ دون الشبهة المصدّاقة للعالم.

٢. تقدّم أنّ الشبهة المفهوميّة تنقسم إلى ما يدور بين الأقلّ والأكثر وما

يدور بين المتباينين، فهل يأتي هذا الانقسام هنا؟



والجواب: بالنفي، وذلك لأنّ المفروض في الشبهة المصداقية وضوح مفهوم الخاصّ وعدم إجماله، فلا معنى لدورانه بين الأقلّ والأكثر أو بين المتباينين، لأنّ الدوران فرع الإجمال والغموض وعدم الوضوح، وهو مفقود في المقام، والموجود -هنا- هو الشكّ في انطباق المفهوم المبيّن الواضح على المصداق كما تقدّم، فلا معنى للتقسيم الرباعيّ في الشبهة المصداقية.

٣. هل إنّ النزاع في إمكان التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية شاملٌ للمخصّص المتصل والمنفصل أو لا؟

والجواب: بالنفي أيضاً، وذلك لأنّ النزاع مختصّ بما إذا كان المخصّص منفصلاً، أمّا إذا كان المخصّص متصلاً فلا إشكال ولا خلاف^(١) في عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وذلك لأنّه في موارد التخصيص بالمتصل لا ينعقد -من أوّل الأمر- للعامّ ظهورٌ في العموم حتّى نبحت في جواز التمسك به، بل ينعقد له ظهورٌ في الخصوص، أي فيما عدا الخاصّ. وعليه: فالنزاع مختصّ بصورة كون المخصّص منفصلاً.

ومن جميع ما تقدّم يتّضح أنّ النزاع له صورة واحدة فقط وليس له صورٌ متعدّدة كما كان في الشبهة المفهومية.

(١) قال المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية ص ٢٢١: «وأما إذا كان مجعلاً بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد وتردّد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العامّ، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعامّ لو كان متصلاً به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلّا في الخصوص، كما عرفت»، وهذه العبارة منه رحمه الله ظاهرة في عدم الخلاف في موارد التخصيص بالمتصل.

كما أنّ المصنّف رحمه الله اقتصر في الاستدلال على التعرّض لحال المخصّص المنفصل ولم يتعرّض لحال المتصل لوضوحه وغناؤه عن البيان، فلاحظ.

إذا اتضح هذا نقول:

هناك مثال آخر لمحلّ الكلام لابدّ من ذكره - لأنّ له خصوصيّة ستّضح - وهو: أنّ هناك عامّاً وهو ما رُوي من قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»^(١) المُستفاد منه قاعدة الضمان، وهناك خاصّاً هو «ما دلّ على عدم ضمان يد الأمانة»^(٢) من النّصوص، المُستفاد منه نفي الضمان عن الأمين. فإذا شككنا في يد وهل هي يدُ أمانةٍ أو يدُ عاديةٍ، بأن كانت هناك يدُ متسلّطةٌ على مال الغير لكن شككنا في أنّ هذا التسلّط كان مع الإذن من المالك أو لا؟ فهل يمكن التمسك بالعامّ لإثبات وجوب الضمان فيها أو لا؟ إذا عرفت ما تقدّم:

نسأل: هل يمكن التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقة أو لا؟
نُسب إلى مشهور القدماء^(٣) القول بجواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقة، ولكن في الحقيقة هذه المسألة لم تكن معنونةً ومبحوثةً في كلماتهم بهذا الشكل الواضح، وليس لهم تصريحٌ بهذا القول، وإنما نُسب لهم هذا القول من خلال بعض الفتاوى التي قد لا تنسجم إلّا مع القول بجواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقة، مثل فتواهم بالضمان في مورد اليد المشكوكة، فالحكم بوجوب الضمان يعني تمسّكهم بالعامّ في الشبهة المصدّاقة، وهذا

(١) روى المحقّق النوري رحمه الله في المستدرک عن سمرة عن النبی ﷺ أنّه قال: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»، مستدرک الوسائل: أبواب کتاب الوديعة، الباب ١، الحديث ١٢.

(٢) روى رحمه الله في المستدرک عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «ليس على المؤمن ضمان»، مستدرک الوسائل: أبواب کتاب الوديعة، الباب ٤، الحديث ٤.

(٣) راجع نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٥١٨.



نظير ما لو أفتى الفقيه بعدم وجوب الزكاة على الكافر، فيُعلم منه أنه يلتزم بعدم تكليف الكفار بالفروع.

وقد يُستدلّ لهم بمثل ما استدلّ به للتمسك بالعام في الشبهة المفهومية فيما إذا دار المخصّص المنفصل بين الأقل والأكثر، من أن:

العام حجة في تمام مصاديقه ومنها الفرد المشكوك لانطباق عنوان العام عليه وقد خرج منه -بمقتضى التخصيص- مورد الخاص، لأنّه حجة أقوى من العام فيبقى ما عدا الخاص مشمولاً بحجية العام -ومنه الفرد المشكوك- فيكون العام حجة فيه.

بعبارة أخرى: الخاص المنفصل إنّما يزاحم حجية العام في خصوص الأفراد المعلومة الدخول في الخاص، كمن علّم فسقه، ولا يزاحمه في الأفراد المشكوكة، فيكون العام حجة فيها بلا مزاحم، نظير ما قلناه في الشبهة المفهومية.

والمصنّف رحمه الله تعالى للمتأخّرين يقول: الحقّ هو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، والكلام في بيان تحقيق المصنّف رحمه الله يقع في مباحث ثلاثة، هي:

المبحث الأول: في الدليل على ذلك

إذا ورد عام نحو: «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد عليه تخصيص نحو «لا تكرم فساق العلماء» كان الخاص مقدّماً على العام في مورد الخاص، وعليه ينقسم موضوع العام إلى حصّتين:

١. الحصة التي تلتقي مع الخاصّ وهي حصة «العلماء الفسّاق»، وما يكون حجة في هذه الحصة هو الخاصّ، لأنّه مُقدّم على العامّ كما عرفت.

٢. الحصة التي لا تلتقي مع الخاصّ وهي حصة «العلماء غير الفسّاق»، وما يكون حجة في هذه الحصة هو العامّ بلا مزاجم.

وعليه: فالعامّ بعد تخصيصه لا يكون حجة في تمام مصاديقه، وإنّما هو حجة في خصوص ما بقي بعد التخصيص وهم «العلماء غير الفسّاق»، وحينئذٍ نقول: الفرد المشكوك فسقه لا يمكن إدراجه في حجية العامّ، كما لا يمكن إدراجه في حجية الخاصّ، وذلك لعدم إحراز انطباق موضوع إحداهما عليه، فإنّ المفروض الشكّ في كونه فاسقاً، فلا يمكن إدراجه في إحدى الحجتين، فلا يصحّ أن يُقال: -كما قيل في الدليل السابق- إنّ العامّ حجة فيه بلا مزاجم!

والحاصل: أنّ هناك حجتين لا نعلم بدخول الفرد المشكوك في إحداهما، فلا بدّ فيه من التماس دليل آخر، وإلاّ فالرجوع إلى الأصل العمليّ.

إن قلت: المفروض في المخصّص المنفصل انعقاد ظهور العامّ في عمومه لكلّ «عالم» -كما في المثال-، وهذا يعني أنّ العامّ ظاهر في شموله لجميع الأفراد ومنها الفرد المشكوك، فلمَ قلتم بعدم العلم بدخول الفرد المشكوك في إحداهما، ولا يكون العامّ حجة فيه بلا مزاجم؟!

قلنا: نُسلّم أنّ العامّ -مع المخصّص المنفصل- يكون ظاهراً في الشمول لكلّ «عالم» بما فيه الفرد المشكوك، إلّا أنّ هذا الظهور ليس حجةً بعرضه



العريض لفرض أن العالم الفاسق خرج منه بالمخصّص، فيعود ظهور العام حجة في خصوص العالم غير الفاسق، ونحن لا نحرز عدم فسق الفرد المشكوك.

وبيان أوضح نقول:

لابدّ من التفرقة بين الظهور وبين الحجية، فالعام له ظهور في العموم الواسع الشامل لكلّ عالم حتّى الفاسق، إلّا أنّ الحجية شيء آخر وهي ليست ثابتة لهذا العموم الواسع بل لخصوص العالم غير الفاسق، والمهمّ هو الحجية دون الظهور، إذ الظهور بما هو ظهور - بقطع النظر عن الحجية - لا قيمة له، وبهذا نصير قد حصلنا على حجّتين:

العام وهو حجة في العالم غير الفاسق، والخاصّ وهو حجة في العالم الفاسق، وكأنّه قيل: العالم الفاسق لا يجب إكرامه، والعالم غير الفاسق يجب إكرامه، والعالم الذي يُشكّ في حاله يُشكّ في حكمه، إذ لا يُعلم دخوله تحت إحدى الحجّتين، ولا مرجّح لدخوله في إحداها، وعليه فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية، إذ لم يكن هناك دليل آخر.

المبحث الثاني: في الفرق بين الشبهتين

ويبقى على المصنّف رحمه الله أن يُجيب على سؤال قد يرد وهو: إذا لم يُجزّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فما هو الفرق بين المقام وبين القسم الثالث من أقسام الشبهة المفهومية، وهو دوران المخصّص المنفصل بين الأقلّ والأكثر، حيث حكمتكم فيه بجواز التمسك بالعام، بخلاف المقام؟!

وقبل الجواب لابدّ من بيان مقدّمة، وهي:

أنّ قوام الحجّية - كما سيأتي إن شاء الله في مباحث الحجّة - إنّما يكون بالعلم والقطع، يعني أنّ كلّ شيء إذا أُريد له أن يكون حجّة - وإن كان بنفسه مفيداً للظنّ - لا يكون كذلك إلّا بالعلم والقطع.

فمثلاً: خبر الواحد طريقٌ يفيد الظنّ في نفسه، وهو ليس بحجّة، والآيات ناهية عن العمل بالظنون^(١)، لكنّه إنّما صار حجّة باعتبار أنّ هناك دليلاً قطعياً دالّاً على حجّية خبر الواحد، وهو عبارة عن سيرة العقلاء وبعض الآيات الكريمة، مثل آية النّبأ وآية النفر - كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى -.

وعليه فقوام الحجّية بالعلم، وأمّا الظنّ بالحجّية والشكّ في الحجّية فلا ينفع في الحجّية، لذلك قالوا: «الشكّ في الحجّية يساوقُ عدم الحجّية»^(٢).

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول في الجواب:

إنّ الفرق بين المقامين هو أنّ العامّ هناك كان حجّة في تمام الأفراد والخصص ومن جملتها الأفراد المشكوكة، لأنّ المفروض كون المخصّص منفصلاً وهو لا يهدم أصل الظهور، وأمّا الخاصّ فقد أخرج خصوص مورده، وهو «مرتكب الكبيرة» - في المثال -، وأمّا الأفراد المشكوكة «مرتكب الصغيرة» فيبقى العامّ حجّة فيها بلا مزاحم.

(١) نقوله تعالى في سورة يونس / ٣٦: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، وقوله تعالى في

سورة الإسراء / ٣٦: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

(٢) ذكر ذلك المصنّف رحمه الله في الهامش إجمالاً، وسيأتي - بإذن الله تعالى - تفصيله في المبحث

السادس من مباحث مقدّمة المقصد الثالث، ص ١٨.



أما هنا فلما تقدّم من أنّ العامّ حجة في خصوص «العالم غير الفاسق»، والخاصّ حجة في مورده «العالم الفاسق»، لما قلناه من أنّ لنا حجّتين وحصّتين، والفرد المشكوك لا يمكن إدخاله تحت إحداها.

ولك أن تقول: إنّ الشكّ هناك - بالنسبة إلى ما زاد على الأقلّ - كان شكّاً في أصل التخصيص فيتمسك فيه بأصالة العموم، وأمّا في المقام الخاصّ أمرٌ مبيّن معلومٌ - وهو مرتكب الكبيرة مثلاً - غير أنّنا لا نعلم أنّ الفرد الخارجي هل هو مرتكبٌ للكبيرة كي يجري عليه حكمُ الخاصّ أو غيرُ مرتكبٍ للكبيرة كي يجري عليه حكمُ العامّ؟ فلا يكون الشكّ فيه شكّاً في أصل التخصيص كي يتمسك فيه بأصالة العموم.

وخلاصة الفرق: أنّ الأفراد المشكوكة هناك لم نكن نشكّ أنّها داخله في هذه الحجة «العامّ» أو تلك الحجة «الخاصّ»، بل كنّا نعلم أنّ العامّ حجة فيها، ونشكّ في حجية الخاصّ فيها، والشكّ في الحجية يساوق عدم الحجية، فيبقى العامّ حجة فيها بلا مزاحم، وأمّا هنا فلنا حجّتان نشكّ في دخول الفرد المشكوك في إحداها فلا يمكن لنا التمسك بالعامّ هنا.

المبحث الثالث: في صحّة النسبة إلى المشهور

وأما نسبة القول بجواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية إلى المشهور فقد عرفت أنّها مستندة إلى فتواهم بالضّمان في اليد المشكوكة، ولكن مجرد هذه الفتوى لا تصحّح نسبة هذا القول الباطل إلى المشهور، لأنّ هذه الفتوى إنّما تكون دليلاً وكاشفاً عن بنائهم على الجواز في مسألتنا فيما إذا انحصر

الدليل عليها في هذا المبنى، ولم يوجد ما يصلح أن يكون مدركاً لهذه الفتوى غير البناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وليس الأمر كذلك، لوجود وجوه أخرى يمكن أن تكون دليلاً ومدركاً لهذه الفتوى غير هذا المبنى الفاسد، وليس المقام محلاً لتفصيل هذه الوجوه، ولكن سنذكر باختصار - بإذن الله تعالى - في بيان العبارة واحداً منها.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٠٢: «ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان»، هذا شاهد لقولهم بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأنهم لم يُعنونوا هذه المسألة بشكل مستقل ولم يصرّحوا بالبناء على هذا المبنى.

قوله رحمه الله ص ٢٠٢: «وقد يُستدلُّ لهذا القول: بأنَّ انطباق عنوان العام على المصداق المردّد معلومٌ...»، هذا دليلٌ تبرّعيٌّ للمشهور، لأنهم كما ذكرنا لم يصرّحوا باختيارهم المبنى فضلاً عن ذكر الدليل عليه.

قوله رحمه الله ص ٢٠٣: «وهو نظيرٌ ما قلناه في المخصّص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقلّ والأكثر»، تقدّم إبطال هذا التنظير في المبحث الثاني من خلال إبداء الفرق بين المقامين.

قوله رحمه الله ص ٢٠٣: «ودليلنا على ذلك: أنَّ المخصّص لما كان حجةً أقوى من العام، فإنّه موجبٌ لقصر حكم العام على باقي أفرادهِ» هذا منه بيانٌ لدليله على الصّحيح في المسألة، وقد عرفت بيان الدليل ممّا ذكرناه في المبحث الأوّل. وأمّا ما ذكرناه تحت عنوان المبحث الثاني - في بيان الفرق بين الشّبهتين -



فقد بيّنه بقوله: «وهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر».

وأما المبحث الثالث وهو في الدّفاع عن المشهور وتنزيه ساحتهم عن القول بهذا المبنى الفاسد فقد أشار إليه بقوله ٢٠٤: «وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنّها يدٌ عاديةٌ أو يدٌ أمانةٌ فلا يُعلم أنّها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية...».

وحاصله: أنّ تخريج الفتوى المذكورة لا ينحصر بما ذكر، وإنّما هناك وجوه أخرى يمكن أن تكون هي المستند لما نُسب للمشهور من فتوى، ومن هذه الوجوه الاستناد إلى ما يُذكر من استصحاب جزء الموضوع المركّب، فإنّه إذا كان موضوع الحكم الشرعيّ مركّباً من جزئين أمكن إثبات أحدهما بالوجدان -وهو هنا كون هذه اليد تسلّطت على مال الغير- وإثبات الجزء الثاني -وهو هنا عدم إذن المالك- باستصحاب العدم الأزليّ، بمعنى أنّنا نستصحب عدم رضا المالك، وبضمّ الاستصحاب إلى الوجدان يلتزم الموضوع المركّب فيثبت الحكم وهو وجوب الضمان، بلا موجب لنسبة هذا المبنى الفاسد إلى المشهور.

قوله ﷺ ص ٢٠٣: «والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه، بل الخاص مشكوك أنّه يُجعل حجّة فيه أم لا»، المراد بـ«الزائد المشكوك» في الشبهة المفهومية هو التغيّر التقديريّ -في المثال السابق-، والمراد بـ«ما كان الخاص معلوم الحجية فيه» هو الأقل أي التغيّر

الحسبيّ، فيكون مقصوده ﷺ من هذه العبارة هو: أنّنا لا نشكّ في دخول التغيّر التقديريّ في التغيّر الحسبيّ، وهذا في غاية الوضوح إذ لا معنى لهذا الشكّ، وإنّما نشكّ في كون الخاصّ حجّةً في الزائد المشكوك «التغيّر التقديريّ»، وقد عرفت أنّ الشكّ في الحجية يساوقُ عدمَ الحجية، فلا يكون الخاصُّ حجّةً فيه، فيكون العامُّ حجّةً فيه بلا مزاحم.

تنبيه : في المخصّص اللَّبِّي

ذكرنا سابقاً أنّ العامّ ليس بحجّة في الشبهة المصداقيّة وذلك لوجود حجّتين، وإدخال المشكوك تحت إحداها دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، والآن نستدرك ونقول:

إنّ هذا الكلام إنّما يتمّ فيما إذا كان المخصّص لفظيّاً، وأمّا إذا كان المخصّص لُبيّاً فهناك كلام آخر.

وقبل تفصيل هذا الكلام لا بأس باستذكار المراد من المخصّص اللَّبِّي، فقد تقدّم في الفصل الثاني عند ذكر انقسام المخصّص إلى متّصل ومنفصل، وحاصل ما تقدّم:

أنّ المخصّص اللَّبِّي هو كلّ ما يساهم في تحديد مراد المتكلّم من العامّ من غير الألفاظ، كالضرورة وحكم العقل وسيرة العقلاء والإجماع وغيرها، وتقدّم -أيضاً- أنّه على نحوين:

لأنّه تارة يكون واضحاً ولا يحتاج إلى مؤونة بيان ولشدة وضوحه يكون ملتفتاً إليه بحيث يمكن للمتكلّم أن يُعوّل عليه لتحديد مراده في مقام المحاورّة ولا يحتاج معه إلى التصريح بالقرينة اللفظيّة، ونتيجة ذلك أن لا ينعقد معه ظهور في العموم فهو يكون في قوّة المخصّص المتّصل في هدم أصل

الظهور في العموم.

وتارةً أخرى لا يكون بتلك الدرجة من الوضوح - وإن كان موجوداً في الواقع - بحيث ينعقد معه ظهور للعالم في العموم، فهو بذلك يكون في قوة المخصّص المنفصل.

وعليه فالقرينة اللبّية شأنها شأن القرينة اللفظيّة في الانقسام إلى المتصلة والمنفصلة، والفارق بينهما - كما تقدّم - هو في الوضوح والاحتفاف بالكلام بدرجة يمكن للمتكلّم العرفي أن يعتمد عليها في المحاورّة في مقام بيان مراده، وفي عدم الوضوح بهذه الدرجة.

إذا اتّضح هذا نقول:

إذا وُجد عام، ووُجد له مخصّص لبّي، ثم شككنا في انطباق عنوان الخاصّ على فرد من الأفراد، فهل يكون العامّ حجّة في هذا الفرد المشكوك؟ بمعنى هل يمكن التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لبّيّاً؟ في المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأعظم رحمته الله ^(١) - وهو أوّل من طرح هذا البحث، وأوّل من تعرّض للمخصّص اللبّي في هذه المسألة، وفرّق بينه وبين المخصّص اللفظي - وهو جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لبّيّاً مطلقاً، في قبال التفصيلين المذكورين في القولين الآخرين.



وتابعه عليه جماعة ممّن تأخّر عنه، منهم المصنّف رحمه الله.

القول الثاني: للمحقّق صاحب الكفاية رحمته ^(١) وهو التفصيل بين ما إذا كان المخصّص اللّبي واضحاً إلى درجة يمكن للمتكلّم أن يتكلّم عليه في مقام بيان مراده، فيكون كالمتمّصل، كما إذا كان المخصّص حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يُعدّ عرفاً من القرائن المتّصلة المانعة من انعقاد الظهور، فلا يجوز التمسك بالعامّ في هذه الحالة.

وبين ما إذا لم يكن بتلك الدّرجة من الوضوح بل يحتاج إلى مقدّمات وبرهان، فيكون كالمنفصل في عدم مساسه بظهور العامّ في العموم، فالحكم في هذه الحالة هو جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية، لأنّ العامّ ظاهر في العموم فيكون حجّة في الفرد المشكوك بلا مزاحم.

وقبل بيان الدّليل على ذلك: نذكر بنقطة وهي:

أنّ البحث في مفردات الجزء الأوّل من هذا الكتاب - وهي المفاهيم والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد وغيرها - هو بحث عن تشخيص صغريات حجّة الظهور، فإنّ إثبات كون هذا عامّاً وذاك مطلقاً هو لأجل إثبات الظهور وبالتالي إثبات الحجّة لهذا الظهور.

وسيأتي في مباحث الحجّة أنّ عمدة الأدلّة التي يُستدلّ بها على حجّة الظهور هو سيرة العقلاء القائمة على الأخذ بالظاهر.

إذا اتّضحت هذه النقطة نقول في تقريب دليل صاحب الكفاية رحمته:

إنّه لما كان المقصود من هذه الأبحاث هو تنقيح الظهور، وكان الدليل على حجّية الظهور هو سيرة العقلاء، فاللازم تحكيم سيرة العقلاء واستنطاقها، وهل إنّها قامت على الأخذ بالعامّ في المقام أو لا؟
أو قل: هل انعقدت السيرة على حجّية العامّ في الفرد المشكوك إذا كان المخصّص لُبّاً أو لم تنعقد على ذلك؟

والمحقّق الخراساني رحمته الله يُجيب بالإيجاب فيما إذا لم يكن المخصّص اللَّبّي واضحاً بحيث لا يمكن للمتكلّم أن يعتمد عليه في بيان مراده، فإنّ العقلاء يبنون على أصالة العموم والعمل بالعامّ في الشبهات المصدّقيّة للخاصّ إذا كان المخصّص اللَّبّي غير ملتفت إليه بل هو بحاجة إلى مقدّمات، بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً أو لُبّاً ملتفتاً إليه فلا يعملون بالعامّ ولا يبنون على أصالة العموم في الشبهات المصدّقيّة للخاصّ.

فنحن إذا رجعنا إلى وجداننا وإلى سيرة العقلاء التي هي الحُكم في باب الظواهر - كما قلنا - نجد أنّ العقلاء يتمسّكون بالعامّ في الشبهات المصدّقيّة للمخصّص اللَّبّي من هذا النحو، وهذا أمر واضح لا يسع الخصم إنكاره.
والمنبّه على هذه السيرة هو ما إذا قال المولى لعبده: «أكرم كلّ جيرانِي»، واكتفى المولى بإلقاء هذا الكلام، لكنّ العبد تأمّل وفكّر ووصل إلى نتيجة وهي «أنّ المولى لا يريد إكرام من كان عدوّاً له من الجيران»، فكانت هذه النتيجة بمنزلة المخصّص المنفصل لعموم كلام المولى.

فإذا كان هناك فرد من الجيران يُشكّ في عداوته للمولى ولا يُحرز انطباق

عنوان الخاصّ عليه، فالعقلاء هنا يحكمون بوجوب إكرام هذا الجار بحيث لو اعتذر العبد لمولاه عن عدم إكرامه بدعوى احتمال عداوته لما قبل المولى عذره ولحسن من المولى معاقبته ولصحّ للمولى أن يحتجّ على العبد بأن الكلام الذي قلّته لك كان عامّاً شاملاً لكلّ الجيران.

وهذا يكشف عن أنّ العقلاء يرون حجّة العامّ في الفرد المشكوك في هذا النحو من المخصّص اللّبي.

وهذه النظرة العرفيّة العقلانيّة واضحة وتامة ولا يُمكن إغماض العين عنها، لأنّ النظرة العرفيّة هي المحكّمة في أمثال هذه المقامات.

إلى هنا يتمّ لصاحب الكفاية رحمته ما أَراده من الاستدلال على التفصيل الذي ذكره.

ولكن تقدّم منّا سابقاً أنّ المسائل الاستظهاريّة لها جهتان:

الأولى: جهة إثبات الظهور وتشخيصه أو عدم إثباته، وهذه الجهة هي التي تنفع الفقيه في الاستنباط والوصول إلى النتائج.

الثانية: الجهة الفنيّة والصنّاعيّة وهي في بيان منشأ الظهور، ويبحث فيها عن تبرير الظهور وتحليله، وهذه الجهة هي التي يهتمّ بها الأصوليّ في بحثه الصنّاعيّ.

فكلام الآخوند رحمته تامّ بلحاظ الجهة الأولى وهي الاستدلال على حجّة العامّ في المقام بسيرة العقلاء، وهذا المقدار كافٍ لاعتماد الفقيه على هذه النتيجة.

لكن يبقى سؤال يرتبط بالجهة الثانية -ومن ناحية علمية تحليلية فقط- وهو ما الفرق بين المخصّص المنفصل اللفظي وبين المخصّص اللَّبِّي غير البين، حتّى أمكن التمسك بالعام في الثاني دون الأول؟

والجواب: أنّ صاحب الكفاية رحمته لم يغفل عن هذه الجهة في دليله المذكور في الكفاية، لكنّ المصنّف رحمته لم يذكره هنا، وكان المناسب له أن يذكره فإنّه يُجيب عن السؤال الذي قد ينقّح في الأذهان، وحاصل هذا الجواب هو:

أنّ المولى في المخصّص اللفظي صدرت منه حجّتان، العام والخاصّ، وإدخال الفرد المشكوك تحت إحدى الحجّتين دون الأخرى ترجيح بلا مرجّح، فلا يجوز التمسك بالعام ويلزم الرجوع إلى الأصول العملية، وهذا بخلاف المقام فإنّ المولى لم تصدر منه إلّا حجة واحدة وهي العام، وأمّا الحجة الثانية فليست هي -في المثال- إلّا قطع العبد بأنّ هذا عدوّ للمولى فلا يريد إكرامه، وهذا القطع ليس حجة صادرة من المولى، وفي الفرد المشكوك حيث لا قطع بل هناك شكّ في أنّ هذا عدوّ فيلزم إكرامه تمسكاً بعموم العام.^(١)

بل إنّ صاحب الكفاية رحمته ترقى في رأيه وقال ما حاصله:

بأنّه يُستكشف من عموم العام للفرد المشكوك، أنّه ليس فرداً للخاصّ الذي علّم خروجه من العام، فبعد إخراج المشكوك عن حكم الخاصّ

(١) قال رحمته في الكفاية: ص ٢٢٢: «وبالجملة كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعلّه لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما، بإلقاء حجّتين هناك، تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العام، كآته لم يعمّه حكماً من رأس، وكأنّه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فإنّ الحجة الملقاة ليست إلّا واحدة».



أخرجه عن موضوعيّته ومصادقيّته له، بمعنى الإخراج الموضوعيّ بعد الإخراج الحكميّ، مثال ذلك ما ورد من عموم «لَعَنَ اللهُ بَنِي أُمَيَّةَ قَاطِبَةً»^(١) مع القطع «بعدم جواز لعن المؤمن»، فالشبهة المصادقية لهذا الخاصّ تتمثّل في مَنْ يُشكّ في إيمانه، فإذا شكّ في إيمان زيد الأمويّ -مثلاً- فحينئذٍ يمكن التمسك بالعامّ لإثبات حكمه له وهو جواز اللّعن، ثمّ بعد ذلك نقول بأنّ زيدا ليس مؤمناً أصلاً، بمقتضى قياس من الشكّل الأوّل، وهو:

زيدٌ -الفرد المشكوك- يجوزُ لعنُهُ، وهذا بمقتضى جواز التمسك بالعامّ في الفرد المشكوك.

وكلُّ من جاز لعنه ليس بمؤمنٍ، بمقتضى القطع بعدم جواز لعن المؤمن، فالنتيجة هي: زيدٌ ليس بمؤمنٍ، وهذا ما قاله المحقّق الخراسانيّ رحمته الله من خروج الفرد المشكوك عن الخاصّ موضوعاً بعد خروجه منه حكماً^(٢).^(٣)

(١). بحار الأنوار: ج ٩٨، ص ٢٩٢.

(٢). وقال رحمته الله أيضاً: «بل يمكن أن يُقال: إنّ قضية عمومهِ للمشكوك، أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهوميهِ، فيُقال في مثل «لعن الله بني أُمَيَّةَ قَاطِبَةً»: إنّ فلاناً وإن شكّ في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، وكلّ مَنْ جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنّه ليس بمؤمن».

(٣). أقول: حمل المصنّف رحمته الله -على ما يظهر من عبارته- عبارة صاحب الكفاية رحمته الله على أنّ المقصود منها هو إخراج المشكوك عن مصاديق «المؤمن» موضوعاً بعد إخرجه حكماً، فلا يكون فرداً ومصادقاً للمؤمن بعد أن لم يثبت له حكمه من عدم جواز اللّعن، والإنصاف أنّ عبارة الكفاية وإن كانت لا تخلو من ظهور في ذلك ولكن ينبغي حملها على معنى آخر، حاصله:

أنّه بعد أن بنى صاحب الكفاية رحمته الله على حجّية العامّ في الفرد المشكوك فيما إذا كان المخصّص لبيّاً، نسأل: هل يُقتصر في الفرد المشكوك على الحكم المذكور في العامّ فقط وهو جواز اللّعن، أو يُتعدّى إلى جميع الأحكام الأخرى المترتبة على غير المؤمن كعدم جواز تزويجه المؤمنة وحرمة بيعه المصحف الشريف وغيرها؟

القول الثالث: تفصيل المحقق النائيني ثبته^(١)، وقبل بيان هذا التفصيل نذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن كل حكم لابد له من عنصرين أساسيين هما:

١. موضوع يُحمل الحكم عليه، كالخمر في «الخمر حرام»، وإحراز تحقق هذا الموضوع إنَّما هو من شؤون المكلف، فهو الذي ينظر في تحقق الموضوعات لتثبت لها الأحكام.

٢. ملاك يُشرع الحكم من أجله، وهو المصلحة أو المفسدة الموجودتان في الأفعال، ففي الصلاة مصلحة دعت إلى إيجابها وفي شرب الخمر مفسدة اقتضت تحريمه، وإحراز هذا الملاك إنَّما هو مرتبط بالمولى المشرع، فهو الذي يُحرز وجود الملاك في الفعل فيوجبه أو يحرمه، تبعاً لدائرة ذلك الملاك سعة وضيقاً.

المقدمة الثانية: التخصيص له نحوان:

١. التخصيص العنوائى: وهو التخصيص الذي يتم بواسطة إخراج صنف من أصناف العام، ويُعبّر المشرع عن هذا الصنف بعنوان يجمع أفرادَه، مثل عنوان «الفساق»، وكل الأمثلة المتقدمة والكلام المتقدم كان حول هذا

وصاحب الكفاية ثبته من خلال هذا الترقى يريد أن يُبين أنه لابد من إثبات جميع أحكام غير المؤمن للفرد المشكوك، والوجه في ثبوت جميع الأحكام هو ما ذكره من قياس، فالقصد بالقياس المذكور هو إثبات جميع الأحكام بالإضافة إلى الحكم الذي ذكر في العام؛ وليس المقصود به ما ذكر من الخروج الموضوعي بعد الخروج الحكمي، وذلك لوضوح أن مجرد ثبوت جواز اللعن لا يقتضي ثبوت كون الفرد المشكوك كافراً وليس مؤمناً واقعاً.



النحو من التخصيص.

٢. التخصيص الأفرادي: وهو التخصيص الذي يُخرج الفردَ أو الأفرادَ بشكل مباشر من دون توسط عنوان لإخراجهم، مثل ما لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم إلّا هذا» وأشار إلى الفرد المراد إخراجَه، وكان هذا الفرد نحويّاً ولكنّه لم يقل: «إلّا النحويّ».

والفرق بينهما هو أنّ النحو الأوّل يوجب تقسيم العامّ إلى حصّتين، حصّة تلتقي مع الخاصّ وأخرى لا تلتقي معه، أي «عالم فاسق» و«عالم غير فاسق». بخلاف النحو الثّاني فإنّه لا يوجب تقسيم العامّ إلى حصّتين، فإنّ التخصيص لم يكن بالعنوان حتّى يكون للعامّ حصّتان بل هو حصّة واحدة فيبقى العامّ حجّةً في عمومهِ الظاهر فيه.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، نقول في بيان تفصيل الميرزا النائينيّ ^{نقطة} : إنّ المخصّص اللّبي له صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن نُحرز كونَ المخصّص اللّبي مقيّداً لموضوع الحكم واقعاً، بمعنى أنّه يكشف عن تقييد موضوع العامّ، كما لو قال المولى: «قلّد المجتهد»، ثمّ قام الإجماعُ على تقييد الموضوع بـ«العادل»، ثمّ شككنا في عدالة مجتهدٍ معيّن، وهذا هو الغالب في التخصيص.

وفي هذه الصورة لا يمكن التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وذلك لأنّه مع كون المخصّص اللّبي مقيّداً لموضوع العامّ، يكون هذا المخصّص محصّصاً للعامّ إلى حصّتين، فيكون لنا حجّتان فيعود نفس الكلام المذكور في

المخصّص اللفظي، وهو وجود حجّتين لا يُمكن أن يُدرج الفرد المشكوك تحت إحداهما.

فلا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة حينئذٍ.

الصورة الثّانية: أن نُحرز كونَ المخصّص لا يصحّ أن يكون قيداً لموضوع العام، وكونَ إحرازه مرتبطاً بالأمر لا بالكلّف، بأن كان الغرض من التخصيص بيان ملاك الحكم في العام، بحيث لو فرض عدم وجوده لأدّى ذلك إلى ارتفاع الحكم.

فمثلاً: العام هو قوله ﷺ: «لعن الله بني أميّة قاطبةً»، وهو شاملٌ للمؤمن منهم وغير المؤمن، لكنّ الدليل اللَّبي «الإجماع أو السيرة مثلاً» دالٌّ على أنّ حكم العام -وهو جواز اللّعن- إنّما كان بملاك الكفر والشقاوة، بحيث لو فرض وجود مؤمن أمويّ كان هذا الحكم غير شاملٍ له.

وفي هذه الصورة يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، فإذا شككنا في إيمان فرد من أفراد بني أميّة أمكن أن نُجري عليه حكم العام فيجوز لعنه، وذلك لأنّه من نفس العموم يُستكشف أنّه ليس بمؤمنٍ وأنّ المتكلّم «المولى» أحرز ذلك «عدم إيمانه»، لأنّ المولى من وظيفته إحرازُ الملاك، فلو لم يُحرز أنّ المشكوك شقيّ كافٍ لما ألقى الكلام عامّاً وعلى سَعته.

نعم إذا علمنا بإيمان بعض الأفراد منهم كان هذا البعض خارجاً بنفسه، ومن دون أن يتعنون العام بعنوان مقيّد له، مثله مثل ما لو أخرج المولى بنفسه بطريقة التخصيص الأفرادي.



وإنّما سَكَت عنه المولى ولم ينبّه إمّا لمصلحةٍ أو غفلةً أو جهلاً بوجود أفرادٍ فاقدةٍ للملاك، أو لتوهّم وجود الملاك في جميع الأفراد -إذا كان من الموالي العرفيين-.

الصورة الثالثة: إذا لم نُحرز أحدَ الأمرين، بل تردّد المخصّص اللّبي بين أن يكون مقيّداً للموضوع وبين أن يكون كاشفاً عن الملاك.

وفي هذه الصورة يُصار إلى تفصيل صاحب الكفاية ثبوت، ففي المخصّص اللّبي المتّصل لا يجوز التمسك بالعام، وفي المنفصل يجوز التمسك بالعام. أمّا الأول: -وهو المخصّص اللّبي المتّصل- فلا نّ المفروض فيه احتمال القرينة والتقييد -لمكان التردّد- فيكون العام قد اتّصل به وحفّ به ما يُحتمل أن يكون قرينة على التقييد، وقد تقدّم أنّ احتفاف الكلام بمحتمل القرينية يوجب إجماله، فيكون نفس العام مجملاً وهذا يعني سراية إجمال الخاص إلى العام فلا يمكن التمسك بالعام.

وأما الثاني: -وهو المخصّص اللّبي المنفصل- فلا نّ ظهور العام قبل الالتفات إلى الدليل اللّبي كان منعقداً في العموم، فهو حجة ولا يمكن رفع اليد عنه إلّا بحجة أقوى، وهكذا بعد الالتفات إلى الدليل اللّبي لفرض التردّد والشكّ في كونه مخصّصاً أو كاشفاً عن الملاك، فلا نُحرز التخصيص، وقد تقدّم أنّه مع الشكّ في التخصيص يُصار إلى أصالة العموم.

والمصنّف رحمته الله يرى أنّ الصحيح هو كلام الشيخ الأعظم ثبوت وهو جواز التمسك بالعام مطلقاً، ولكن ببيان آخر غير ما ذكر في التقريرات المنسوبة،

ولكنه ﷺ لم يُحرّر هذا البيان مخافة الإطالة غير المناسبة للمقام.

بيان العبارة:

قول المصنّف ﷺ ص ٢٠٥: «أنّ المخصّص اللَّبِّي سواء كان عقلياً ضرورياً يصحّ أن يتكل عليه المتكلّم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك...»، هذه هي الصّورة الأولى من الصّور الثلاث التي ذكرناها في بيان قول المحقّق النائيني رحمته، وأمّا الصّورة الثانية فقد بيّنها بقوله ﷺ ص ٢٠٦: «واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصّص اللَّبِّي لم يُستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً بأن كان العقل إنّما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً...»، وأمّا الصّورة الثالثة فقد أشار إليها بقوله ﷺ ص ٢٠٦: «نعم، لو تردّد الأمر بين أن يكون المخصّص كاشفاً عن الملاك أو مقيداً لعنوان العام، فإنّ التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيهاً».

ثمّ أجمل ﷺ هذه الصّور الثلاث بقوله ﷺ: «والحاصل: أنّ المخصّص إن أحرزنا أنّه كاشف عن تقييد موضوع العام...».

قوله ﷺ ص ٢٠٦: «فإنّ ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم»، يوضّحه ما جاء في تقارير المحقّق النائيني رحمته وهو: «والحاصل: أنّ الضابط الكلّي في صحّة التعويل على العام عند الشبهة المصدّاقة، هو أنّ الخارج لا يمكن ولا يصحّ أخذه قيداً لموضوع الخارج، كما في المثال حيث إنّّه لا يصحّ أن يُقال: اللهمّ العن بنى أميّة قاطبةً إلّا الحَيْر منهم أو العنوا بنى أميّة إلّا الحَيْر منهم؛ فإنّ مثل حكم اللّعن بنفسه لا يصلح أن يعمّ المؤمن، حتّى يكون خروج الحَيْر من



باب التخصيص والتنويع، بخلاف خروج الفاسق عمّن يُعتبر قضاؤه، فإنّه يصلح أن يكون قيداً، بل لا يصلح إلّا لذلك، وفي هذا القسم من المخصّص اللّبي لا يفرق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضروري، أو النظري، أو لإجماع، فإنّه في الجميع يصحّ التعويل على العامّ في الشبهات المصدّاقة، كما أنّه في القسم الأوّل -أيضاً- لا يفرق الحال فيه في أنحاء المخصّص اللّبي في عدم الصّحّة^(١).

قوله ﷺ ص ٢٠٦: «لأنّ الملاك لا يصلح لتقييد»، الوجه في عدم صلاحية الملاك للتقييد هو ما ذكرناه من أنّ الملاك شأنُ المولى، بينما الموضوع وظيفة المكلف، فإذا أمكن للملاك أن يُقيّد الموضوع انقلب الملاك من وظيفة المولى إلى وظيفة المكلف، وهو خُلف.

لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

إذا ورد العامّ في الكتاب العزيز أو السنّة الشريفة واحتملنا وجود مخصّص لهذا العامّ، فهل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن هذا المخصّص المحتمل، بحيث يمكن للفقهاء أن يُفتي على طبق هذا العامّ ولو قبل الفحص، أو لا يجوز إلّا بعد الفحص فليس بوسع الفقيه أن يعتمد عليه ويُفتي على طبقه إلّا بعد الفحص عمّا يخصّصه ويكون قرينة عليه؟

ثمّ على تقدير لزوم الفحص وعدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، ما هو مقدار الفحص اللازم، فهل يلزم الفحص الذي يُورث العلم بعدم وجود المخصّص واليأس منه، أو يكفي حصول الوثوق والاطمئنان بالعدم؟

ومنه يتّضح أنّ السؤال الثاني متفرّع عن السؤال الأوّل.

نقل البعض^(١) عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعامّ قبل الفحص واليأس من وجود المخصّص.

(١) المعالم: ص ١١٩، القوانين: ج ٢ ص ٧٢، مطارح الأنظار: ج ٢ ص ١٥٧.

وقبل بيان الصّحيح في الجواب عن السؤالين والدليل عليه، نذكر
مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العمومات الواردة في الشريعة المقدسة - في الكتاب
والسنة -:

منها ما هو باقٍ على عمومته من دون ورود المخصّص له، وهذا - في غير
الأحكام - مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١) وهو قليل ومن
غير الغالب.

ومنها - وهو القسم الغالب - العمومات التي وردت عليها مخصّصات
منفصلة مبيّنة للمراد الجدّي منها، فإنّ الشارع المقدّس ابتكر طريقة لم تكن
معهودة في المحاورات العرفيّة وجرت عادته عليها في بيان مراداته، وهي
أن يُذكر العامّ أولاً، ثم تُبيّن المخصّصات لذلك العامّ، فيعتمد في بيان
مراداته الجدّيّة على المخصّصات المنفصلة، وكثرت هذه الطريقة في الخطابات
الشرعيّة حتّى قيل: «ما من عامٍّ إلّا وقد خُصّ»، وتأخير المخصّص هذا إنّما
يكون لغرضٍ ومصلحةٍ داعية له، ولو هي مصلحة التدرّج في بيان الأحكام.
ومن هنا ورد عنهم عليه السلام الذمّ والتوبيخ لمن استفرد واستبدّ برأيه في
استنباط الأحكام الشرعيّة من ظواهر القرآن من دون الرجوع إلى روايات
أهل بيت العصمة عليهم السلام، والسّر في هذا التوبيخ واضح بعد بيان هذه المقدمة،
وهو أنّ طريقة الشارع على ذكر العامّ والمطلق والمنسوخ والاعتماد فيها بعد



على المخصّص والمقيّد المنفصلين والناسخ لبيان مراده الجدّي، وهذه الأمور كلّها لا يمكن معرفتها إلّا عن طريقهم ~~لأنّ~~ لأنّ أهل البيت أدري بالذي فيه.

المقدّمة الثانية: أنّ العمل بأيّ دليل يتوقّف على ركنين مهمّين، فلا يجوز العمل به والاعتماد عليه ما لم يتوفّر عليهما، وهما:

١. وجود المقتضي للعمل به - أي الحجية - فما لم يكن الدليل جامعاً لشروط الحجية لا يمكن العمل به، وهذا واضح.

٢. عدم وجود المنافي والمانع من العمل به، فلا يكفي مجرد تحقّق الركن الأوّل وكون الدليل واجداً - في نفسه - لشروط الحجية، بل لابدّ - أيضاً - من إحراز عدم وجود المانع من هذه الحجية، فيجوز - حينئذٍ - العمل على طبقه.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول:

الصحيح في جواب السؤال الأوّل هو عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص.

والدليل على عدم الجواز واضح بعد الالتفات إلى المقدّمتين السابقتين، فإنّ العام بمجرّده لا يمكن العمل به لاحتمال وجود مخصّص له، وقد عرفت في المقدّمة الأولى أنّ الشارع الأقدس جرت طريقته على الاعتماد على المخصّصات المنفصلة، وإيراد المخصّص متأخراً عن العام، وبذلك لا يُمكن إحراز الركن الثّاني المتقدّم في المقدّمة الثّانية، فلا يجوز العمل بالعام

قبل الفحص عن المخصّص، فلا يُمكن للعبد أن يحتجّ بمجرد اطلاعه على العام، وللمولى أن يحتجّ على العبد بوجود المخصّص.

أما إذا بذل العبد وسعه وفحص بالمقدار اللازم -وسياقي بيانه في الجواب عن السؤال الثاني- وتوصّل إلى عدم وجود المخصّص فله الأخذ بالعام والعمل على طبقه ولو كان المخصّص موجوداً في الواقع، وذلك لتمام المسوّغ للعمل به بواسطة إحراز الركن الثاني المتقدّم، وحينئذٍ ليس للمولى أن يحتجّ على العبد لو كان هناك مخصّص موجود في الواقع، لأنّه ينبغي بيانه بكيفيّة تُمكن العبد من أن يعثر عليه لو فحص عنه، ولا يكفي مجرد بيانه كيفما كان وبأية طريقة كانت، فلو بيّن المولى المخصّص بنحو بحيث لا يعثر عليه العبد مهما فحص لم يكن حجة عليه فيجوز له العمل بالعام، كما لو خصّص المولى العام وهو جالسٌ في بيته ولم يُطلع عليه أحداً!

ثم إنّ هذا البيان الذي ذكرناه لا يختصّ بالعام وإنّما يجري في كلّ ظهور، فإنّه لا يجوز الأخذ بالظهور والتعويل عليه والعمل به إلّا بعد الفحص عن المنافي والقرينة المنفصلة على الخلاف، وذلك لما ذكرناه في المقدّمة الثانية من أنّ العمل بأيّ دليل موقوف على إحراز عدم وجود المنافي والمانع من العمل به، وليست هذه القضية مختصة بالعام، فإنّ الفحص عن المنافي والقرينة المنفصلة على الخلاف إنّما هو من أجل إتمام الركن الثاني المتقدّم، فإذا فحص العيد عنها ولم يجدها تمّ له هذا الركن وجاز له العمل على طبق هذا الظهور.

ومن هنا نستنتج قاعدة -سياقي البحث عنها مفصلاً بإذنه تعالى- حاصلها:



«أن أصالة الظهور لا تكون حجةً إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة المنفصلة».

هذا كله ما يرتبط بالسؤال الأوّل، وأمّا السؤال الثاني وقد عرفت أنّه متفرّع عن الأوّل:

فبناءً على ما هو الصّحيح من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص - وهذا معنى التفرّع - ما هو مقدار هذا الفحص الواجب؟
يقول المصنّف رحمه الله في الجواب عن هذا السؤال: إنّ المقام ليس محلاً لهذا البحث، بل إنّ مباحث الحجة هي التي تتكفّل بيان هذا الأمر وتفصيله، لكن نقول هنا على وجه الإجمال:

إنّ مقدار الفحص اللازم هو أن يبحث الفقيه في المواطن التي يظنّ وجود المخصّص فيها، بما يُورث له الاطمئنان بعدم وجود المخصّص، ولا يُعتبر البحث إلى حين حصول القطع والجزم بعدم وجود المخصّص، وذلك لأنّ الاطمئنان حجة - أيضاً - فلا موجب للإصرار على لزوم الفحص إلى حصول العلم بعدم^(١).

ثمّ يذكر المصنّف رحمه الله تكميلاً إثباتياً يرتبط بالسؤال الثاني فيقول: إنّ علمائنا عليهم السلام في العصور المتأخّرة بذلوا كلّ ما في وسعهم من أجل جمع الروايات وتصنيفها وتبويبها في معاجم الحديث بشكل يسهّل كثيراً على الباحث، ومن هنا بات من السهل على الفقيه البحث عن القرائن المنفصلة والمخصّصات، فإن لم

(١) كما حُكي ذلك عن القاضي الباقلاني، راجع القوانين: ج ٢ ص ٧٢.

يجدها في بابها، حصل له الاطمئنان - عادةً - إن لم يكن القطع بعدم وجودها.
وعليه فالنتيجة الأخيرة للبحث:

هي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، أمّا مقدار
الفحص اللازم فهو إلى حصول الاطمئنان بعدم وجود المخصّص، ولا يُعتبر
تحقق القطع بعدم.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٠٩: «لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه،
فإنه يكون ظهوراً بدوياً»، ليس المقصود بـ«الدوي» في المقام الظهور غير
المستقرّ المُراعى بانقطاع الكلام، لأنّ المفروض انقطاع الكلام وعدم وجود
المخصّص المتّصل، بل المقصود به ما يبدو أنّه هو المراد الجدّي الواقعي
للمتكلم وإن كان في الحقيقة ليس مراداً جدّياً، بمعنى أنّه المراد الجدّي بدوياً،
فكونه مراداً جدّياً موقوفٌ على الفحص وعدم وجود المخصّص، فالجدية فيه
ليست ناجزة وإنما هي موقوفة على ما ذكرناه.

تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

موضوع هذه المسألة هو ما إذا ورد في الكلام عام وقد ثبت له حكم معين، وفُرض وجود ضمير يعود إلى العام لكننا علمنا من قرينة خارجية أنّ المراد من الضمير بعض أفراد العام لا جميعها، فهل يُحكم على العام في المقام بأنّه يُراد منه البعض، أو يبقى على عمومه؟

بعبارة أخرى: هل يلزم من عود الضمير على بعض أفراد العام، كون حكم العام خاصاً ببعض أفراده، كحكم الضمير؟
وبكلمة: هل إنّ العلم بإرادة البعض من الضمير يعني تخصيص العام من أول الأمر؟

والمثال الشرعيّ لهذه المسألة قوله تعالى:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(١).
فإنّ هذه الآية الشريفة حكمت في الصدر على المطلقات بلزوم التربص

والاعتداد -أي ترك الزواج- بمقدار ثلاثة قروء، ثم ذكرت بعد ذلك أن بعولة المطلقات -ونحن نعلم أن المراد منها خصوص الرجعيّات- لهم حق الرجوع لمنّ في أثناء العدة.

فالبحث المذكور آتٍ في الآية الكريمة لأنّ كلمة «المطلقات» عامّة، والحكم الثابت له هو لزوم الاعتداد لفترة ثلاثة قروء، ثمّ بعد ذلك ورد الضمير «هنّ» ونحن نعلم من دليل خارج أنّ المقصود بعولة المطلقات الرجعيّات بالخصوص، فإنّهم هم الذين لهم حقّ الرجوع إليهنّ، دون بعولة المطلقات البائئات، وحينئذٍ نسأل:

هل إنّ تخصيص الحكم الثّاني يعني أنّ المراد من العامّ -المطلقات- هو خصوص الرجعيّات، فيكون الحكم بلزوم الاعتداد مقيداً وخاصّاً بالرجعيّات، أو لا يعني ذلك بل يبقى العامّ على عمومته، وأنّ الحكم بلزوم الاعتداد شامل لكلّ مطلقة سواء أكانت رجعية أم بائنة؟

وفي الحقيقة أنّ مثل هذا الكلام يدور الأمر فيه بين مخالفتين للظاهر:

١. أن يُراد من العامّ بعض أفراده مجازاً، فالآية الكريمة وإن ذكرت «المطلقات» إلّا أنّها أرادت بعض المطلقات -أي خصوص الرجعيّات-، وهذا مخالف للظاهر، فإنّ الذي يظهر من العامّ إرادة العموم.

٢. أن يبقى العامّ على عمومته، لكن نرفع اليد عن لابيّة اتحاد الضمير مع مرجعه في المعنى، ونلتزم بأنّ المراد من الضمير بعض ما يُراد من المرجع وأنّ في الكلام استخداماً، والاستخدام وإن لم يكن مجازاً إلّا أنّه مخالف للظاهر،



لأنَّ الأصل أنَّ ما يُراد من الضمير عين ما يُراد من مرجعه، كما هو واضح.
والحاصل: أننا إمَّا أن نخالف ظهور العام في عمومه فيتحد الضمير مع
مرجعه، وإمَّا أن نخالف اتحاد الضمير مع مرجعه فيبقى العام على عمومه.
فأيّ المخالفتين أولى من الأخرى؟

وقبل بيان الصَّحيح في المسألة والدليل عليه لابدَّ من ذكر مقدّمات:
المقدّمة الأولى: أنَّ من شروط هذه المسألة وجود حكمين أحدهما
ثابت للعام والآخر للضمير، كما في الآية الكريمة، فلزوم التربّص ثابت
للمطلّقات، وجواز الرجوع ثابت للضمير، أمَّا إذا كان الحكم واحداً فلا
مجال لهذا البحث كما لو قيل: «المطلّقات بعولتهنَّ أحقُّ بردهنَّ» فإنّه ليس
هناك احتمالان بل لابدَّ من تخصيص العام، وأنَّ المراد بالمطلّقات خصوص
الرجعيّات.

فالمهمّ إذن وجود حكمين، سواء أكانا في كلام واحد كما في قولنا: «أكرم
شيعة أمير المؤمنين عليه السلام وصلّ خلفهم»، فإنَّ «الضمير» يرجع إلى خصوص
العدول من الشيعة، أم كانا في كلامين كما في الآية الكريمة، حيث ورد فيها
العام أولاً وهو: «والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنَّ ثلاثة قروء»، ثمّ قالت: «ولا
يحلُّ لهنَّ أن يكتنن ما خلق الله في أرحامهنَّ إن كنَّ يؤمنن بالله واليوم الآخر»،
ثمّ بعد ذلك ورد الحكم على الضمير في كلام منفصل عن حكم العام،
فقالت: «وبعولتهنَّ أحقُّ بردهنَّ».

المقدّمة الثانية: هناك من الكلمات ما تكون قرينيتها مسلّمة وواضحة

في الكلام مثل ما لو قلنا: «رأيتُ أسداً في بدرٍ»، فإنَّ قولنا: «في بدرٍ» قرينة واضحة دالة على أنَّ المراد من الأسد هو أمير المؤمنين عليه السلام، لكن هناك من الكلمات الأخرى ما لا تكون قرينيتها مسلّمة وواضحة لكنّها صالحة لأن تكون قرينة، وهي ما يعبر عنها بـ«ما يصلح للقرينة».

ومثل هذه الكلمات هادمة لظهور الكلام فلا تُبقي للكلام ظهوراً في المعنى، بل هي موجبة لإجمال الكلام.

المقدمة الثالثة: تقدّم في بعض المقدمات المذكورة في مدخل الكتاب أنَّ الشكّ على نحوين، هما «الشكّ في المراد» و«الشكّ في نحو الاستعمال»، وهل هو حقيقة أو مجاز»، وتقدّم -أيضاً- أنَّ الأصول اللفظية إنّما تجري في النحو الأوّل من الشكّ لا في النحو الثاني منه، مثل ما لو قيل: «جئني بأسد» وشكّ في مراد المتكلّم وهل هو المعنى الحقيقيّ أو المعنى المجازيّ؟ فإنّ أوضاع الألفاظ في المقام معروفة، فالمعنى الحقيقيّ مشخص وهكذا المعنى المجازيّ ولكنّ الشكّ في مراد المتكلّم، فحينئذٍ تجري أصالة الحقيقة لتعيّن مراد المتكلّم، وأمّا العكس وهو ما إذا علّم مراد المتكلّم وشكّ في نحو الاستعمال وهل هو حقيقة أو مجاز فلا تجري فيه الأصول اللفظية، وقد تقدّم.

إذا اتّضحت هذه المقدمات نقول: اختلف في هذه المسألة على أقوال ثلاثة^(١):

١. أصالة العموم هي المقدمة، فنلتزم بالمخالفة الثانية وأنّ في الكلام

(١) راجع المعالم: ص ١٣٧، القوانين: ج ٢ ص ١٣٠، مطارح الأنظار: ج ٢ ص ٢٠٥.

استخداماً.

٢. أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فنلتزم بالمخالفة الأولى وأنّ العموم ليس مراداً من العام بل يُراد منه بعض أفراده مجازاً.

٣. عدم جريان الأصليين معاً، والرجوع إلى الأصول العملية، وتوضيحه: أمّا عدم جريان أصالة العموم، فلوجود ما يصلح للقرينية وهو إرادة البعض من الضمير، فهو ممّا يصلح أن يكون قرينة على إرادة الخاص من العام مجازاً، وقد عرفت في المقدمة الثانية أنّ وجود ما يصلح للقرينية هادم لظهور الكلام، فلا يبقى للكلام قبله ظهور في العموم.

وأما أنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجري، فلأنّها من الأصول اللفظية وقد عرفت في المقدمة الثالثة أنّها إنّما تجري عند الشكّ في المراد لا عند الشكّ في كيفية الاستعمال، والمقام من النحو الثاني، فإنّ المراد الواقعيّ معلوم، حيث نعلم أنّ جواز الرجوع إنّما هو في خصوص الرجعيّات.

وإذا لم يجز كلا الأصليين فلا بدّ من المصير إلى الأصول العملية.

والمصنّف رحمه الله يقول: الحقّ هو القول الأوّل، وذلك لأنّ ما ذكر في توضيح القول الثالث مُسلم في شقّه الثاني ومردود في شقّه الأوّل، وبذلك يتّضح بطلان القولين الثاني والثالث، وتماميّة الأوّل:

أمّا ردّ الشقّ الأوّل - وهو عدم جريان أصالة العموم - فنقول فيه:

إنّ أصالة العموم جارية ومن دون مانع، أمّا أنّها جارية فلاّن المفروض هو الشكّ في المراد من «المطلّقات»، وهل هو الجميع أو خصوص الرجعيّات

منهنّ؟ فتجري أصالة العموم، لأنّه أصل لفظيّ يجري في موارد الشكّ في المراد.

وأما أنّه لا مانع منها، فلأنّ المانع المتوهمّ هو صلاحية عود الضمير للقرينية، وهو ليس بتأمّ، وذلك:

لأنّ موضوع بحثنا الذي نحن فيه هو ما لو كان لنا حكمان، كما عرفت في المقدّمة الأولى، وعليه سيكون لنا: «عامّ محكوم بحكم معيّن، ثمّ ضمير محكوم بحكم آخر».

فإذا جاء الدليل الخارجيّ - كما لو كان إجماعاً - ودلّ على أنّ الحكم الثّاني الذي كان موضوعه الضمير هو خاصّ بالرجعيّات لا عموم المطلّقات، لم يكن له مساسّ بالحكم الأوّل الثابت للعامّ ولا بموضوعه، وذلك لأنّها حكمان متغايران لموضوعين مختلفين، فإذا نظر الدليل الخارجيّ أو القرينة الخارجيّة إلى أحد الحكمين لم يلزم منه نظره إلى الحكم الآخر أيضاً، إذ لا ملازمة بين النظرين، وهذا يعني أنّ عود الضمير لا يكون صالحاً للقرينية أصلاً.

وهذا مثل ما لو قلت: «أكرم شيعة أمير المؤمنين عليه السلام وصلّ خلفهم»، وأريد من الضمير في «خلفهم» خصوص العدول، لدلالة الدليل على اشتراط عدالة إمام الجماعة، فلا يكون ذلك موجباً لتقييد الحكم الأوّل بالعدول أيضاً، فإنّ وجوب الإكرام وحرمة الإهانة عامّان لكلّ أهل المولاية والإيمان.



بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢١١: «لأنّا ننكر أن يكونَ عودُ الضميرِ إلى بعض أفراد العامّ موجباً لصرف ظهور العموم»، يعني أنّنا نسلم كبرى أنّ احتفاف الكلام بما يصلح للقريّة يوجب الإجمال، إلّا أنّنا نمنع كون المقام من صغريات هذه الكبرى.

قوله رحمه الله ص ٢١٢: «ولا يُفرّق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتّصلٍ كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية»، بيّنا ذلك في ذيل المقدّمة الأولى، فراجع.

تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

إذا وردت عمومات متعددة متعاطفة في كلام واحد، ثم جاء بعدها استثناء واحد، فهنا سؤال وهو: هل إنَّ هذا الاستثناء يرتبط بخصوص الجملة الأخيرة فيكون مخصّصاً لعمومها خاصّة، أو إنّه مرتبط بجميع الجمل ومخصّص لجميع العمومات المتقدّمة، أو هناك شيء آخر؟

والمثال الذي يُذكر لهذا البحث عادةً هو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٤) «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^(١)، فإنّه يشتمل على ثلاثة أحكام عامّة:

١. قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾.
٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾.
٣. قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

ثمّ جاء الاستثناء بعدها وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ

وَأَصْلَحُوا.

فهل إن هذا الاستثناء يعود إلى خصوص العام الأخير أو يعود إلى جميع العمومات؟

وقبل بيان الصّحيح في الجواب عن هذا السؤال، نذكر نقطتين:

١. لا يُحتمل أن يعود الاستثناء إلى خصوص الجملة الأولى أو خصوص الثانية، فإنّه من المستبعد جداً -بحسب المحاورات العرفية وقواعد اللغة العربيّة- عودُ الاستثناء إلى خصوص الجملة الأولى أو الثانية -مثلاً-، لوضوح أنّ كلّ من له أدنى اطلاع على أساليب المحاورة يجزم بعدم إرادة ذلك.

٢. أنّ عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أمر مُسلّم ولا شكّ فيه، فإنّه سواءً أعاد إلى خصوص الأخيرة أم عاد إلى جميع الجمل فلا إشكال في عوده إلى الأخيرة، لأنّه القدر المتيقّن من عود الضمير.

إذا اتّضحت هاتان النقطتان نعود إلى جواب السؤال المطروح في هذا البحث ونقول: اختلف العلماء في ذلك على أقوال^(١) منها:

١. الظاهر عود الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، فإنّه إذا ألقي مثل هكذا تركيب إلى العرف حكم بكونه استثناءً من خصوص الأخيرة، وأمّا رجوعه إلى غيرها فهو وإن كان ممكناً إلّا أنّه بحاجة إلى قرينة خاصّة.

٢. الظاهر عود الاستثناء إلى جميع الجمل، وإرجاعه إلى خصوص الأخيرة



هو الذي يكون محتاجاً إلى القرينة.

٣. ذهب صاحب الكفاية رحمته ^(١) إلى أن مثل هكذا تركيب مجمل ولا يُعلم عود الاستثناء إلى خصوص الأخيرة أو إلى جميع الجمل، فليس له ظهور - عرفاً - في أحد الاحتمالين، فكلّ من الاحتمالين قائم بلا مُعيّن، فيعود الكلام مجملاً.

نعم هذا لا يمنع من الالتزام بكون عوده إلى الجملة الأخيرة متيقناً، لما ذكرناه في النقطة الثانية من أنّه أمر مسلّم ولا شكّ فيه، والقاعدة في الدليل المجمل هي الأخذ بالمقدار المتيقّن منه، أمّا غير الأخيرة من الجمل فتبقى مجملاً، وذلك لأنّها ستكون محفوفة بما يصلح للقرينة، وهو تعقب الاستثناء لهذه الجمل المتعدّدة، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها، وحينئذٍ لا بدّ من الرجوع - بالنسبة إليها - إلى الأصول العملية.

٤. فصل المحقق النائيني رحمته ^(٢) - وتابعه على ذلك المصنّف رحمته - بين ما إذا كرّر الحكم دون الموضوع في الجمل المتعاطفة، وبين ما إذا كرّر الحكم والموضوع معاً.

فالصورة الأولى مثل قول: «أكرم العلماء، وأحسن إليهم، وأطعمهم، واقض حوائجهم، إلّا الفاسقين»، وفيها يُحكم برجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

(١) كفاية الأصول: ٢٣٥.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢ ص ٣٧٤، وقد قرّبه السبد الخوئي رحمته بتقريب جعله هو التقريب الصحيح لهذا التفصيل، فراجع كلامه رحمته.

وفي الصورة الثانية يُحكم برجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، ومثاله الآية الكريمة المذكورة، وهكذا لو قيل: «أكرم العلماء، وأحسن إلى العلماء، وأطعم العلماء، واقضِ حوائج العلماء، إلّا الفاسقين».

والدليل على ذلك:

أمّا في الصورة الأولى فحكمنا فيها بعوده إلى جميع الجمل لأنّ الموضوع إنّما ذُكر في صدر الجملة الأولى، والاستثناء هو الإخراج من الموضوع بلحاظ الحكم، ولما كان الموضوع لم يُذكر إلّا في الجملة الأولى كان اللازم الحكم بأنّ الاستثناء إنّما كان من الجملة الأولى، ثمّ لما كان كلّ تقييد يلحق المرجع لا بدّ أن يلحق -ظاهراً- الضمير الراجع إليه كان الاستثناء عائداً إلى جميع الجمل.

وأما في الصورة الثانية فحكمنا فيها بعوده إلى الجملة الأخيرة، لأنّ تكرار الموضوع والحكم في جميع الجمل يعني كون كلّ جملة تعتبر كلاماً مستأنفاً ومستقلاً، فتكون الجملة التي يعقبها الاستثناء هي التي يُراد تخصيصها به، وبذلك يكون الاستثناء قد أخذ محله وأدّى دوره المطلوب منه وانتهى الأمر، ولا مُبرّر لتخصيص الجمل الأخرى به بعد أن كانت جملاً مستقلة، فتخصيصها بالاستثناء -كالأخيرة- يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، فيُتمسك فيها بأصالة العموم.

وإلى هنا تمّ للمصنّف رحمه الله الاستدلال على ما أراده من التفصيل، وبقي عليه أن يجيب عمّا ذكره المحقق الخراساني قدس سره من احتفاف ما قبل الأخيرة من الجمل بما يصلح للقرينة، فنقول في جوابه:



إنّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لا وجه له، وذلك لأنّ المتكلّم - حسب الفرض - كرّر الموضوع، وجعل كلّ جملة كلاماً مستقلاً، ومع ذلك اكتفى بذكر استثناء واحد، وهذا الاستثناء الواحد بتخصيصه للجملة الأخيرة المتيقّنة يكون قد أخذ محلّه، فلو كان المتكلّم يريد تخصيص ما قبل الأخيرة - أيضاً - لكان عليه أن يبيّن ذلك بأن يأتي بقرينة تدلّ على إرادة تقييد الجميع، فإنّ تعقّب الاستثناء لجملة مستقلة لا يناسب إرادة تخصيص الجمل التي تسبقها، ومع الشكّ في إرادة تخصيص الجمل السابقة يكون المرجع أصالة العموم التي هي من الأصول الجارية عند الشكّ في المراد، فهي تجري في الجمل السابقة فتبقى على عمومها، وهذا يعني اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة.

وهكذا يتمّ للمصنّف رحمته الله الاستدلال على ما تبناه، وإبطال مدّعى صاحب الكفاية رحمته الله، وبعد كلّ هذا أراد المصنّف رحمته الله أن يوقع المصالحة بين الأقوال، وذلك بأن يُحمل قول مَنْ قال بعود الاستثناء إلى جميع الجمل على الصورة الأولى من كلامه، ويُحمل قول مَنْ قال بعود الاستثناء إلى خصوص الأخيرة على الصورة الثانية من كلامه، والصلح خيرٌ.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٢١٣: «والموضوع لم يُذكر إلّا في صدر الكلام فقط، فلا بدّ من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع»، لما ذكرناه من أنّ كلّ تقييد يطرأ على المرجع لا بدّ أن يطرأ على الضمير - ظاهراً وقاعدةً -، فإذا قيّد



الموضوع - المرجع - قيد ضميّره وهو الموضوع للأحكام الأخرى.
ولا عكس، فإنّ التقييد الطارئ على الضمير لا يطرأ على المرجع، ومن هنا
لم يكن - كما عرفت في الفصل السابق - عود الضمير إلى بعض حصص العام
موجباً لصرفه عن عمومه.

تخصيص العام بالمفهوم

إذا ورد كلام عام ثم جاء المتكلم بمخصّص لهذا العام، فلا بدّ - حينئذٍ - من حمل العام على الخاصّ وتقديم الخاصّ على العامّ في مورد الاجتماع، وهذا في غاية الوضوح والجلاء إذا كان المخصّص منطوقياً. وإنّما الكلام فيما إذا كان المخصّص مفهوماً، فنسأل: هل يصحّ تخصيص العامّ بالمفهوم أو لا يصحّ؟

بعبارة أخرى: هل يُقدّم الخاصّ المفهوميّ على العامّ المنطوقيّ أو لا؟ وفي الجواب عن ذلك نقول: لا بدّ من التفريق بين نحوين من المفهوم تقدّما في باب المفاهيم:

١. مفهوم الموافقة، وهو ما كان الحكم فيه موافقاً للحكم في المنطوق من حيث السلب والإيجاب، وفي هذا النحو من المفاهيم لا إشكال ولا خلاف في جواز تخصيص العامّ به، وذلك لأنّه - حينئذٍ - يكون نصّاً أو أظهر في مورده من عموم العامّ، مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾^(١)،

فإنه عامٌّ دالٌّ على تحليل غير المذكورات في الآية السابقة، وقد خُصَّص بما دلَّ على أن الزَّواج بذات العدة موجب للحرمة الأبدية، وهو يدلُّ بالأولوية على كون الزواج بذات البعل موجباً لذلك -أيضاً- فيصير هذا المفهوم مخصَّصاً لعموم الآية.

٢. مفهوم المخالفة، وهو ما كان الحكم فيه مخالفاً للحكم في المنطوق من حيث السلب والإيجاب، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) فهو عامٌّ دالٌّ على عدم اعتبار كلِّ ظنٍّ مطلقاً، وأنَّ الظنَّ لا يُعوّل عليه فهو ليس حجةً سواءً أكان شخصياً أم نوعياً، ناشئاً من الشهرة أم من خبر الثقة أم من غيرهما، ثمَّ وردت آيةٌ أخرى وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢) الدالٌّ بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر العادل وعدم لزوم التبيين والتفحص بلحاظه، وهو معنى الحجية والاعتبار، فالآية دالةٌ بمفهومها على حجية الظنِّ الحاصل من خبر العادل، فهل يجوز أن يكون مفهوم الآية الثانية مخصَّصاً لمنطوق الأولى؟ فنقول بصحة تخصيص العامِّ بالمفهوم؟

والجواب: أنه وقع الخلاف بين المحققين على أقوالٍ متعدّدة^(٣):

منها: عدم جواز تخصيص العامِّ بالمفهوم، ويكون العمل بالعامِّ متعيّناً.

(١) سورة يونس / ٣٦.

(٢) سورة الحجرات / ٦.

(٣) المعالم: ١٣٩، القوانين: ج ٢ ص ١٤٢، الفصول الغروية: ص ٢٠٦، مطارح الأنظار: ج ٢



ومنها: جواز ذلك، ويكون العمل بالخاص - في موردته - هو المتعين، كما في سائر موارد التخصيص.

ومنها: أنه لا يُقدّم أحدهما على الآخر، بل يكون الكلام مجملًا، فالمرجع هو الأصول العملية.

ومنها: ما فصل بتفصيلات متعدّدة، لا فائدة في ذكرها.

ومنشأ هذا الخلاف: هو أن اجتماع العام المنطوق بالخاص المفهومي له جهتان:

فمن جهةٍ قد يُقال: إنَّ العام المنطوق أقوى ظهوراً من الخاص المفهومي فيُقدّم عليه، وسبب الأقوائية هو أن دلالة المنطوق دلالة مطابقة بينما دلالة المفهوم دلالة التزامية - كما تقدّم -، ومن الواضح أن الدلالة المطابقة أقوى من الدلالة الالتزامية، فيكون المنطوق أقوى من المفهوم، فيُقدّم عليه.

ومن جهةٍ أخرى قد يُقال: إنَّ الخاص أظهر من العام، أو إنه نص في موردته، فيُقدّم على العام تقديم النص على غيره أو الأظهر على الظاهر كما هو أوضح من أن يخفى، فهنا جهتان:

١. من لاحظ الجهة الأولى قال بعدم جواز تخصيص العام المنطوق بالخاص المفهومي.

٢. ومن لاحظ الجهة الثانية قال بجواز تقديم الخاص المفهومي على العام المنطوق.

٣. ومن لاحظ الجهتين معاً ولم يُقدّم ولم يرجح إحداها على الأخرى قال



بالإجمال وعدم تقديم أحدهما على الآخر.

هذا هو منشأ الخلاف والنزاع، فما هو الحق فيه؟

المصنّف رحمه الله يقول: الحق في المسألة هو القول الثاني وهو جواز تخصيص العام المنطوقيّ بالخاصّ المفهوميّ، فالخاصّ مقدّم على العامّ مطلقاً سواء أكان الخاصّ منطوقياً أم مفهوماً.

والدليل: هو أنّه قد تقدّم في أوّل أبحاث العامّ، أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ من باب تقديم القرينة على ذي القرينة، فالموجب لتقديم الخاصّ على العامّ هو كون الخاصّ قرينةً وكاشفاً ومبيناً للمراد الجدّي من العامّ، ومعلوم أنّ القرينة مقدّمة على ذي القرينة.

وهذه النكته -الدّاعية إلى تقديم الخاصّ على العامّ-، موجودة في المقام، بمعنى أنّ المخصّص المفهوميّ قرينة على العامّ ويستحقّ التقدّم عليه كما كان المخصّص المنطوقيّ قرينةً على العامّ ومقدّماً عليه، فحينئذٍ لا بدّ من تقديمه على العامّ المنطوقيّ.

بعبارة أخرى: العلة التي لأجلها قدّم الخاصّ على العامّ -وهي القرينة- لا يُفرّق فيها بين أن يكون هذا الخاصّ منطوقياً أو مفهوماً، فالعرف يقدّم القرينة على ذي القرينة مطلقاً ولو كانت القرينة مفهومية، والعرف بالباب فاطرقه تسمع الجواب.

وبناءً على هذا لا بدّ من تقديم الخاصّ على العامّ، من دون نظر إلى كون الخاصّ أقوى ظهوراً من العامّ، بمعنى أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ ولو لم يكن



الخاص أقوى منه ظهوراً لفرض وجود الملاك في التقديم وهو القرينة التي عليها المدار.

نعم إذا كان العام ممّا يمتنع تخصيصه، بأن كان نصّاً في معناه، فلا يجوز التخصيص في هذه الحالة، لأنّه يكون -حيثُذ- آيياً عن التخصيص، لكن عدم الجواز هنا لأمرٍ آخر، لا لكون الخاص مفهوماً، بل لأجل عدم إمكان تخصيص العام في نفسه، ومحلّ الكلام فيما إذا أمكن التخصيص لا فيما إذا امتنع.

بل لا نقول إنّ الخاص لا يكون مخصّصاً للعام فقط، وإنّما نقول أكثر من ذلك وإنّ الأمر سينعكس تماماً ويكون العام -حيثُذ- قرينةً على المراد من الجملة صاحبة المفهوم، ويكشف عن عدم إرادة المفهوم منها، فلو فرض أنّ ما دلّ على حرمة العمل بالظنّ كان نصّاً في العموم وآيياً عن التخصيص لدلّ ذلك على عدم إرادة المفهوم من آية النبأ.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٢١٤: «فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان «مفهوماً موافقاً...»، في حالة كون المفهوم موافقاً فلا بدّ من فرضه ثاني مخصّصين، بأن يكون هناك مخصّص بالمنطوق قبله، كما هو واضح في مثاله رحمته الله ومثالنا.

قوله رحمته الله ص ٢١٥: «والحقّ أنّ المفهوم لما كان أخصّ من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تُقدّم على ذي القرينة

وتكون مفسرة لما يُراد من ذي القرينة، ولا يُعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة»، صرح المصنف رحمته الله هنا بكون النكته في تقديم الخاص على العام هي القرينية -تبعاً للمحقق النائيني رحمته الله- لا أقوائية الظهور، وهذا ما أشرنا إليه في تنبيه ذكرناه في الفصل الثاني من فصول هذا الباب ص ١٥٠، فراجع واغتنم.

قوله رحمته الله ص ٢١٦: «نعم، لو فرض أن العام كان نصّاً في العموم، فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذٍ، وهذا أمرٌ آخرٌ»، هذا منه رحمته الله تعريض بما يُستفاد من ظاهر كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) من التفصيل بين ما إذا كان العموم غير آبي عن التخصيص فيُقدّم المفهوم عليه، وبين ما إذا كان آبياً عنه فيُقدّم العموم على المفهوم، وحاصل التعريض أن هذا الكلام وإن كان مسلماً إلا أنه لا ربط له بما نحن فيه، لعدم قابلية العام لأن يُخصّص لا لعدم قدرة المفهوم على تخصيصه، فلا يكون تفصيلاً في محل الكلام.

(١) كما جاء ذلك في أجود التقريرات: ج ٢ ص ٣٨٤:

«أما الأول - أعني به ما إذا كان المفهوم أخص من العام - فالمستفاد من ظاهر كلام الشيخ العلامة الأنصاري رحمته الله التفصيل فيه بين ما إذا كان العموم (فيه) غير آبي عن التخصيص فيُقدّم المفهوم عليه، وما إذا كان آبياً عنه فيُقدّم العموم على المفهوم، ولأجل ذلك بنى رحمته الله على تقدّم عموم العلة في آية النبأ المستفاد منها المنع من اتباع غير العلم على مفهوم الآية الدال على حجية خبر العادل».

تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

إذا ورد عامّ من العمومات في الكتاب الكريم، وكان هناك خبر عن أحد الأئمة عليه السلام أخصّ منه، فهل يجوز تخصيصه به؟

بعبارة أخرى: هل يجوز تخصيص العامّ القرآنيّ بخبر الواحد أو لا يجوز؟
الصّحيح هو الجواز ولا اختلاف في ذلك إلّا ما يُنقل عن الشّيخ الطوسي ثمنه والسّيد المرتضى علم الهدى ثمنه^(١)، ولا ينبغي التردّد في ذلك. ولكن هناك إشكال قد يُذكر في المقام وهو:

أنّ الكتاب العزيز هو وحيّ من الله تبارك وتعالى لا ريب فيه ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو المعجزة الخالدة للنبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، فلا يمكن أن يُعارضه ويزاحمه خبر الواحد الذي يُحتمل فيه الكذب، ولا يُورث -في أغلب حالاته- إلّا الظنّ، والظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً!

وبكلمة: العامّ القرآنيّ قطعيّ، وخبر الواحد ظنيّ، والظنيّ لا يزاحم

(١) قال ثمنه في المعالم: ص ١٤٠: «وحكى المحقّق رحمته الله عن الشّيخ وجماعة منهم إنكاره مطلقاً، وهو مذهب السّيد (رضي الله عنه) ...».

القطعي.

ويجاب عن هذا الاشكال -أو بالأحرى «الشبهة» لآته بعد ما قلناه من عدم الخلاف في الجواز -على الأقل بين المتأخرين- لا يعدو هذا الكلام أن يكون شبهة في مقابل حقيقة واقعية- بجوابين:

الجواب الأول: وهو جواب نقضيّ ينقض فيه على هذه الشبهة بعدة أمور،

منها:

١. ما ورد عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من الروايات الكثيرة التي نجزم أنها صادرة منهم، وهي مخالفة للقرآن الكريم بنحو العموم والخصوص، فإذا كان الأئمة عليهم السلام أنفسهم خصّصوا عمومات القرآن الكريم، فلا يبقى مجال للإشكال وللسؤال عن جواز ذلك، لأنّ فعلهم حجة لا بدّ من الأخذ به.

٢. جريان سيرة العلماء (عليهم السلام) على العمل بخبر الواحد ولو كان مخصّصاً لعموم قرآنيّ، بل إنّ أغلب الأخبار المعمول بها هي مخالفة لعامّ أو مطلق قرآنيّ، ولو مثل قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً﴾^(١)، فلو لم يجز العمل بالأخبار المخالفة لعموم القرآن للزم من ذلك طرح وإلغاء أغلب الأخبار وإسقاطها عن الاعتبار، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

الجواب الثاني: الجواب الحليّ -وهو المهمّ- ونمهد له بمقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ القرآن الكريم من جهة صدوره قطعيّ، فلا شكّ من جهة صدوره أمّا من ناحية الدلالة، فليس هو قطعياً دائماً، بل تارة تكون



دلالتة قطعيةً وأخرى ظنيّةً، بل قد يكون من ناحية الدلالة مجملًا.

فإنّ القرآن الكريم نفسه نصّ على ذلك بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١)، ففيه المحكم والمتشابه، والمحكم منه ما هو نصّ لا يحتمل الخلاف، ومنه ما هو ظاهر يحتمل الخلاف، والظاهر منه ما هو عامّ، ومنه ما هو مطلق.

المقدمة الثانية: أنّ الخبر تارة يكون قطعيّ الصدور وأخرى لا يكون قطعيًّا، والأوّل مثل الخبر المتواتر الذي لا يحتمل فيه الكذب بل نقطع بصدوره عن الإمام عليه السلام.

والثاني هو خبر الواحد المجرد عن القرائن القطعية، وهذا الخبر وإن لم يكن قطعيًّا ولا يفيد إلّا الظنّ إلّا أنّه دلّ على حجّيته الدليل القطعيّ وهو سيرة العقلاء وآية النبأ وغيرهما.

إذا اتّضحت هاتان المقدمتان نقول في الجواب عن الشبهة السابقة:

إذا دار الأمر بين العامّ القرآني وبين الخبر الأخصّ، فهنا صورتان:

فتارة يكون الخبر الأخصّ قطعيًّا، فهنا لا محذور في تقديم الخبر الخاصّ على العموم القرآنيّ، لأنّ الأمر يدور بين القطعيّ الظاهر -عموم القرآن- وبين القطعيّ الأظهر أو النصّ -الخبر الخاصّ-، بل لا بدّ -حينئذٍ- من تقديم الخبر على العامّ القرآنيّ، لما عرفت من أنّ الخاصّ قرينة على العامّ مقدّمة عليه. وتارة أخرى لا يكون الخبر قطعيًّا لكنّه حجة بدليل قطعيّ، فالخبر هنا له

جهتان: جهة صدوره وهي ليست قطعية يمكن رفع اليد عنها، وجهة دلالة
وهي أظهر من دلالة العام القرآني لا يمكن رفع اليد عنها.

والعام القرآني كذلك له جهتان: جهة دلالة وهي ليست قطعية يمكن
رفع اليد عنها لأنه ظاهر، وجهة صدوره وهي قطعية لا يمكن رفع اليد
عنها.

وهكذا يتضح أنه في كل من الطرفين هناك جهة لا يمكن رفع اليد عنها
فلا تدخل طرفاً في المعارضة، وجهة يمكن التصرف فيها - دلالة العام القرآني
وصدور خبر الواحد -، فيدور الأمر في المقام بين الأخذ بدلالة العام القرآني،
وبين البناء على صدور خبر الواحد.

والأصل الجاري في الأوّل هو أصالة العموم، والأصل الجاري في الثاني
أصالة عدم كذب الراوي، فتعارض الأصلان ولا يمكن الأخذ بهما معاً،
فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، فأيهما أولى بالطرح؟

والجواب: هو أنّ الأولى بالطرح هو أصالة العموم، والسّر في ذلك:
أنّ الخبر الخاصّ صالح في نفسه لأن يكون قرينة على التصرف في العام،
ومانع من جريان أصالة العموم، لأنّه رافع لموضوعها، بخلاف العكس فإنّ
عموم القرآن لا يصلح لرفع اليد عن دليل حجّة الخبر الخاصّ، لأنّه ليس
بناظر إليه ولا مفسّر للمراد منه.

أو قل: إنّ الشارع المقدّس الذي جعل الحجّة لمثل خبر الواحد الدالّ على
حرمة لحم الأرنب - مثلاً - هو نفسه أورد عمومات الحلّ في كتابه العزيز،



وهذا يعني أنّ الشارع المقدّس ناظر إلى تلك العمومات ويريد تخصيصها بمثل هذا الخبر، وأمّا أصالة العموم فليس لها نظر إلى دليل حجّة خبر الواحد.

وبذلك ترتفع شبهة كون الكتاب قطعياً والخبر ظنياً، فيجوز تخصيص العام القرآنيّ بخبر الواحد، بلا محذور في ذلك.

الدوران بين التخصيص والنسخ

إذا ورد دليلان متنافيان وكان كلّ منهما حجة في نفسه، وكانت النسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فهل تجري على هذين الدليلين أحكام النسخ أو تجري عليهما أحكام التخصيص؟
بعبارة أخرى: إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، فعلى أيهما يُحمل الكلام؟

فمثلاً: إذا قيل: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قيل: «لا تكرم فسّاق العلماء»، فهما متنافيان بنحو العموم والخصوص المطلق، إذ الأوّل يأمر بإكرام العالم الفاسق -بمقتضى عمومته- والثاني ينهى عن إكرامه، فهل يكون الثاني مخصّصاً للأوّل أو ناسخاً له؟

وقبل الجواب نذكر بعض الأمور كمقدمات:

الأوّل: ما هو الفرق بين النسخ والتخصيص؟

الجواب هو: أنّ التخصيص -كما تقدّم- هو إخراج بعض أفراد العامّ عن حكمه، فدور المخصّص هو الكشف والبيان والتفسير للمراد الجدّي من

العام، فيدلّ المخصّص على أنّ بعض الأفراد من العام، لم تكن مرادةً واقعاً وجداً للمولى من أوّل الأمر لعدم اشتغالها على الملاك، فالمراد الواقعي من أوّل إصدار حكم العام - في المثال المعروف - هو إكرام خصوص العلماء العدول، فإنّه هو الواجد للمصلحة ولا مصلحة في إكرام العالم الفاسق.

وأما النسخ فالحكم فيه من الابتداء ثابت لتمام أفراد العام، والمراد الجدّي للمولى هو تمام الأفراد، ففي المثال وجوب الإكرام منصبّاً على تمام أفراد العلماء، العدول منهم والفساق، ثمّ بعد أن يأتي الدليل الخاصّ - النسخ - يرفع ذلك الحكم الثابت لتمام الأفراد ويثبت حكماً آخر لخصوص العدول من العلماء، فالعامّ كان ثابتاً لتمام الأفراد لمصلحة ما، ثمّ تنقضي تلك المصلحة، وينشأ حكم آخر لبعض الأفراد على طبق مصلحة أخرى، فليس النسخ مجرد بيان وتفسير وإنّما هو إثبات لحكم جديد لم يكن من قبل.

الأمر الثاني: ما هي ثمرة هذا البحث؟

والجواب: أنّنا إذا بنينا على التخصيص ففي المثال المذكور سيكون حكم «العالم الفاسق» هو عدم وجوب الإكرام بلحاظ جميع الأوقات، لأنّ الخاصّ كاشف عن المراد من العام، وأنّ الفاسق غير مرادٍ من العام فلا يثبت له وجوب الإكرام في وقتٍ من الأوقات.

بينما إذا بنينا على النسخ، وأنّ أحدهما ناسخ والآخر منسوخ فسيثبت حكمان واقعيان لـ «العالم الفاسق»: حكم واقعي بوجوب الإكرام بمقتضى العام، وحكم واقعي بعدم وجوب الإكرام بمقتضى الخاص، لكنّ أحدهما



يثبت له قبل النسخ والآخر يثبت له بعد النسخ، فإذا كان الخاص متأخراً عن العام فبعد ورود الخاص يكون حكم «العالم الفاسق» عدم وجوب الإكرام -وبذلك يتفق مع التخصيص بلحاظ هذه الفترة- ولكن قبل ذلك ومن حين صدور العام إلى حين صدور الخاص يكون حكمه الواقعي هو وجوب الإكرام لوجود مصلحة للعام فيه -وبذلك يفترق عن التخصيص بلحاظ هذه الفترة-.

الأمر الثالث: البحث مختص بالخاص المنفصل.

الكلام إنَّما يقع في الخاص المنفصل دون الخاص المتصل، فإنَّ الخاص إذا كان منفصلاً أمكن أن يأتي البحث وأنَّ هذا الخاص المنفصل هل يكون مخصّصاً أو ناسخاً؟ وأمّا إذا كان الخاص متصلاً بالعام فلا مجال لهذا البحث، إذ لا يُتصوّر فيه أن يكون ناسخاً بل يتعيّن فيه التخصيص، وذلك لاستحالة أن توجد المصلحة في العام ويُجعل الحكم على طبقها، ثم في نفس الوقت -أو في لحظات- تتبدّل هذه المصلحة فيه وتكون في خصوص الخاص فيُرفع الحكم السابق ويُنسخ ليكون على طبق مصلحة الخاص!

إذا اتّضحت هذه الأمور:

نعود إلى أصل البحث لنسأل: هل يكون الدليل الخاص مخصّصاً أو ناسخاً أو منسوخاً؟

والجواب: أنَّ هذا يختلف باختلاف زمان العام وزمان الخاص، فإنَّها لا يخلو أن من خمس صور:

١. أن يكون العامّ والخاصّ معلومي التاريخ.
 ٢. أن يكون العامّ والخاصّ مجهولي التاريخ.
 ٣. أن يُعلم زمان أحدهما ويُجهل زمان الآخر.
- ثمّ الحالة الأولى - ما إذا كانا معلومي التاريخ - فيها احتمالات ثلاثة:

- ١- أن يكونا متقارنين.
- ٢- أن يكون العامّ متقدّماً.
- ٣- أن يكون العامّ متأخراً.

فالصورُ خمسُ:

الصورة الأولى:

وهي ما إذا كانا معلومي التاريخ، مع العلم بأنّهما متقارنان، وليس المراد بالتقارن هنا التقارن الحقيقيّ، لما عرفت في الأمر الثالث المتقدّم من أنّ الكلام إنّما هو في المخصّص المنفصل، وافتراضُ التقارن الحقيقيّ يعني كونَ المخصّص متّصلاً ولا كلام لنا فيه، بل المراد التقارن بحسب العرف، بأن يكونا في زمانين متقاربين جداً بحيث يعدّهما العرف متقاربين وفي زمان واحد، وإن كانا بحسب الدقّة العقلية منفصلين.

والحكم: هنا يتّضح ممّا ذكرناه في المخصّص المتّصل من استحالة النسخ، وهو تعيّن أن يكون الخاصّ مخصّصاً ولا يمكن أن يكون ناسخاً، لاستحالة أن يصدر المنسوخ لمصلحة واقعية ثمّ بعد لحظات تتغيّر هذه المصلحة الواقعية على طبق الناسخ!



الصورة الثانية:

وهي ما إذا كانا معلومي التاريخ مع العلم بتقدّم العام، ولها حالتان:
 الحالة الأولى: أن يكون ورود الخاص قبل أو ان العمل بالعام، كأن يصدر
 الخاص قبل إمكان العمل بالعام، بأن لم يحلّ وقته كما لو قال المولى: «أكرم
 العلماء يوم الجمعة» وكان إنشاء هذا العام يوم الثلاثاء، ثم يرد الخاص يوم
 الأربعاء ليقول: «لا تُكرم فساق العلماء»، فهنا ورد الخاص قبل العمل
 بالعام، أو لعدم تحقق موضوع العام بعد، كما لو صدر الخاص قبل أن يوجد
 علماء في البلد.

وحكم هذه الصورة هو لزوم الحمل على التخصيص، ولا خلاف في
 ذلك الحكم، فمن حيث النتيجة الكل متفقون، لكن الدليل الدالّ عليه أحد
 أمرين:

١. إمّا لما هو معروف من أنّه يُشترط في صحّة النسخ أن يكون بعد حضور
 زمان العمل بالمنسوخ^(١)، وإلّا فلا معنى لجعل العام ثم نسخه قبل حلول

(١) قال في المعالم ص ٢١٨: «أصل: لا ريب في جواز النسخ ووقوعه، وما يُحكى فيهما من
 الخلاف لا يستحقّ أن يُنظر إليه، وجمهور أصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ،
 سواء فعل أم لم يفعل، ووافقهم على ذلك جمع من العامة، وحكى المحقّق رحمته الله عن المفيد رحمته الله
 القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل، وهو مذهب أكثر أهل الخلاف، والحقّ الأوّل». وقال المحقّق النائي رحمته الله: «وتفصيل الكلام في ذلك: هو أنّه يعتبر في النسخ أن يكون
 وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ»، فوائد الأصول: ج ٤ ص ٧٣٣.

وقال المحقّق الإصفهاني: «ونسخ الحكم مشروط مطلقاً بورود النسخ بعد حضور وقت
 العمل بالمنسوخ، لئلا يلزم كون شيء واحد في زمان واجداً للمصلحة، وفاقداً لها، ولئلا يلزم
 جعل الداعي ورفع معاً في زمان يترقب فيه الدعوة إلى الفعل»، نهاية الدراية: ج ٥ ص ٦-٣٤٥.
 وخالف في ذلك المحقّق الخراساني رحمته الله حيث قال في الكفاية ص ٢٣٩: «وحيث عرفت أنّ

وقت العمل به، فإنه لغوٌ ولا مُبرّر له.

ومن الواضح أنّ هذا الشرط غير متحقّق في المقام بحسب الفرض.

٢. وإمّا للوجه الذي سيذكره المصنّف رحمته الله في الحالة الثانية.

الحالة الثانية: أن يكون ورود الخاصّ بعد وقت العمل بالعام، وهذه الصورة هي أصعب وأشكل الصّور وهي التي وقعت محلاً للكلام، لأنّ النسخ محتملٌ لتحقّق شرطه.

ومثالها: ما لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ بعد أن أكرم العبدُ مجموعةً من العلماء العدول والفسّاق مدّةً من الزمن، جاء الدليل الخاصّ وقال المولى: «لا تُكرم فسّاق العلماء»، وهنا سؤالان:

السؤال الأوّل: بعد ما قلناه من تحقّق شرط النسخ وهو حلول وقت العمل بالعام هل يتعيّن حمل الخاصّ على كونه ناسخاً أو يجوز حمله على التخصيص؟
والسؤال الثاني: إذا كان الجواب عن السؤال الأوّل هو الثاني وأنّه يجوز الحمل على التخصيص، فما هو الأوّل بالحمل هل هو النسخ أو التخصيص؟
فهنا سؤالان: أحدهما ثبوتي والآخر إثباتي.

أمّا جواب السؤال الأوّل: فقد اختلف فيه على قولين:

القول الأوّل: كونه ناسخاً لا خصّصاً^(١).

النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل.

وكلام المصنّف رحمته الله مشعر بتضعيف الاشتراط حيث حكاه بنحو الـ«قيل».

(١) قال في القوانين: ج ٢ ص ١٦٩: «القسم الثاني وهو ما علّم تقدّم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاصّ فإنّما أن يكون ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل



فإنَّ اللازم الحمل على النسخ وكون الخاص ناسخاً، ويستحيل كونه مخصّصاً، لأنَّ فرض كونه مخصّصاً يعني أنّه مبين للمراد الجدّي من العام ومفسّر له، فإذا وقع بعد وقت العمل بالعام فهذا يعني أنّ المولى أخر البيان والتفسير عن وقت الحاجة، وهو قبيح ومحال على الحكيم، وذلك لأنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، فإذا اشتمل الفعل على مصلحة ملزمة أوجبه الشارع لأجلها، فيكون عدم بيانه للخاص في وقته تفويتاً لمصلحة الواقع وتضييعاً لها على المكلف، هذا في جانب الوجوب.

وكذلك في جانب الحرمة فإنَّ الشارع إنّما يحرم الفعل لأجل اشتماله على مفسدة ملزمة، فيكون تأخير البيان عن وقت الحاجة موجباً لإيقاع المكلف في المفسدة الواقعيّة، ومن الواضح أنّ تفويت المصلحة والإيقاع في المفسدة قبيح ولا مبرّر له، فلو أطلق المولى كلامه عامّاً وقال: «يحلُّ أكل السمك كلّ»، وبعد أن عمل المكلف بالعام مدّة من الزمن وتناول أصناف الأسماك المختلفة قال المولى: «يحرم من السمك ما لا فلس له»، فافتراض كون الثاني مخصّصاً للأوّل ومفسّراً له يعني أنّ المكلف قد تناول ما هو حرام واقعاً بلا تقصير منه ولو كان بانياً على الطاعة وعدم المخالفة، وإنّما حصل ذلك لأجل تأخير المولى البيان والتفسير بحيث لو كان قد فسّره من أوّل الأمر لما حصل ذلك للمكلف المطيع، فلا بدّ من الالتزام بكون الخاص ناسخاً لا مخصّصاً، وحينئذٍ لا يلزم المحذور السابق فإنَّ الناسخ ليس بياناً وتفسيراً وإنّما يتجدّد ملاكٌ على

وفق الخاصّ لم يكن موجوداً قبل وروده، ففي المثال السابق بناءً على النسخ لا يكون المكلف قد وقع في مفسدة واقعية لأنّها لم تكن موجودة أصلاً قبل ورود الخاصّ، بل كان السمك كلّه حلالاً واقعاً ولا مفسدة واقعية في تناوله ولو لم يكن له فلس، فلا محذور.

ومن هنا قيل: يتعيّن الحملُ على النسخ ويمتنع الحملُ على التخصيص، هكذا أجيب عن السؤال الأوّل.

لكن يرد على هذا القول:

أنّه إذا كان اللازم في هذه الصّورة حمل الكلام على النسخ ولا يجوز الحمل على التخصيص ترد مشكلة، وهي أنّ كثيراً من العمومات القرآنية أو الواردة في روايتهم عليهم السلام قد وردت عليها روايات أخصّ منها متأخرة زماناً عنها وبعد العمل بها، وهذا في الشريعة كثير جداً، فهل تُحمل كلّ هذه الروايات على النسخ؟

إنّه أمر غير محتمل، لاستبعاد أن يوجد في الشريعة المقدّسة هذا الكمّ الكثير من النسخ، كما يلزم منه -أيضاً- وقوع النسخ في أحاديث الأئمة عليهم السلام بأن يكون بعضها ناسخاً للبعض، وهذا أمر مستبعد جداً، ولا نظنّ أن يلتزم به المستدلّ، فإنّ النسخ في المرويّات أمرٌ غيرُ معهود، وإنّما المعهود هو النسخ في القرآن الكريم على كلام طويل في تفاصيله!

ومن هنا كان لا بدّ من البحث عن مخرج لهذا الإشكال، وذلك للقطع بمحدوديّة موارد النسخ.



القول الثاني: جواز التخصيص

وهو ما التزم به المصنّف رحمته الله وبيانه:

أنّ العامّ يُتصوّر على أحد نحوين:

١. أن يرد العامّ لبيان الحكم الواقعيّ الثابت لمصلحة في الفعل، كما لو كانت هناك مصلحة واقعيّة في إكرام كلّ عالم ولو كان فاسقاً فقال المولى: «أكرم كلّ عالم»، وهذا النحو من العمومات يناسب النسخ، فإنّه إذا جاء خطاب آخر يقول: «لا تكرم فساق العلماء» كان ناسخاً للأوّل لا مخصّصاً، لأنّه يكشف عن ارتفاع المصلحة الواقعيّة في إكرام العالم الفاسق والتي كان يكشف عنها العامّ -حسب الفرض-، وهذا يعني أن الخاصّ ناسخ لا مخصّص.

٢. أن يرد العامّ لبيان حكم صوريّ لا واقعيّ، بمعنى أن الحكم قد أبرز إبرازاً العموم لكنّه في الواقع خاصّ لكون المصلحة مختصة بحصة معيّنة من العامّ، وإنّما يُورد العامّ -مع أنّه ليس مراداً جدياً- لأجل مصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعيّ كالتقيّة -مثلاً-، وأمّا الحكم الواقعيّ فهو على طبق الخاصّ، فإذا جاء الخاصّ كان كاشفاً ومبيّناً للحكم الواقعيّ وبذلك يكون الخاصّ مخصّصاً لا ناسخاً لأنّه حينئذٍ كاشف ومفسّر وهذا شأن المخصّص لا الناسخ.

وحينئذٍ نقول:

إنّ نفس قيام احتمال كون العامّ وارداً على النحو الثاني كافٍ في دفع دعوى

امتناع التخصيص وإثبات إمكان كل من النسخ والتخصيص، فإن احتمال العام الواقعي واحتمال العام الصوري يعني جواز النسخ وجواز التخصيص. وبذلك يتم الاستدلال على جواز التخصيص وبفس هذه النكتة يتم الجواب على الإشكال السابق من لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وحاصل الجواب:

أن تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان لازماً وموجوداً لكن هو ليس بقبيح دائماً، بحيث لا يمكن أن ينفك عنه القبح، بل هو كضرب الطفل يمكن أن يكون قبيحاً كما لو كان للتشفي ويمكن أن يكون حسناً كما لو كان للتأديب، فكذا تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان لمصلحة تتدارك فوات مصلحة الواقع والوقوع في المفسدة، وهو في المقام كذلك لأنه ليس اعتباراً وبلا غرض وإنما هو لمصالح عليها اقتضت هذا التفويت، كمصلحة التقية أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام كما هو المعلوم من طريقته ﷺ في بيان أحكام الشريعة، لاسيما في أول البعثة المباركة.

إن قلت: إذا كان العام وارداً لبيان حكم صوري ظاهري يرتفع بمجيء الخاص الوارد لبيان الحكم الواقعي، كان هذا من النسخ لا من التخصيص، فالخاص قد نسخ الحكم الظاهري بحكم واقعي!

قلت: ليس الأمر كذلك، فإن ارتفاع الحكم الظاهري ليس إبطالاً له بواسطة الخاص، بمعنى أنه ليس رفعاً وإلغاءً له بالخاص، بل إن ارتفاع الحكم الصوري الظاهري لأجل ارتفاع موضوعه وانتفائه، كما في كثير من



الأحكام كما لو قال المولى: «أطعم كلَّ فقير» واستغنى جميع الفقراء ولم يبقَ فقير أصلاً ارتفع الحكم بارتفاع موضوعه، وكما لو قال الشارع: «لا تشرب الخمر»، وقد انعدم الخمر في البلد أساساً، وكما في أحكام العبيد والإماء، وعتق الرقبة في كفارة الإفطار العمديّ.

والمقام من هذا القليل فإنّ موضوع الحكم الصوريّ الظاهريّ إنّما هو التقيّة أو التدرّج في بيان الأحكام، وبارتفاعها يرتفع هذا الحكم، فيبطل العمل به لا أنّه يُنسخ.

وهكذا يتّضح بطلان القول الأوّل وتعيّن القول الثاني.

هذا كله في الجواب عن السؤال الأوّل الذي تعرّض لبحثٍ ثبوتيٍّ وهو إمكان التخصيص في المقام.

وأما السؤال الثاني: وهو السؤال الإثباتيّ عن الأولى منهما، فبعد أن انتهينا إلى جواز النسخ وجواز التخصيص، وأنّه لا مانع من الحمل على التخصيص، ففي الخارج وفي مقام التطبيق إذا ورد لنا عامّ وبعد العمل به ورد الخاصّ، فهل نحمله على النسخ أو على التخصيص، بعد أن قلنا بإمكانه؟ والجواب أنّ هنا ثلاث حالات:

١. إذا كانت هناك قرينة دالّة على أنّ الحكم في العامّ صوريّ، كان الدليل الخاصّ مخصّصاً لا ناسخاً، كما لو كان لسان الدليل فيه إشارة منه عليه السلام إلى أنّ العامّ كان صادراً بداعي التقيّة، كأن يقول أحدهم عليه السلام: «كان أبي يقول كذا وأنا أقول كيت»، فإنّه قد يُقال إنّ هذا اللسان يُشعر بالتقيّة، وغيرها من



القرائن الأخرى.

٢. إذا كانت هناك قرينة دالة على أن الحكم في العام واقعي لا صوري وأن هذا الحكم تابع لمصلحة واقعية ثابتة في المتعلق بعنوانه الأولي، فحينئذٍ يُحمل الكلام على النسخ لا التخصيص.

٣. إذا تجرّد الكلام عن كلّ قرينة فلا دلالة على أن العام وارد لبيان الحكم الواقعي أو لبيان الحكم الصوري، ففي هذه الصورة نقول: إنَّ الأولى هو الحمل على التخصيص دون النسخ.

والوجه في الأولوية هو أن الأصل الجاري في جانب العام هو أصالة العموم، وهي جارية في المقام من دون مانع، لكن نسأل:

ما هو مدلول أصالة العموم، بمعنى أن أصالة العموم على أي شيء تدل؟ وما هو مقدار دلالتها؟

والجواب: أن أصالة العموم تدل على أن ما يُفهم من العام - وهو العموم - هو المراد الجدّي للمتكلّم، وأن المولى جادّ في إرادة العموم من العام، فأصالة العموم في «أكرم كلّ عالم» تدل على أن العموم المستفاد من هذا العام مراد جداً طالما أن المتكلّم لم ينصب قرينة.

هذا غاية ما تدل عليه أصالة العموم، وأقصى ما يمكن أن تُثبت، ولا تدل على أكثر من ذلك، فلا دلالة لها على أن العموم المستفاد من العام هل هو حكم واقعي أو صوري؟ هي ليست دالة على ذلك، فهي حيادية تجاه الواقعية والصورية.



والسرُّ في ذلك هو أنَّ الحكم الصوريَّ مراد جديٍّ للمتكلم كالحكم الواقعيِّ، فهو مقصود بالتفهيم جدًّا، وعليه فالمراد الجديُّ لما كان أعمَّ من الحكم الواقعيِّ والصوريِّ، فأصالة العموم -الدَّالة على المراد الجديِّ- لا يمكن أن تدلَّ على خصوص الحكم الواقعيِّ حتَّى نلتزم بالنسخ، لأنَّ الأعمَّ لا يدلُّ على الأخصَّ، بل إنَّ تعيين خصوص الحكم الواقعيِّ يحتاج إلى قرينة معيَّنة ويحتاج إلى مؤونة بيانٍ زائدة.

وحينئذٍ لا نحمل العامَّ على الحكم الواقعيِّ، بل نحمله على الحكم الصوريِّ، لأنَّ الحمل على الواقعيِّ يحتاج إلى مؤونة زائدة مفقودة في المقام، لما ذكرناه من أنَّ أصالة العموم تدلُّ على ما هو أعمَّ من الواقعيِّ والصوريِّ لا أكثر.

إن قلتَ: كما أنَّ الحمل على الحكم الواقعيِّ يحتاج إلى مؤونة لعدم كفاية أصالة العموم للدَّلالة عليه كذلك الحكم الصوريِّ يحتاج إلى مؤونة، فكون الحكم الواقعيِّ يحتاج إلى مؤونة بيان لا يعني تعيّن الحكم الصوريِّ، لأنَّ الصوريِّ -أيضاً- يحتاج إلى مؤونة بيان.

قلتُ: لا نُسلم احتياج الحمل على الحكم الصوريِّ إلى مؤونة، بل المحتاج إليها هو خصوص الحكم الواقعيِّ، وذلك^(١) لما تقدّم ذكره من أنَّ طريقة الشارع المقدّس استقرّت على بيان الأحكام بصورة العموم من دون

(١) مضافاً إلى ما قد يُقال من أنَّ التخصيص أغلب وأكثُر، والنسخ أقلُّ فهو يحتاج إلى مؤونة بيان، فيُلحق المشكوك بالأعمِّ الأغلب، أو يُقال: إنَّ النسخ رفعٌ والتخصيص دفعٌ، والدفعُ أسهلُّ من الرفع.

تخصيص، ثم يُكشف بعد ذلك عن المراد الواقعيّ منها بواسطة المخصّصات المنفصلة، وهذه الطريقة معلومة من الشّارع الأقدس حتّى اشتهر «ما من عامٍّ إلّا وقد حُصّ»، وبعد الالتفات إلى هذه الطريقة يحصل الاطمئنان لنا بأنّ هذه العمومات إنّما هي لبيان الحكم الصوريّ دون الواقعيّ، ولهذا الوجه قلنا بأنّ الأولى هو الحمل على التخصيص دون النسخ.

وهذا هو الوجه الموعود ذكره في الحالة الأولى من الصورة الثانية - وهي ما لو كان ورود الخاصّ قبل العمل بالعامّ - وهو جارٍ هناك من باب أولى لعدم توهم محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة.

الصورة الثالثة :

وهي ما إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدّم الخاصّ، ولها حالتان - كالصورة الثانية -، هما:

الحالة الأولى: أن يرد العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ، بأن يرد الخاصّ ثمّ قبل حلول وقت العمل به يرد العامّ، وهنا لا إشكال في الحمل على التّخصيص، وذلك لأحد أمرين:

١. عدم تحقّق شرط النسخ وهو حلول وقت العمل بالمنسوخ.
 ٢. ما ذكرناه قريباً من وجه في القسم الثاني من الصورة الثانية، وهو كون الحكم ظاهريّاً، فيُحمل الكلام على التّخصيص لكثرة تخصيص العمومات.
- الحالة الثانية: أن يرد العامّ بعد حلول وقت العمل بالخاصّ، فما هو حكم

هذه الحالة؟



الجواب: اختلف فيها على قولين: (١)

القول الأوّل: وجوب الحمل على النسخ، وعدم جواز التخصيص.

لكن ليس ذلك لما ذكرناه في القسم الثاني من الصورة الثانية، من لزوم محذور تأخر البيان عن وقت الحاجة، وذلك لأنّه بناءً على التخصيص في المقام سيكون الخاصّ بياناً للعامّ، وقد فرضنا تقدّم الخاصّ -البيان- على العامّ، فاللّازم -حينئذٍ- هو تقدّم البيان على المبيّن، لا تأخر البيان، ومن الواضح أنّ تقدّم البيان ممّا لا قبح فيه أصلاً، بل لدليل مؤلفٍ من مقدّمات: ١. أنّ العامّ في المقام ظاهر في العموم ولا مانع من العمل به، وهو حجة لا يمكن رفع اليد عنها إلّا بحجة أقوى.

٢. تقدّم أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ من باب القرينة، بمعنى أنّ الملاك في تقديم الخاصّ في مورده على العامّ، هو القرينية والمفسريّة.

٣. في محلّ الكلام نحن لا نحرز كون الخاصّ المتقدّم قرينة على العامّ، لاحتمال كونه منسوخاً بالعامّ.

وبضميمة هذه المقدّمات بعضها إلى البعض نقول:

إنّ أصالة العموم في العامّ المتأخّر جارية من دون مانع ومعارض إلّا احتمال تخصيصه بالخاصّ المتقدّم، وهذا الاحتمال ليس كافياً للتخصيص، إذ لا يُقطع بكونه مخصّصاً، لاحتمال كونه منسوخاً بالعامّ.

فيبقى العامّ حجةً في العموم من دون مانع ومزاجم، وهذا يعني أنّ العامّ

المتأخر ناسخ للخاص المتقدم وليس مخصّصاً به.

بعبارة مختصرة: في هذه الصورة لابدّ من الحمل على النسخ، لتوفّر شرطه - على القول به - ولا يمكن الحمل على التخصيص، لعدم وجود الملاك في التخصيص وهو إحراز قرينة الخاص المتقدم بالنسبة للعام المتأخر.

القول الثاني: لابدّ من الحمل على التخصيص، وذلك لبطلان استدلال الخصم من جهتين، ومنه يتّضح تعيّن الحمل على التخصيص، والجهتان هما: الجهة الأولى: وهي ما ذكره المصنّف رحمته الله سابقاً في الصورة الثانية من أنّ أصالة العموم وإن كانت جارية لإثبات المراد الجدّي للمولى، لكن هي حيادية تجاه كون هذا العامّ وارداً لإثبات الحكم الواقعيّ أو الحكم الصوريّ الشكليّ، والذي ينفع لإثبات النسخ هو كون العامّ كاشفاً عن الحكم الواقعيّ وهذا لا دليل عليه ولا معيّن له.

فإذا التفقنا إلى طريقة الشارع وهي ذكر العمومات وإيراد المخصّصات منفصلةً عنها كاشفةً عن المراد الجدّي منها، وإلى غلبة كون العمومات من هذا القبيل، حصل لنا الاطمئنان بأنّ هذه العمومات إنّما هي واردة لبيان الحكم الشكليّ الصوريّ، وهذا ينسجم مع التخصيص لا مع النسخ، لذلك لابدّ من الحمل على التخصيص.

وأما احتمال النسخ الذي ذكره صاحب هذا القول فهو لا يهدم ظهور الخاص في مورده، ولا يمنع من حجّيته فيه، فإنّ احتمال النسخ موجود في كلّ موارد التخصيص، ومع ذلك لا اعتناء به وذلك لندرة النسخ، فيبقى الخاص



حجّة في مورده، وبالتالي يكون قرينةً على المراد من العامّ وشارحاً للمراد الجديّ منه، ولا مانع من قرينته، فيكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ المتأخّر، لا أنّ العامّ ناسخٌ له.

الجهة الثانية: وفي هذه الجهة لا نُسلم وجودَ ظهور للعامّ في العموم كما كنّا نُسلم ذلك في الجهة الأولى، فنقول: إنّ العامّ بعد أن تقدّم عليه الخاصّ لا يكون له ظهور في العموم إلّا ظهوراً بدوياً، بمعنى أنّه يبدو منه أنّه المراد الجديّ، وذلك لاحتمال أن يكون المتكلّم قد اعتمد عليه في بيان مراده، هذا بالنسبة إلى غير العالم بالخاصّ السابق.

وأما العالم بسبق الخاصّ فلا يكون للعامّ -بالنسبة إليه- ظهور في العموم أصلاً، لأنّه -حينئذٍ- كالمخصّص المتّصل أو القرينة الحالية هادئٌ لأصل الظهور، فلا مجال لتوهم بيان حكمٍ واقعيٍّ مغايرٍ لما بيّن في الخاصّ ليكون العامّ ناسخاً له.

الصورتان الرابعة والخامسة :

ما إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، وفيهما نقول: لمّا عرفنا لزوم الحمل على التّخصيص دون النّسخ في جميع الصّور السابقة، فحينئذٍ في صورة الجهالة بالتّاريخ ولو لأحدها، لا بدّ من الحمل على التّخصيص أيضاً، وذلك إمّا لعدم إحراز تحقّق شرط النّسخ وهو حلول وقت العمل بالمنسوخ، وإمّا لما ذكرناه في أكثر من موضع من أنّ العامّ يُحتمل فيه أن يكون لبيان الحكم الصوريّ فيكون التّخصيص محتملاً، وحيث إنّ الغالب هو تخصيص

العمومات وكونها لبيان هذا الحكم الصوري الظاهري، فلا بد من الحمل على الغالب وهذا يعني ضرورة الحمل على التخصيص.

وبذلك يتبين أنّ الحمل على التخصيص في جميع الصور هو المتعين.

بيان العبارة:

قول المصنف رحمه الله ص ٢١٧: «اعلم أنّ العامّ والخاصّ»، المراد من العامّ والخاصّ -هنا- المعنى المذكور لهما في باب النسب الأربع لا المعنى الاصطلاحيّ في بابنا هذا، لأنّه سيُحكم عليهما في بعض الصور الآتية بكونهما ناسخاً ومنسوخاً فلا يُناسب إرادة المعنى الاصطلاحيّ.

قوله رحمه الله ص ٢١٨: «فإنّما أن يكون معلومي التاريخ»، هكذا في النسخة، والصحيح «يكونا» بدل «يكون».

قوله رحمه الله ص ٢١٨: «فهذه على صورتين: ...»، هذا تقسيم للصورة الثانية فلا يناسب أن يُقال: «صورتين» بل المناسب أن يُقال: -مثلاً- «حالتين» كما عبّرنا في الشرح.

قوله رحمه الله ص ٢١٨: «والظاهر أنّه لا إشكال»، لا إشكال من حيث النتيجة، والخلاف في الدليل عليها، وقد أشار إلى دليلين عليها بقوله رحمه الله: «إنّما لأنّ النسخ ... وإنّما لأنّ الأولى ...».

قوله رحمه الله ص ٢١٨: «كما سيأتي في الصورة الآتية»، يعني بذلك ما سيأتي منه ص ٢٢٠ بقوله رحمه الله: «والوجه فيه: أنّ أصالة العموم بما هي لا تُثبت أكثر من أنّ ما يظهر من العامّ هو المراد الجدي للمتكلّم».



قوله ﷺ ص ٢١٨: «وقع فيها الكلام في أنّ الخاصّ يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصّصاً ولو في بعض الحالات؟»، هذا هو السؤال الأوّل المطروح في هذه الحالة والذي بيّنا أنّ في الجواب عنه قولين، وأمّا السؤال الثاني فقد بيّنه بقوله ﷺ: «ومع الجواز يُتكلّم حينئذٍ في أنّ الحمل على التخصيص هو الأوّل، أو الحمل على النسخ؟».

قوله ﷺ ص ٢١٩: «فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاصّ ناسخاً»، هذا شروعٌ في الجواب عن السؤال الأوّل وبيانٌ للقول الأوّل فيه وبيان دليله. قوله ﷺ ص ٢١٩: «وأما من ذهب إلى جواز كونه مخصّصاً»، هذا بيان للقول الثاني وتقريب دليله وبه تتضح صحّته وفساد القول الأوّل.

قوله ﷺ ص ٢١٩: «وأما الحكم العامّ الذي ثبت أولاً ظاهراً وصورةً إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنّه إنّما ارتفع لارتفاع موضوعه، وليس هو من باب النسخ»، هذا منه ﷺ دفعٌ لتوهم النسخ، وهو ما بيّناه بلسان «إن قلت... قلت».

قوله ﷺ ص ٢١٩: «وإذا جاز أن يكون العامّ وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً وصورةً، فإن ثبت ذلك...»، هذا شروعٌ في الجواب عن السؤال الثاني.

قوله ﷺ ص ٢٢٠: «ولا شك أنّ الحكم الصوريّ الذي نسمّيه بـ«الحكم الظاهريّ» كالواقع مرادٌ جديّ للمتكلّم»، هكذا في النسخة والظاهر أنّ المناسب «كالواقعيّ».

قوله ﷺ ص ٢٢٠: «ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعلّ نظر هذا القائل إلى أنّ أصالة العموم جارية...»، هذا هو القول الأوّل في الحالة الثانية ودليله.

قوله ﷺ ص ٢٢١: «قلت: الأصوب أن يُحمل على التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدّم من أنّ العام لا يدلّ على أكثر من أنّ المراد جدّي»، هذه هي الجهة الأولى في دفع القول الأوّل وتصحيح القول الثاني، وحاصلها تسليم ظهور العام في العموم إلّا أنّه ليس نافعا في نفي التخصيص وتعيين النسخ.

قوله ﷺ ص ٢٢١: «بل يمكن أن يُقال: إنّ العامّ اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم إلّا بدوياً بالنسبة إلى مَنْ لا يعلم بسبق الخاصّ»، هذه هي الجهة الثانية في دفع القول الأوّل وتصحيح القول الثاني، وفيها منع ظهور العامّ في العموم أصلاً، فهي ترقّ عن الجهة السابقة، ومن هنا أوردها ﷺ بلسان «بل يمكن أن يُقال».



الباب السادس المطلق والمقيّد

وفيه ستّ مسائل:



المسألة الأولى

معنى المطلق والمقيّد

يتعرّض المصنّف ﷺ في هذه المسألة لعدّة مباحث، نذكرها في خمس نقاط:
النقطة الأولى: تعريف الإطلاق والتقييد.

الإطلاق - لغةً -: هو الإرسال والشيوع.^(١)

تقول: «أطلقتُ الدابةَ» أي أرسلتَ لها العنان، بحيث لا يمنعها من الاسترسال في الحركة مانعٌ، في مقابل الدابةِ المقيّدة أي الدابة المعقولة والمشكولة أو المحبوسة.

فالإطلاق هو الإرسال ويقابله التقييد -تقابل الملكة والعدم كما عرفت في بحث التعبدّي والتوصليّ- وهو عدم الإرسال، هذا بحسب اللغة.

وأما في عُرف الأصوليين فقد عُرّف المطلق بـ«ما دلّ على شائع في جنسه»، وقد نُسب هذا التعريف إلى أكثر الأصوليين^(٢)، والمراد من هذا التعريف هو أن لفظة «رقبة» -مثلاً- في قولك: «أعتق رقبة» يدلّ على رقبة واحدة شائعة

(١) راجع مقاييس اللغة: باب الطاء واللام وما يثلثهما ص ٥١٦، والصّحاح: باب القاف، فصل الطاء ج ٤ ص ١٢٥٠، والمصباح المنير: كتاب الطاء ص ٤٠٤.

(٢) القوانين: ج ٢ ص ١٧٨.

في أفراد جنس الرقبة، بمعنى أنّ المطلوب فيه هو عتق رقبة واحدة غير معيّنة من أفراد جنسها.

وقد أشكل البعض على هذا التعريف بإشكالات متعدّدة:

منها: أنّه غير مانع لشموله مثل «أعتق آيةً رقبةً» فإنّه يدلّ على فردٍ شائع أيضاً، مع أنّه ليس من المطلق بل هو من العموم، لأنّه إنّما دلّ على الفرد الشائع بسبب الوضع -وضع لفظ «آية» للعموم-، فهو من العموم البدليّ -كما تقدّم- وليس من الإطلاق.

ومنها: أنّه ليس بجامع، لأنّه لا يشمل الإطلاق الأحواليّ كما سيأتي بإذنه تعالى.

لكن الذي ينبغي أن يُقال: إنّ مثل هذه التعريفات -كما تقدّم في بحث العام والخاص- ليست حدوداً وتعريفات حقيقةً حتّى يصحّ الإشكال عليها بعدم الجامعيّة أو عدم المانعيّة، فإنّ هذه الإشكالات مختصّة بالتعريفات الحقيقيّة التي يُقصد منها بيان حقيقة المعرّف وكنهه، بينما هذه التعريفات هي مجرد تعريفات لفظيّة يُقصد منها توضيح المراد من خلال تبديله بلفظ آخر، فلا مجال لمثل هذه الإشكالات في المقام.^(١)

إذا عرفت ما تقدّم من أنّ التعريف المذكور ليس تعريفاً حقيقةً، نقول:

(١) قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «عُرِفَ المطلق بأنّه: ما دلّ على شائع في جنسه، وقده أشكل عليه بعض الأعلام، بعدم الأتراد أو الانعكاس، وأطال الكلام في النقض والإبرام، وقد نبّهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك»، الكفاية: ص ٢٤٣.

إنّ الأصوليّين ليس لهم اصطلاح خاصّ في المراد من لفظي «المطلق والمقيّد» بل المراد منهما عندهم هو المعنى اللّغويّ لهما.^(١)

النقطة الثانية: وصف اللفظ بالإطلاق والتقييد.

هل إنّ الإطلاق والتقييد وصفان للفظ أو وصفان للمعنى؟

الجواب: من خلال التعريف السابق يظهر أنّ الموصوف بالإطلاق - وكذا بالتقييد - هو اللفظ، فإنّ «ما الموصولة» في التعريف واقعة على اللفظ، فإنّ الموجود في التعريف هو «ما دلّ على ...» ومن الواضح أنّ ما يدلّ على معنى من المعاني هو اللفظ، ولكن مع أنّ اللفظ هو الموصوف بالإطلاق والتقييد، إلّا أنّ المعنى ملحوظ بهذا الاتّصاف قبل اللفظ، بمعنى أنّ الموصوف أولاً وبالذات بالإطلاق والتقييد إنّما هو المعنى، ثمّ يوصف اللفظ بهما بعد ذلك. وعليه فاتّصاف اللفظ بالإطلاق والتقييد إنّما يكون ثانياً وبالعرض وبتبع اتّصاف المعنى بهما للاتّحاد الحاصل بينهما كما هو واضح.

ومنه يظهر: أنّ وصف المعنى بهما هو بلحاظ ذاته، بينما وصف اللفظ بهما إنّما هو بلحاظ حال المتعلّق.

فصحّ أن نقول: إنّ اتّصاف كلّ شيءٍ بالإطلاق والتقييد إنّما هو بحسبه، فاتّصاف اللفظ بهما إنّما هو بحسب ما له من المعنى.

(١) وقال المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً ص ٢٤٦: «إذا عرفت ذلك، فالظاهر صحّة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني، كما يصحّ لغةً، وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللّغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى».

النقطة الثالثة: الإطلاق الأفرادي والأحوالي.

مما تقدّم اتّضح المراد من الإطلاق في مثل «أعتق رقبة»، فإن اسم الجنس «رقبة» له أفراد متعدّدة، والطلب في هذا الخطاب تعلّق بواحدٍ من تلك الأفراد، إلّا أنّه ليس فرداً معيّناً بل شائعاً في أفراد ذلك الجنس، فلكي يتحقّق الإطلاق لابدّ من شمولٍ وسعةٍ وأنّ هناك فرداً من الأفراد يكون شائعاً في جنسها.

ومن هنا نسأل: هل إنّ الشّيوخ في الجنس يعني عدم جريان الإطلاق في الأعلام الشخصية، والمعرّف بلام العهد - مثلاً - ممّا لا تعدّد للأفراد فيه، فإنّ زيداً - مثلاً - إنّما يدلّ على ذات متشخّصة ومتعيّنة فلا شيوخ فيها؛ فهل يعني هذا أنّ زيداً لا يكون مطلقاً، وهكذا في المعرّف بلام العهد؟

والجواب: أنّ هذين اللَّفظين - العَلَم والمعرّف بلام العهد - لهما جهتان:

١. جهة انطباقهما على فرد واحد معيّن لا تعدّد فيه.

٢. جهة الأحوال المتكرّرة لهذا الفرد الواحد، وهذه الجهة هي جهة تعدّد وكثرةٍ في هذا الفرد الواحد، فإنّ زيداً - مثلاً - وإن كان فرداً واحداً إلّا أنّ له أوصافاً وأحوالاً متعدّدة، فإنّه تارة يكون قائماً وأخرى يكون قاعداً، وتارة يكون عالماً وأخرى يكون جاهلاً، وهكذا...

فمن الجهة الأولى: وإن كان لا تعدّد فيه ولا تكثّر فلا يمكن تصوّر الشيوخ والإرسال فيه من هذه الجهة، فلا إطلاق له بالنسبة إليها.

لكن من الجهة الثانية لما كان هناك تعدّد وتكثّر بلحاظها أمكن فيه أن



نتصوّر الشّيوخ والإرسال، ففي مثل «أكرم زيدا»، يُقال: إنّ هذا الكلام مطلق لجميع حالات «زيد» فإنّه يجب إكرامه مطلقاً أي في جميع أحواله، ولا يختصّ وجوب إكرامه بحال دون حال، وهذا هو الإطلاق الأحواليّ.

ومن هنا يمكن تقسيم الإطلاق إلى قسمين:

١. الإطلاق بلحاظ الأفراد ويسمى «الإطلاق الأفراديّ»، نحو: (أعتق رقبة).

٢. الإطلاق بلحاظ الأحوال ويسمى «الإطلاق الأحواليّ»، نحو: (أكرم زيدا).

ومنه يُعلم الإشكال في التعريف المتقدّم وأنّ الإطلاق لا يختصّ بـ«ما له معنى شائع في جنسه» كأسماء الأجناس نحو: (رقبة، رجل، عالم)، بل يعمّها ويعمّ الأعلام الشخصية وكذا المعرف بلام العهد، وإن كان نحو الإطلاق والشيوع يختلف بينهما.

النقطة الرابعة: العموم والإطلاق بلحاظين.

من خلال تقسيم الإطلاق إلى أحواليّ وأفراديّ، نقول:

إنّ العامّ مثل: «كلّ عالم» إنّما يوصف بالعموم بلحاظ الأفراد، فإنّ «كلّ» موضوعة لشمول جميع أفراد مدخولها - كما عرفت ذلك في الباب السابق - ولا يمكن أن يُقال عنه أنّه مطلق، فإنّ من الواضح أنّ الإطلاق غير العموم، ولكن هذا لا يعني أنّه لا يُسمّى مطلقاً بلحاظ آخر، وهو لحاظ الأحوال، فإنّ كلّ فردٍ فردٍ من أفراد العامّ له أحوال متعدّدة يمكن أن تطرأ عليه، فعدم تقييد

الحكم بحالٍ من تلك الأحوال يعني الإطلاق الأحوالي بلحاظ كل فردٍ فردٍ. والحاصل أن كلاماً واحداً قد يكون عاماً بلحاظ ومطلقاً بلحاظ آخر. ومن خلال ما تقدّم يمكن أن نطرح تعريفاً للإطلاق قد يكون أولى من سابقة، وهو أن الإطلاق هو: «شيوخ اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله».

النقطة الخامسة: الفرق بين الإطلاق والعموم.

من النقطة السابقة نفتح على أمرٍ آخر مهمٍّ، وهو الفرق بين الإطلاق والعموم، فقد ذكرنا في النقطة السابقة أن مثل «كل عالم» هو عام بلحاظٍ ومطلق بلحاظٍ آخر، فما هو الفرق بينهما؟

وبالإجابة عن هذا السؤال يرتفع بعض الاستفهامات المتقدمة التي قد ترد في بحث العام، فنقول في الجواب: إنه يمكن أن يُذكر في مقام التفريق بينهما أمران^(١):

١. العموم هو الشمول والاستيعاب المستفاد بواسطة المدلول اللفظي، أي بواسطة الوضع، والإطلاق هو الشمول والاستيعاب أيضاً إلا أنه مستفاد بواسطة مقدّمات الحكمة الآتي ذكرها.

فالفرق بينهما هو من جهة الدالّ على الشمول والاستيعاب، فإن كان هو اللفظ بوضعه اللغوي وفي مرتبة الدلالة الوضعيّة فهذا بحسب الاصطلاح

(١) وقد اقتصر المصنّف ﷺ على ذكر الأمر الثاني منها، ولعلّ ذلك لأهميته ووضوح



من العموم، وإن كان الدالّ على ذلك هو قرينة الحكمة فهو من الإطلاق.^(١)

٢. الفرق بين العامّ والمطلق هو بالّحافظ، فالتكلّم إن لاحظ الشيوع والشمول بحيث يكون اللفظ مستعملاً في الشيوع، كان من العموم الاصطلاحيّ.

وإن لم يلحظ الشيوع والشمول، فلم يكن اللفظ مستعملاً في الشيوع بل غايته أنّ المتكلّم لم يلحظ القيود فقط، كما لو لاحظ «الرّقبة» مع الغضّ عن القيود من الإيمان والعدالة ونحوهما كان من الإطلاق الاصطلاحيّ^(٢)، ولذا حكم المصنّف رحمه الله على المفرد المحلّي باللام بأنّه مطلق لعدم لحاظ الشمول فيه.

والحاصل: أنّ الفرق بين العموم والإطلاق هو أنّ العامّ متعرّض للأفراد بنفسه، بينما الإطلاق يجعل الحكم على نفس الطبيعة، ويسري منها إلى الفرد. ومن هنا كان قولنا: «أكرم كلّ عالم» عامّاً لا مطلقاً، لأنّه استعمل في الشيوع ابتداءً، وأنّ المتكلّم لاحظ الشمول والشيوع وكثرة الأفراد وأراد تعميم الحكم بوجوب الإكرام لها، وهذا الشيوع مستفاد من الوضع باعتبار ما عرفته من وضع لفظ «كلّ» للعموم والشيوع.

بخلاف قولنا: «لا رجل في الدار» فإنّه لم يُستعمل في الشيوع ابتداءً، وإنّما

(١) قال المحقّق القميّ رحمه الله في القوانين: ج ١ ص ٥٠٧: «فالفرق بين العامّ والمطلق أنّ المطلق من حيث اللفظ لا يدلّ على العموم بخلاف العامّ، فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مرّ».

(٢) قال رحمه الله: «ثمّ إنهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعامّ أنّ المطلق هو الماهيّة لا بشرط شيء، والعامّ هو الماهيّة بشرط الكثرة المستغرقة»، المصدر أعلاه ص ٥٠٨.

استعمل ليدلّ على نفي الطبيعة فقط، ولكن حيث إنّ العقل يدرك أنّ الطبيعة لا تنتفي إلّا بانتفاء جميع أفرادها، دلّ ذلك على نفي جميع الأفراد.

فهو بحسب الوضع إنّما يدلّ على نفي الطبيعة، ثمّ يأتي دور العقل ليحكم بأنّ الطبيعة لا تنتفي إلّا بانتفاء جميع أفرادها - كما تقدّم في باب النواهي -، ومن هنا قالوا: إنّ النكرة في سياق النفي من المطلق لا من العام^(١).

ومنه تظهر أمور:

١. كون النكرة في سياق النفي مثل «لا رجل في الدار» من المطلق لا من العام، ومن هنا نبّه المصنّف رحمه الله - في مقام ذكر ألفاظ العموم - على أنّ إفادتها للعموم عقلية لا وضعيّة^(٢)، كما أنّه رحمه الله مثّل بها هنا للمطلق^(٣).

٢. فرق المصنّف رحمه الله بين الجمع المحلّي باللام نحو «العلماء» والمفرد المحلّي باللام نحو «العالم» وأنّ الأوّل من العموم ودلالته عليه وضعيّة، بينما الثاني من الإطلاق ودلالته عليه بمقدّمات الحكمة^(٤)، فإنّ الأوّل ملحوظ فيه

(١) قال المحقّق النائيّ رحمه الله في الفوائد: ج ١ - ٢ ص ٤٨٦: «وليست النكرة في سياق النفي كلّفة (كلّ) وما شابهها من أدوات العموم التي يكون لها معنى اسميّ ...، بل العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي إنّما هو بمقدّمات الحكمة».

(٢) تقدّم منه في الفصل الأوّل من فصول العامّ والخاصّ أنّه قال ص ١٩٢: «٢ - وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي» فإنّه لا شكّ في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً ولا ضعاً، لأنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان».

(٣) قال رحمه الله ص ٢٢٥: «وعلى هذا، فمعنى المطلق ... كالشيوخ المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي»، بقرينة قوله رحمه الله بعده - مباشرة - : «وإلّا كان الكلام عامّاً لا مطلقاً».

(٤) قال رحمه الله ص ١٩٢: «٣ - الجمع المحلّي باللام، والمفرد المحلّي بها» لا شكّ في استفادة العموم منهما عند عدم العهد ولكنّ الظاهر أنّه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلّي باللام،



الشيوع بينما الثاني لوحظت فيه الطبيعة السارية في جميع الأفراد.

٣. بعد الالتفات إلى كلّ ما تقدّم يتّضح أنّه ﷺ حينما استعرض ألفاظ العموم في باب العام والخاصّ أدرج كلّ الألفاظ هناك، مريداً العموم بالمعنى الأعم سواء أدلّ عليه بالوضع أم بمقدّمات الحكمة، لا خصوص العموم الاصطلاحيّ المقابل للإطلاق، ومن هنا قال هناك ص ١٩١: «لا شكّ أنّ للعموم ألفاظاً تخصّه دالة عليه إمّا بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة، وهي...»، فلا تغفل.

بيان العبارة:

قول المصنّف ﷺ ص ٢٢٤: «عرّفوا المطلق بأنّه...»، هذا إشارة إلى ما ذكرناه في النقطة الأولى والتي هي في بيان تعريف الإطلاق والتقييد.

وأما النقطة الثانية التي بيّن فيها الموصوف بالإطلاق والتقييد فقد أوّماً إليها بقوله ص ٢٢٤: «غاية الأمر: أنّ إرسال كلّ شيء بحسبه وما يليق به...».

وأما النقطة الثالثة في الإطلاق الأفراديّ والأحواليّ فقد بيّنها بقوله ص ٢٢٤: «ومن موارد استعمال لفظ «المطلق» نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه...».

وأما النقطة الرابعة التي تعرّضت إلى اجتماع العموم والإطلاق بلحاظين فقد بيّنها بقوله ص ٢٢٥: «وكذلك عندما نعرف أنّ العام لا يُسمّى مطلقاً، فلا ينبغي أن نظنّ أنّه لا يجوز أن يُسمّى مطلقاً أبداً»:

وأما النقطة الخامسة والأخيرة والتي تصدّت لبيان مطلب مهمّ وهو

التفريق بين الإطلاق والعموم، فقد أشار إليها بعبارة مختصرة، وهي قوله ص ٢٢٥: «وعلى هذا، فمعنى المطلق: هو «شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله» ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ...».

قوله ﷺ ص ٢٢٥: «لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي»، التمثيل بالنكرة في سياق النفي هو تمثيل للنفي لا للمنفي، فإنّ الشيوع فيها ليس مدلولاً للفظ وإنّما هو مدلول عقلي كما أفاد المصنّف ﷺ في الباب السابق، ومن هنا كانت النكرة في سياق النفي من المطلق لا من العام.

المسألة الثانية

الإطلاق والتقييد متلازمان

لا شكّ في أنّ الإطلاق يقابل التقييد، ولا يمكن أن يجتمعا فيكون كلامٌ واحدٌ مقيداً ومطلقاً في آنٍ واحد من جهة واحدة، لكن:

التقابل كما تقدّم في المنطق على أقسام مختلفة فمن أيّ أقسام التقابل هذا؟ والجواب: أنّ معرفة نحو التقابل متوقّفة على معرفة معنى الإطلاق ومعنى التقييد، فإنّه من دون تحديدهما بشكل صحيح لا يمكن معرفة نحو التقابل بينهما.

فنقول: إنّ المراد بالإطلاق ليس هو عدم التقييد مطلقاً، وإنّما هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يُقيد.

وبه يتّضح أنّ التقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم.^(١) ويتّضح -أيضاً- أنّ الإطلاق إنّما يتحقّق في المورد الذي يمكن أن يتحقّق فيه التقييد، ولذا يكون إمكان الإطلاق متوقّفاً على إمكان التقييد، فيكون

(١) تقدّم ما ينفع في المقام في بحث التبعديّ والتوصليّ، فراجع الجزء الأوّل من البيان الميسر: ص ٣٥٠-٣٥٣.

الإطلاق والتقييد متلازمين من حيث الإمكان والاستحالة، وهذا ما قصده المصنّف ﷺ في عنوان هذه المسألة.

فإذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الإطلاق، ولو استحال التقييد استحال الإطلاق، فيكون حال هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً وهذا ما يُسمّى بـ «حالة الإهمال»، ولو أنّ الواقع لا يخلو عن أحدهما، لأنّ المتكلم في مقام الإرادة الواقعية الثبوتية إمّا أن يريد المطلق وإمّا أن يريد المقيد، ولكنه قد لا يكشف عن هذه الإرادة لسبب من الأسباب، فلا يصحّ وصف مثل هذا الكلام بالإطلاق والتقييد كما لا يصحّ وصف الجدار بالعمى أو البصر. وهذا ما تقدّم بيانه في بحث التعبدّي والتوصليّ، فإنّ تقييد متعلّق الأمر بقصد القربة - بمعنى قصد امتثال الأمر - أمرٌ مستحيلٌ للزوم الدور كما تقدّم، فلا يمكن استكشاف الإطلاق من عدم ذكر القيد، لاحتمال أن يكون المولى مريداً للقيد لكنه لا يتمكّن من ذكره للمحذور المذكور، فلا يمكن عند الشكّ في واجب أنّه تعبدّيّ أو توصليّ التمسك بالإطلاق لنفي قيد قصد القربة لإثبات التوصليّة، فإنّه إذا لم يمكن التقييد لا يمكن الإطلاق.

لكنّنا ذكرنا هناك أنّ الإطلاق اللفظيّ إذا كان مستحيلاً، فهناك نحو آخر من الإطلاق يمكن في المقام الاعتماد عليه وهو الإطلاق المقاميّ، وهو يبتني على أنّ سكوت المولى عن بيان القيد ولو بواسطة إنشاء ثانٍ وكلام آخر دليلٌ على عدم إرادته، فإنّ ذكر القيد لثن كان متعذراً في الكلام الواحد والإنشاء الفارد إلّا أنّ ذكره في كلام آخر بمكان من الإمكان، إذ يمكن للمولى أن



يكشف عن مراده بلا محذور، فيكون سكوته حيثئذٍ عن بيان القيد ولو في خطاب آخر دليلاً على عدم إرادة القيد، وهذا هو الإطلاق المقامي.

المسألة الثالثة

الإطلاق في الجمل

من خلال ما تقدّم يمكن استنتاج معنى مجمل للإطلاق هو:
عدم ذكر الخصوصية التي يلزم ذكرها لو كان المتكلم مريداً لها، فيدلّ عدم ذكرها على عدم إرادتها، وإلا فلو كان المتكلم مريداً لهذه الخصوصية ومع هذا لم يذكرها كان -بحسب قانون المحاورات العرفية- مغللاً ببيان مقصوده ومعرّضاً ملاكاته للضياع، ولا شكّ في قبح ذلك فلا يمكن أن يصدر من المتكلم الحكيم.

وهذا كما في قول المولى: «أكرم عالماً» فإنّه خالٍ عن خصوصية العدالة، مع أنّ المولى لو كان مريداً لها لذكرها ولقال مثلاً: «أكرم عالماً عادلاً»، فعدم ذكرها والتقييد بها -مع كونه متمكناً منه- دليلٌ على عدم إرادتها.

وهذا الإطلاق على نحوين:

١. الإطلاق في المفاهيم المفردة، أي في «المفرد» مثل أسماء الأجناس، ومعنى الإطلاق فيها ملاحظتها مجرّدة عن كلّ قيد، نحو «رقبة» في قولك «أعنت رقبة»، فإنّ الإطلاق فيها يقتضي الاكتفاء بكّل ما ينطبق عليه مفهوم



الرقبة من دون ملاحظة آية خصوصية، في قبال تقييدها كما في مثل: «أعتق رقبة مؤمنة».

٢. الإطلاق في الجملة التركيبية، أي في «الجمل»، ومعنى الإطلاق فيها هو عدم وجود ما يوجب تبدل وإزالة مدلولها الأوّلي، أي المعنى الذي لو خُلّيت الجملة وطبعها لاقتضت الظهور فيه، ومعنى التقييد هنا: طرؤ ما يوجب تبدل هذا الظهور الأوّلي.

مثال ذلك: الجملة الشرطية نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فيقال فيها: إن المدلول الأوّلي للجملة الشرطية، ومقتضى الظهور فيها هو: «انحصار الجزاء بالشرط المذكور»، بمعنى أن لا يكون هناك شيء آخر يمكن أن يكون شرطاً يترتب عليه هذا الجزاء، وإلا لو كان هناك شرط آخر غير الشرط المذكور في الشرطية يكون سبباً -أيضاً- في الجزاء لكان اللازم على المتكلم ذكره وبخلافه يكون مخلاً بغرضه، فيقال: إن إطلاق الجملة الشرطية يقتضي انحصار الجزاء بالشرط.

وهكذا: ما تقدّم في بحث الأوامر من أن إطلاق الصيغة يقتضي العينية والتعينية والنفسية في قبال الكفائية والتخييرية والغيرية، لأن الثلاثة الأخيرة هي التي تحتاج إلى مؤنة بيان زائدة.

إذا عرفت هذا نقول: الذي يظهر من كلمات الأصوليين هو أن الإطلاق مختصّ بالمفردات فلا يجري في الجمل، وذلك لأنّهم حينما يمثلون للإطلاق يمثلون باسم الجنس وعلم الجنس ونحوهما من المفردات، فيؤهم هذا أن



الإطلاق مختصّ بالمفردات.

لكنّك عرفت فساد هذا التوهّم وأنّ الإطلاق كما يكون في المفردات يكون في الجمل من دون مانع من ذلك.

مضافاً إلى أنّهم بحثوا في باب المطلق والمقيّد خصوص المفردات دون الجمل، ولعلّ منشأ ما فعلوه هو أنّ الجمل مختلفة بحسب ذواتها وحالاتها وظهوراتها الأولى ولها مقامات متعدّدة، فلذا ليس لها ضابطة مطّردة وقواعد عامّة يمكن تأسيسها لتجري بلحاظ جميع الجمل، ومن هنا فهي تُبحث - من حيث الإطلاق والتقيّد - في محالّ مختلفة تبعاً للحاجة إليها.

فليس هناك معيار واحد، فكلّ جملة لها حساب مخصوص، كما تقدّم منّا أنفأ بيانُ الإطلاق في الجملة الشرطيّة والإطلاق في صيغة «افعل» في الجملة الطلبيّة.

ولأجل هذا - أي عدم الانضباط - تابع المصنّف رحمه الله المحقّقين واقتصر في أبحاث المطلق والمقيّد على خصوص الألفاظ المفردة.

المسألة الرابعة

هل الإطلاق بالوضع؟

هل إنَّ استفادة الإطلاق هي بسبب الوضع أو بسبب مقدّمات الحكمة؟
وقبل الجواب وبيان الحقّ في المسألة نذكر -لتحرير محلّ النزاع- موردين
للإطلاق:

١. الإطلاق الأحوالي في الأعلام الشخصية، نحو: «أطعم زيداً»، فإنَّ إطلاق «زيد» وعدم تقييده بحال دون آخر يعني لزوم إطعامه في جميع أحواله.

ولا إشكال في أنّ هذا النحو من الإطلاق إنّما هو بمقدّمات الحكمة لا بالوضع، وهذا واضح حيث إنّ الوالد حينما يريد أن يضع لفظ «زيد» -مثلاً- لمولوده الجديد لا يأخذ الإطلاق جزءاً للمعنى الموضوع له حتى يدلّ اللفظ على الإطلاق بالوضع، بل يضع اللفظ لهذا الشخص من دون أخذ أيّ لحاظ وأيّة خصوصيّة معه حتّى لحاظ الإطلاق، فالإطلاق فيه إنّما يُستفاد من مقدّمات الحكمة.

٢. إطلاق الجمل، نحو: «أقم الصلاة»، فإنَّ إطلاق الصيغة يقتضي كون

وجوب الصلاة وجوباً تعيينياً، كما عرفت ذلك في باب الأوامر.

واستفادة الإطلاق هنا -أيضاً- هي بسبب مقدمات الحكمة لا بالوضع وهذا واضح.

وهذان الموردان لا كلام فيهما، وإنّا الكلام في الإطلاق في أسماء الأجناس ونحوها -كعلم الجنس والنكرة-، فنقول:

معنى الخلاف -في أنّ الدلالة هل هي بالوضع أو بمقدمات الحكمة- هو: أنّ الكلام إذا كان مطلقاً فاستفادة الإطلاق هل هي من الوضع، بمعنى أنّ المدلول الوضعي لاسم الجنس مثل «أسد» هو الحيوان المفترس المطلق، بحيث يكون الإطلاق جزء المعنى الموضوع له اللفظ، أي أنّ الألفاظ فيها تكون موضوعة للمعاني بما هي شائعة ومرسلة، أو إنّ هذه الاستفادة ليست من الوضع ولم يؤخذ الإطلاق جزءاً في المعنى الموضوع له اللفظ؟

هذا هو معنى النزاع، وفيه قولان:

١. استفادة الإطلاق هي من الوضع فيكون الإطلاق جزء المعنى الموضوع له اللفظ، فالواضع وضع لفظ «الأسد» -مثلاً- لطبيعة الحيوان المفترس الشائعة والمرسلة والموجودة في جميع الأفراد، وهذا القول منسوب لمشهور القدماء قبل سلطان العلماء رحمته الله.

٢. الإطلاق لا يُستفاد من الوضع، لأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي، وليست موضوعة للمعاني بقيد الإطلاق، فلفظ «الأسد» -مثلاً- موضوع لطبيعة الحيوان المفترس بلا أخذ الشيوع والإرسال في المعنى الموضوع له،



وإنَّما يُستفاد الإطلاق من دالٍّ آخر، وهو عدم ذكر القيد إذا تَمَّتْ مقدّمات الحكمة الآتية.

وهذا قول سلطان العلماء رحمته الله في «حاشيته على المعالم»، وتبعه عليه كلٌّ من تأخر عنه.

والثمرة المترتبة على القولين هي:

١. أنه بناءً على القول الأوّل: يكون استعمال اللفظ في المطلق استعمالاً حقيقياً، وفي المقيد مجازياً لأنّه من استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، وأمّا بناءً على القول الثاني: فيكون استعمال اللفظ في كلٍّ من المطلق والمقيد استعمالاً حقيقياً، وأمّا التقييد فليس تجوّزاً في الكلام وإنّما هو من باب تعدّد الدالّ والمدلول.

٢. أنه بناءً على القول الأوّل: عند الشكّ في مراد المتكلّم لا بدّ من حمل الكلمة - كاسم الجنس - على معناها التي وُضعت له وهو المطلق، فلا نحتاج لإثبات الإطلاق إلى أكثر من أصالة الحقيقة، وأمّا بناءً على القول الثاني: فلا تكفي أصالة الحقيقة، لأنّ الإطلاق أمر زائد على المعنى الموضوع له، بل لا بدّ من دالٍّ آخر عليه وهو مقدّمات الحكمة.

والمصنّف رحمته الله يقول: إنّ القول الأوّل باطل وليس بتامّ، حتّى أن صاحب الكفاية رحمته الله شكّك في نسبة هذا القول لمشهور القدماء^(١)، فالصحيح هو القول الثاني.

(١) قال في كفاية الأصول: ص ٢٤٧: «نعم لو صحّ ما تُسب إلى المشهور، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قُيد بالإرسال والشمول البدليّ، ... إلّا أنّ الكلام في صدق النسبة».



ثم ذكر المصنّف ﷺ أنّه لأجل بيان هذا القول الصحيح وتحقيقه لابدّ من ذكر أمور ثلاثة نافعة في بيان الحقّ في المسألة وفي غيرها، ثمّ ذكر هذه الأمور تباعاً:

١. اعتبارات الماهية

كلّ ماهية من الماهيات وطبيعة من الطبائع مثل ماهية الإنسان أو الرقبة أو الرجل أو الصلاة ونحوها، تارة تُلاحظ بها هي، وأخرى تُلاحظ بالقياس إلى ما هو خارج عنها.

والأول^(١): هو أن تُلاحظ الماهية من دون ملاحظة شيء آخر معها، بل يكون اللحاظ مقصوراً على ذات الماهية وذاتياتها وما به قوامها، تماماً كما لو رسمت دائرةً ونظرت إلى خصوص ما بداخلها من دون نظر إلى ما خرج عن محيطها.

مثل ما لو لاحظت ماهية الإنسان من حيث إنّها مؤلفة من الحيوانية والناطقة بلا نظر لما خرج عنها.

وماهية بهذا اللحاظ تُسمى بـ«الماهية المهملة»، فهي الماهية الملحوظة بما هي، أي الماهية من حيث هي هي.

(١) لم يذكر المصنّف رحمه الله النحو الأول في هذا الموضع بل أخره، ونحن قدّمناه كما فعل أستاذه المحقّق الإصفهاني رحمه الله حيث قال في نهاية الدراية: ج ٢ ص ٤٩٠: «اعلم أنّ كلّ ماهية من الماهيات إذا لوحظت وكان النظر مقصوراً عليها بذاتها وذاتياتها - من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها - فهي الماهية المهملة التي ليست من حيث هي إلّا هي، وإذا نُظر إلى الخارج عن ذاتها ففي هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهية عن أحد أمور ثلاثة: ...».

والثاني: هو أن تُلاحظ الماهية لا بما هي، بحيث لا يُقصر النظر على ذاتها وذاتياتها، بل تُلاحظ الماهية بالقياس إلى أمرٍ خارجٍ عنها، وليس مقوِّماً لها عارضٍ عليها، كما لو لاحظنا ماهية «الإنسان» بالقياس إلى «العلم»، وكما لو لاحظنا ماهية «الرقبة» مقيسةً إلى «الإيمان» لأجل الحكم عليها بحكم من الأحكام كوجوب العتق - مثلاً -.

ثم إنَّ الماهية بالنحو الثاني - أي التي تُلاحظ بالقياس إلى أمر خارج عنها - لها ثلاثة اعتبارات^(١)، فإنَّ الماهية إذا حُكم عليها بحكم ولو حظت مقيسةً إلى ما هو خارج عن ذاتها، لا يخلو حالها من أحد اعتبارات ثلاثة، هي:

الأول: أن تُعتبر الماهية وتُلاحظ مشروطة بوجود هذا الأمر الخارج الذي قيست إليه، فمثلاً الحكم بوجوب عتق الرقبة، إنَّما ينصبُّ على ماهية الرقبة مقيّدة ومشروطة بالإيمان، فتقول: «أعتق رقبةً مؤمنةً».

وكاشتراط الحكم بصحة الصلاة بلحاظ ماهية الصلاة مقيّدة بالوضوء، وهكذا كلّ الشرائط المعتبرة في الصلاة مأخوذة على هذا النحو، ومثل هكذا ماهية تُسمّى بـ«الماهية بشرط شيء».

الثاني: أن تُعتبر الماهية وتُلاحظ مشروطة بعدم هذا الأمر الخارج الذي قيست إليه، فمثلاً الحكم بوجوب القصر إنَّما ينصبُّ على ماهية المسافر المقيّدة بعدم المعصية، فنقول: «المسافر غير العاصي يجب عليه القصر».

وكاشتراط الحكم بصحة الصلاة بلحاظ ماهية الصلاة مقيّدة بعدم

(١) لذا يُسمّى هذا المبحث بـ«اعتبارات الماهية» وهو مبحث فلسفيّ مبحوث في كتب



استدبار القبلة، وهكذا كلّ منافيات الصلاة مأخوذة على هذا النحو، وهذه الماهية تُسمّى بـ «الماهية بشرط لا».

الثالث: أن تُلاحظ الماهية وتُعتبر من دون أن تكون مشروطة بوجود أو عدم هذا الأمر الخارج الذي قيست إليه، يعني أنّ هذا الأمر الخارج عن قوام الماهية ليس دخيلاً في الحكم الثابت للماهية لا وجوداً ولا عدماً، فمثلاً الحكم بوجود الصلاة المنصبّ على الإنسان لا ينصبّ عليه بقيد وجود الحرية ولا بقيد عدم الحرية، فوجوب الصلاة ثابت للإنسان حرّاً كان أو عبداً، وهكذا الحكم بصحة الصلاة هو ثابت للصلاة سواء أكانت مع القنوت أم بدونه، وهكذا اعتبار الصلاة بلحاظ سائر المستحبات.

ومثل هكذا ماهية تُسمّى بـ «الماهية لا بشرط» وتُسمّى -أيضاً- بـ «اللابشرط القسمي».

وبعد ما اتّضح أنّ للماهية المقيسة إلى ما هو خارج عنها ثلاثة اعتبارات، نسأل:

ما هو الجامع لهذه الاعتبارات الثلاثة؟ فإنّه لكي يصحّ تقسيم الماهية لهذه الاعتبارات الثلاثة لابدّ أن يكون لها جامع ومقسّم.

وقبل الجواب ينبغي الالتفات إلى أنّ الجامع لهذه الاعتبارات الثلاثة لابدّ أن يُؤخذ «لا بشرط» من جهة خصوصيّة كلّ اعتبار من هذه الاعتبارات، وذلك لوضوح أنّ كلّ مقسّم لابدّ أن يُلاحظ غير مقيد بأيّة خصوصيّة من خصوصيات أقسامه -لا وجوداً ولا عدماً- وإلا لما كان مقسماً.

فمثلاً: لكي يصحّ تقسيم العالم إلى العادل والفاسق لابدّ أن لا يؤخذ في العالم -المقسّم- لا خصوصيّة العادل ولا خصوصيّة الفاسق، وإلاّ لو أُخذ فيه خصوصيّة العادل وقُيّد بوجودها لما صدق على الفاسق، ولو قُيّد بعدمها لما صدق على العادل نفسه، وهكذا بالنسبة إلى خصوصيّة الفاسق.

وعليه: فلا بدّ للمقسّم أن يُلاحظ «لا بشرط» من جهة خصوصيّات الأقسام، فلا يصحّ أن يُلاحظ من جهتها «بشرط شيء» ولا أن يُلاحظ «بشرط لا».

إذا اتضح هذا نقول في الجواب عن السؤال: إنّ الجامع لهذه الاعتبارات الثلاثة هو الماهيّة التي يمكن أن تُعتبر بأحد هذه الاعتبارات، أي الماهيّة القابلة للانقسام لهذه الاعتبارات، وحينئذٍ لكي يكون الجامع قابلاً للانطباق على كلّ واحد من هذه الاعتبارات الثلاثة لابدّ أن يكون مأخوذاً «لا بشرط» من ناحيتها، وإلاّ لما صدق عليها جميعاً ولما وُجد فيها جميعاً، وهذا نظير ما عرفته في ماهيّة «العالم».

ولذا لابدّ أن يكون المقسّم هو الماهيّة الجامعة للأقسام الثلاثة، وهي الماهيّة المأخوذة «لا بشرط»، ولكن ليس المراد من «اللابشرط» اللابشرط من جهة الأمر الخارج عن الماهيّة والذي لوحظت الماهيّة مقيسةً إليه، لوضوح أنّ هذا هو الاعتبار الثالث من الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، فلا يصحّ أن يكون جامعاً بداهة أنّ القسم لا يكون مقسماً، وإنّما المراد اللابشرط من جهة خصوصيّات الاعتبارات الثلاثة المذكورة.



ومّا تقدّم اتّضح أنّ لنا اصطلاحين وماهيتين يُطلق عليهما «الماهية لا بشرط»، الأولى هي الاعتبار الثالث من الاعتبارات الثلاثة السابقة، والثانية هي الماهية الجامعة لهذه الثلاثة وهي المقسم لها، ولأجل وحدة التسمية احتاجوا إلى التفريق بين الماهيتين فسمّوا الأولى بـ«الماهية اللا بشرط القسمي» والثانية بـ«الماهية اللا بشرط المقسمي».

وقد ظهر الفرق بينهما وهو أنّ «الماهية اللا بشرط القسمي» هي الماهية التي لوحظت لا بشرط بالنسبة إلى الشيء الخارج عنها، كالصلاة بالنسبة إلى القنوت.

بينما «الماهية اللا بشرط المقسمي» هي الماهية التي لوحظت لا بشرط، لا بالنسبة إلى الشيء الخارج عنها، بل لا بشرط من ناحية الاعتبارات الثلاثة -اللا بشرط والبشرط شيء والبشرط لا-.

إذا اتّضح جميع ما تقدّم نسأل: هل إنّ «الماهية اللا بشرط المقسمي» هي عين «الماهية المهمة» -وهي النحو الأوّل الذي ذكرناه في صدر البحث- أو إنّهما أمران متغايران؟

الجواب: قد اختلف في ذلك على قولين:

١. التزم البعض بأنّهما اصطلاحان لمعنى واحد فلا فرق بينهما، وهذا القول للملاهادي السبزواري رحمته الله^(١) وتابعه على ذلك صاحب الكفاية رحمته الله^(٢).

(١) راجع شرح المنظومة: قسم المنطق ص ٢٢.

(٢) الكفاية: ص ٢٤٣-٢٤٤، وكذا قد يُستظهر ذلك من قوله في ذيل تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ص ١٠٠: «كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد، لا المهم

٢. وذهب المصنّف رحمه الله - تبعاً لأستاذه المحقق الإصفهاني رحمه الله^(١) - إلى أنّها أمران متغايران وليس اصطلاحين لمعنى واحد، فإنّ «الماهية المهملة» هي الماهية المأخوذة بلحاظ ذاتها وذاتياتها، ومن دون ملاحظة شيء آخر معها، بخلاف «الماهية اللابشرط المقسمي» فلم يُقصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها وإنّما لوحظت مقيسة إلى غيرها.

ولأجل الاستدلال على صحة مذهب المصنّف رحمه الله من المغايرة بينهما، نذكر أمرين مُجمَعاً عليهما ولا خلاف فيهما:

الأول: أنّ معنى الماهية المهملة - كما تقدّم - هي الماهية من حيث هي هي، أي نفس الماهية بما هي وبقطع النظر عن جميع ما عداها.

الثاني: أنّ معنى الماهية اللابشرط المقسمي - كما تقدّم - هو الماهية لا بشرط التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدمة.

إذا اتّضح هذان الأمران نقول: يمكن الاستدلال على المغايرة بينهما بدليلين:

الدليل الأول: ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمه الله^(٢) وتابعه عليه المصنّف رحمه الله، وحاصله:

المقسم، فافهم»، فتعقيبه بالمقسم قد يُستظهر منه الترادف بينهما.

(١) قال تَنْتَظَرُ في نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٩١: «وأيضاً اللابشرط المقسمي - على التحقيق - ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهية من حيث هي، إذ الماهية من حيث هي، هي الماهية الملحوظة بذاتها - بلا نظر إلى الخارج عنها -، واللابشرط المقسمي هي الماهية اللابشرط من حيث الاعتبار الثلاثة».

(٢) مرّ تخرجه قريباً.



أن الماهية المهملة - كما تقدّم - هي الماهية التي يُقصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها، وتقدّم - أيضاً - أن الماهية اللا بشرط المقسمي - وهي المقسم للاعتبارات الثلاثة والجامع لها - هي الماهية المقيسة إلى غيرها، ومن الواضح أن الماهية غير المقيسة مغايرة للماهية المقيسة.

وحينئذٍ لا يمكن أن تكون الماهية المهملة هي المقسم للاعتبارات الثلاثة، لأنّ هذه الاعتبارات لا يمكن أن تجتمع مع الماهية المهملة.

بعبارة أخرى: الماهية لا يخلو حالها من إحدى حالتين:

١. أن لا تكون مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

٢. أن تكون مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

على الأول هي الماهية المهملة - كما تقدّم - وكما هو مسلّم عندهم، وعلى الثاني فلا بدّ أن لا تخلو عن أحد الاعتبارات الثلاثة - كما تقدّم -.

ونتيجة ذلك أن تكون الاعتبارات الثلاثة مباينة للماهية المهملة وقسيماً لها، لوضوح أنّ الأولى مقيسة والثانية ليست مقيسة، وحينئذٍ لا يُعقل أن تكون الماهية المهملة مقسماً للاعتبارات الثلاثة، إذ لا يصح أن يكون الشيء - الماهية المهملة - مقسماً لاعتبارات وأقسام نقيضه - وهو الماهية لا بشرط المقسمي -.

الدليل الثاني: وهو ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته الله - أيضاً - وتابعه عليه المصنّف رحمته الله، وحاصله:

أنّ الكلمة - مثلاً - إذا قُسمت إلى أقسامها المنحصرة بها وهي «الاسم والفعل والحرف» فلا يمكن أن توجد الكلمة بوجود مستقلّ عن وجود

أقسامها الثلاثة، بحيث يكون وجوداً مستقلاً في قبال وجودات أقسامها، وهذا واضح.

وفي المقام نقول: «الماهية المهملة» وجود ذهني واعتبار ذهني موجود في الذهن بشكل مستقل ومنعزل عن الاعتبارات الثلاثة، فيمكن للإنسان أن يلحظ ماهية الرقبة - مثلاً - ولا يتصور معها شيئاً آخر لا وجودياً ولا عدمياً، بل حتى قيد الإطلاق وعدم اعتبار شيء آخر معها قد لا يلتفت إليه.

وهذا يعني وجود «الماهية المهملة» من دون أن تتحقق في ضمن أحد الاعتبارات الثلاثة.

وقد تقدّم أنّ المقسم لابدّ أن يوجد في ضمن أحد أقسامه، ولا يمكن له أن يوجد بشكل مستقل عن الأقسام.

ومن هنا لا يمكن أن تكون الماهية المهملة مقسماً للاعتبارات الثلاثة، وإلاّ لما أمكن أن تتحقق بشكل مستقل عن الأقسام، وبذلك يظهر الفرق بينها وبين الماهية اللا بشرط المقسمي التي هي المقسم للاعتبارات الثلاثة.

وعليه فنحن لا نُنكر أنّ الماهية المهملة هي «ماهية لا بشرط» فإنّها تعني قصر النظر على الذات والذاتيات، لكن لا بالمعنى الذي ذكرناه للماهية اللا بشرط المقسمي ولا للماهية اللا بشرط القسمي.

فظهر من هذا أنّ «اللا بشرط» له معانٍ ثلاثة:

١. اللا بشرط من جهة كلّ ما هو خارج عن ذات الماهية وذاتياتها وهي

«الماهية المهملة».



٢. اللَّابِشْرُ المَقْسَمِيّ وهو الماهية التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عنها، لكن أخذت لا بشرط من جهة الاعتبار الثلاثة، أي هي لا بشرط بالنسبة إلى اعتبار البشروط شيء، ولا بشرط بالنسبة إلى اعتبار البشروط لا، ولا بشرط بالنسبة إلى اعتبار اللَّابِشْرُ القِسْمِيّ، وليس المراد في المقام اللَّابِشْرُ من جهة كلّ شيء خارج، حتى تكون عين الماهية المهملة، وليس هذا الاعتبار موجوداً بوجود مستقلّ في قبال الاعتبار الثلاثة، وإلا كان قسيماً لا مقسماً لها.

٣. اللَّابِشْرُ القِسْمِيّ: وهو أحد الاعتبار الثلاثة المتقدمة، وهو لا بشرط من جهة الشيء الخارج الذي قيست الماهية إليه.

ومن جميع ما تقدّم اتضح أمران:

١. أنّ الماهية المهملة شيء يباين الماهية اللَّابِشْرُ المَقْسَمِيّ.

٢. أنّ الماهية اللَّابِشْرُ المَقْسَمِيّ ليس لها وجود مستقلّ في قبال الاعتبار الثلاثة للماهية، فهو ليس اعتباراً مستقلاً للماهية، وعليه فلا يستحقّ أن يُحكم على الماهية باعتباره بحكم من الأحكام، كأن يوضع له اللفظ في قبال الاعتبار الثلاثة المذكورة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٢٢٩: «وذلك لأنّ الماهية لا تخلو من حالتين...»،

هذا هو الدليل الأوّل الذي ذكره المصنّف رحمته الله للاستدلال على المغايرة بين الاصطلاحين المذكورين، وأمّا الدليل الثاني فقد ذكره بقوله ص ٢٣٠: «على

أن اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل...».

قوله ﷺ ص ٢٣٠: «وعلى هذا فالملاحظة الأولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسماً لها، ولا يصح أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه».

معنى: «وتكون قسيمة لها» هو أن تكون الملاحظة الأولى - الماهية المهملة - قسيمةً للاعتبارات الثلاثة، وذلك لوضوح أن الماهية غير المقيسة مباينة وقسيم للماهية المقيسة، «فكيف يصح أن تكون مقسماً لها» أي: فكيف يصح أن تكون الملاحظة الأولى - الماهية المهملة - مقسماً لاعتبارات الثلاثة، «ولا يصح أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه» المراد بالشيء - هنا - الملاحظة الأولى أي: الماهية المهملة، والمراد بالنقيض الملاحظة الثانية أي: الماهية اللا بشرط المقسمي.

٢. اعتبار الماهية عند الحكم عليها

الأمر الثاني الذي ينبغي بيانه لتوضيح الحق في مسألتنا هو اعتبار الماهية عند الحكم عليها، بعد أن كان الأمر الأوّل هو اعتبارات الماهية ثبوتاً وبقطع النظر عن الحكم عليها، فنقول:

إذا أردنا أن نحكم على ماهية من الماهيات بحكم من الأحكام، فلا بدّ من لحاظها واعتبارها، وهذه الماهية إمّا أن يُحكم عليها بشيء من ذاتياتها، وإمّا أن يُحكم عليها بما هو خارج عن ذاتها عارض عليها، ولا ثالث لهما.

والنحو الأوّل من الحكم له صورتان:

الصورة الأولى: أن يُحمل الشيء على الماهية حملاً أولياً، وهو ما يكون ملاكه الاتّحاد في المفهوم والمغايرة الاعتبارية بالإجمال والتفصيل، وهذا إنّما يكون في حمل الحدّ التامّ على المحدود، نحو: «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ»، فإنّ ما يُفهم من الإنسان هو عين ما يُفهم من الحيوان الناطق، وإنّما الاختلاف بينهما بالإجمال والتفصيل، فإنّ «الحيوان الناطق» تفصيلٌ لإجمال «الإنسان».

الصورة الثانية: أن يُحمل الشيء على الماهية حملاً شائعاً وهو ما يكون ملاكه الاتّحاد في المصداق والاختلاف في المفهوم، وذلك عند الحكم على الماهية ببعض ذاتياتها مثل: «الإنسان حيوانٌ»، فإنّ المفهومين متغييران،

لوضوح أنّ المفهوم من الإنسان غير المفهوم من الحيوان، والاتّحاد إنّما هو في المصداق، فإنّ مصداق الإنسان هو مصداق للحيوان.

وفي هذا النحو -بكلتا صورتيه- يكون النظر إلى الماهيّة «الموضوع» مقصوراً على ذاتها وذاتيّاتها فقط، ولم تخرج الماهيّة عن مرحلة تقرّرها الذاتي، ولا نظر لنا في المقام إلى هذا القسم فهو خارج عن محلّ كلامنا، لأنّ البحث معقود لبيان أنّ أسماء الأجناس ونحوها موضوعة للماهيّة بأيّ اعتبار؟ ولا إشكال في أنّ الوضع أمر خارج عن ذاتيّات الماهيّة الموضوع لها، لوضوح أنّ كون المعنى موضوعاً له هو من المحمولات الخارجة عنه.

وأما النحو الثاني -وهو الحكم على الماهيّة بما هو خارج عنها- فهو نحو: «الإنسان كاتب» و«المسلم يجوز السلام عليه» و«المجتهد يجوز تقليده»، وفي هذا النحو لا بدّ من ملاحظة الماهيّة مقيسةً إلى الخارج عنها، ولا يمكن قصر النظر على ذات الماهيّة وذاتيّاتها، ولا بدّ من الخروج عن مقام الذات ومرحلة التقرّر الماهويّ للماهيّة، وذلك لوضوح أنّ قطع النظر عن الأمور الخارجة عن الماهيّة، والحكم على الماهيّة بما هو خارج عنها أمران متنافيان متناقضان لا يمكن اجتماعهما، فلا يُعقل أن تقطع النظر عن كلّ ما هو خارج عن الماهيّة وفي نفس الوقت تحكم على الماهيّة بما هو خارج عنها، ففي هذا النحو لا بدّ من ملاحظة الماهيّة مقيسةً إلى الخارج عنها.

وعليه فلا بدّ أن تكون الماهيّة معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، لما تقدّم من أنّ الماهيّة المقيسة لما هو خارج عنها لا يخلو حالها من أحد الثلاثة،



ولا يمكن اعتبارها بنحو «اللابشرط المقسمي»، لما عرفت من أنه ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، كما لا يمكن اعتبارها بنحو «الماهية المهملة» لأنها الماهية غير المقيسة إلى ما هو خارج عنها. ثم نأتي إلى هذا الأمر الخارج عن الماهية الذي لوحظت الماهية مقيسة إليه فهو لا يخلو من إحدى صورتين:

١. إمّا أن يكون هذا الخارج الذي تُقاس إليه الماهية هو نفس المحمول، أي أننا نأخذ الماهية مقيسة إلى شيء ثم نحكم عليها بنفس هذا الشيء، نحو: «الإنسان المقيس إلى الكتابة كاتب»، فإنّ ماهية الإنسان أخذت مقيسة إلى الكتابة، وحكمنا عليها بالكتابة أيضاً.

٢. وإمّا أن يكون هذا الخارج المقيس إليه الماهية أمراً آخر غير المحمول، أي أننا نأخذ الماهية مقيسةً إلى شيء ثم نحكم عليها بشيء آخر غير المقيس إليه، نحو: «المجتهد المقيس إلى العدالة يجوزُ تقليدُهُ»، فإنّ ماهية المجتهد أخذت مقيسة إلى العدالة، وحكمنا عليها بشيء آخر وهو الجواز، وبديهي أنّ العدالة غير الجواز.

أمّا في الصورة الأولى -وهي أن يكون المحمول عين المقيس إليه- فيتعيّن أن تؤخذ الماهية بنحو «اللابشرط القسمي» من جهة الأمر الخارج والذي هو نفس المحمول، ولا يصحّ الاعتباران الآخران: الـ«بشرط شيء» والـ«بشرط لا».

أما عدم صحّة الـ «بشرط شيء» فبدليلين:

الدليل الأوّل: أنّه لو أخذت الماهيّة بشرط المحمول لكانت القضية ضروريّة، وذلك لأنّ كلّ قضية لو أخذ موضوعها مشروطاً بوجود محمولها يستحيل سلب المحمول فيها، فتكون ضروريّة، لوضوح أنّ ملاك القضية الضروريّة هو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، مثلاً إذا قلت: «الإنسان بشرط الكتابة كاتبٌ»، كان معناه: «الكاتبُ كاتبٌ»، فإنّ الإنسان بشرط الكتابة هو الكاتب، فيستحيل انفكاك الكتابة عنه وهو ملاك الضروريّة، وحينئذٍ يلزم انقلاب كلّ القضايا إلى ضروريّة وبطلان القضية الممكنة والمطلقة العامّة والدائمة وغيرها، فتنحصر القضية بالقضيّة الضروريّة وهذا واضح البطلان وفساده مدرك بالوجدان.

الدليل الثاني: لو أخذت الماهيّة بشرط المحمول للزم من ذلك لازمان

فاسدان:

١. يلزم حمل الشيء على نفسه، فإنّك إذا قلت: «الإنسان بشرط الكتابة كاتبٌ»، كان معناه: «الكاتبُ كاتبٌ»، لأنّ الموضوع المشروط بالمحمول هو عين المحمول، فإنّ الإنسان بشرط الكتابة هو الكاتب عينه بلا فرق، فحملة عليه من حمل الشيء على نفسه، وهو واضح البطلان، فإنّه لغوٌ لا فائدة فيه.
٢. ويلزم -أيضاً- تقدّم الشيء على نفسه، فقد تقدّم أنّ الموضوع المشروط بالمحمول هو عين المحمول، فالإنسان المقيّد بالكتابة هو عين الكاتب، فإذا كان معناه: «الكاتبُ كاتبٌ» لزم تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ الموضوع متقدّم



رتبةً على المحمول، إذ لا بدّ أولاً من تصوّر الموضوع ثم يُحمل عليه المحمول، فإذا فرض وحدة الموضوع والمحمول، لزم تقدّم الكاتب بوصف كونه موضوعاً على نفسه بوصف كونه محمولاً، أي من جهة كونه موضوعاً هو متقدّم ومن جهة كونه محمولاً هو متأخّر، وهذا هو تقدّم الشيء على نفسه المحال.

نعم إذا كانت هناك مغايرة اعتباريّة بينهما فلا يلزم المحذور، كما في حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان»، فإنّهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل. والحاصل: أنّه لا يصح -في هذه الصورة- اعتبار الماهية «بشرط شيء». وأمّا عدم صحّة الـ«بشرط لا»:

فلأنّ معناه هو أن تؤخذ ماهية الإنسان -مثلاً- بشرط عدم الكتابة ويُحمل عليها الكتابة، أي نقول:

«الإنسان بشرط عدم الكتابة هو كاتبٌ» وهذا تناقض واضح، لأنّه يعني اجتماع الكتابة وعدم الكتابة.

والنتيجة من جميع ما تقدّم: أنّ الماهية إذا قيست إلى نفس المحمول لم يجز أخذها «بشرط شيء» ولا «بشرط لا»، بل يلزم أخذها «لا بشرط» من جهة هذا المحمول.

وأمّا الصورة الثانية -وهي أن يكون المحمول غير المقيس إليه- فيجوز فيها أن تُلاحظ الماهية مأخوذةً بالقياس إلى هذا الخارج -غير المحمول- «بشرط شيء» و«بشرط لا» و«لا بشرط» فتجوز الاعتبار الثلاثة بأجمعها.

فالأول مثل: «المجتهد بشرط العدالة يجوز تقليده»، فإن ماهية المجتهد تُسببت إلى ما هو خارج عنها -العدالة- واعتُبرت بالقياس إليه بنحو «البشرط شيء»، وقد حُكم عليها بشيء آخر هو جواز التقليد.

والثاني مثل: «صلاة الجمعة بشرط عدم الغيبة واجبة»، فإن ماهية الصلاة قيست إلى أمر خارج عنها -الغيبة- واعتُبرت بالقياس إليه بنحو «البشرط لا»، وحُكم عليها بشيء آخر هو الوجوب.

والثالث مثل: «المؤمن مطلقاً يلحظ العدالة يجوز السلام عليه»، فإن ماهية المؤمن قيست إلى ما هو خارج عنها -العدالة- واعتُبرت بالقياس إليه بنحو «اللابشرط»، وقد حُكم عليها بشيء آخر وهو جواز السلام.

ولكن قد يُستشكل في كلّ ذلك بما حاصله:

أنّ الماهية -كما قلنا سابقاً- إذا حُمِل عليها شيء خارج عنها طارئ عليها فلا بدّ من ملاحظتها مقيسةً إلى ما هو خارج عنها، لا أن يكون اللّحاظ مقصوراً على ذاتها وذاتياتها وإلاّ لزم التناقض، ثمّ إنّ هذه الملاحظة -أي ملاحظتها مقيسةً إلى ما هو خارج عنها- لا بدّ أن تكون بأحد الاعتبارات الثلاثة، لما عرفت من الانحصار بها، ولكنّ أخذ هذه الاعتبارات الثلاثة مفسدٌ لموضوع القضية، وبالتالي هو مفسدٌ لنفس القضية.

بيان ذلك: أنّ هذه الاعتبارات الثلاثة المتقدمة هي -كما تقدّم- لحاظات واعتبارات للماهية، فهي موجودات ذهنية، بمعنى أنّ الذهن هو الذي يكون ظرفاً لها، فلا موطن لها إلاّ الذهن، ولا يمكن أن توجد في خارجه، فإنّ نفس



الاعتبار واللّحاظ من الموجودات الذهنيّة.

وحينئذٍ: لو قيّدت الماهيّة بأحد هذه الاعتبارات الثلاثة عند أخذها موضوعاً للحكم، لزم أن تكون جميع القضايا التي تكون محمولاتها من العوارض الخارجيّة هي قضايا ذهنيّة، وذلك لأنّ الماهيّة المقيدة بقيد ذهنيّ لا موطن لها إلّا الذهن، ويستحيل أن توجد في الخارج بما هي مقيدة بالأمر الذهنيّ، فمثلاً: ماهيّة الإنسان موجود خارجيّ لكن لو قيّدت باللّحاظ كان المجموع من القيد والمقيّد موجوداً ذهنيّاً، وهذه النكته هي التي دعت المناطقة إلى القول بأنّ الكليّ العقليّ لا موطن له إلّا الذهن.

وبناءً عليه يلزم أمران:

١. انحصار القضايا التي تكون محمولاتها من العوارض الخارجيّة في القضايا الذهنيّة التي لا ظرف لها إلّا الذهن، وبطلان القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، وهذا لا يمكن قبوله بحال من الأحوال، لأنّ العمدة في العلوم المختلفة هي القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، حتى إنّ جميع الأحكام الشرعيّة مأخوذة على نحو القضايا الحقيقيّة.

٢. أن تكون الماهيّات التي تعلّق بها التكليف الملحوظة بأحد هذه الاعتبارات الثلاثة موجوداتٍ ذهنيّة لا يمكن أن توجد في الخارج، وبذلك يلزم استحالة الامثال.

مثلاً: في قولنا: «الصلاة بشرط الطهارة واجبة»، ماهيّة الصلاة المأخوذة بشرط شيء من جهة الطهارة لا يمكن أن توجد في الخارج، لأنّها مقيدة بقيد

ذهنيّ - هو هذا الاعتبار-، وحينئذٍ لا يمكن للمكلف إيجادها في الخارج فيستحيل له أن يمثل الأمر بالصلاة، وهكذا في سائر التكاليف.

بل سيمتنع أصل التكليف لا مجرد الامتثال، لأنّه إذا استحال الامتثال استحال التكليف لاستحالة التكليف بغير المقدور، وبطلان هذا أمر واضح لا يحتاج إلى تنبيه.

هذا كلّّه إذا كانت المحمولات من العوارض الخارجيّة، أمّا إذا كانت المحمولات أموراً ذاتيّة للماهيّة المأخوذة موضوعاً فلا يلزم هذا الإشكال، لعدم الحاجة إلى لحاظ الماهيّة بأحد تلك الاعتبارات الثلاثة، بل يكون النظر مقصوراً على ذات الماهيّة وذاتيّاتها، فإنّ الموضوع حينئذٍ هو الماهيّة المهملة غير المقيسة إلى الخارج عنها.

جواب الإشكال:

وقبل أن نُجيب عن الإشكال نمهّد له بمقدّمة، حاصلها:

أنّ الاعتبار واللّحاظ في تلك الاعتبارات الثلاثة، له احتمالات ثلاثة، هي:

١. أن يكون الاعتبار جزءاً أو قيداً من الموضوع الذي يُراد الحكم عليه

بحكم من الأحكام، بحيث يكون الحكم ثابتاً للموضوع بما هو مقيد بأحد

تلك الاعتبارات الثلاثة، فمثلاً إذا قلت: «الصلاة عن طهارة واجبة» يكون

الحكم بالوجوب منصباً على الصلاة المشروطة بالطهارة، بالإضافة إلى لحاظ

ماهية الصلاة مشروطة بالطهارة، فيكون الموضوع مركباً من الماهية ومن

اللّحاظ.



٢. أن يكون الاعتبار هو تمام الموضوع، فالموضوع الذي حُكم عليه بحكم ليس هو شيئاً أكثر من الاعتبار، وأمّا الماهية فليست جزءاً من الموضوع.
٣. أن يكون الاعتبار خارجاً عن حريم الموضوع وليس جزءاً منه، بل تمام الموضوع هو الماهية المعتبرة، مجردة عن كلّ اعتبار ولحاظ، فالاعتبار ليس هو جزء الموضوع ولا تمامه.

إذا عرفت هذه المقدمة نقول في الجواب عن الإشكال:

أولاً: إنّ مبنى الإشكال هو الاحتمال الأوّل والثاني، فإنّه لو أخذ الاعتبار بالنحو الأوّل أو الثاني لصحّ الإشكال ولكان تاماً ووجيهاً، وذلك لأنّ الاعتبار بعد أن كان هو تمام الموضوع أو جزءاً منه، وهو أمر ذهني لا وجود له في الخارج، يكون الموضوع - كذلك - أمراً ذهنياً لا موطن له ولا ظرف له إلاّ الذهن، ويستحيل أن يُوجد في الخارج فيستحكم الإشكال.

لكن ليس المراد هو أحد هذين الاحتمالين، بل الصحيح هو الاحتمال الثالث، فإنّ الموضوع للحكم هو الماهية المعتبرة ولكن ليس الاعتبار جزءاً من الموضوع، ولا دخل له فيه، فما يجب إيجاده خارجاً هو ماهية الصلاة - مثلاً - المقيّدة بالطهارة، ولكن لحاظ التقييد بالطهارة ليس جزءاً من الموضوع ليُقال بعدم إمكان إيجاده واستحالة الامتثال.

وحينئذٍ لا وقع للإشكال المتقدّم، فإنّه بعد أن عرفت أنّ اللّحاظ خارج عن الموضوع وليس جزءاً منه، فالموضوع بنفسه لا مانع من وجوده في الخارج، ولا دليل على استحالة تحقّقه خارجاً، فلا يلزم الإشكال المتقدّم.

بل لو كان اللَّحَاز جزءاً من موضوع الحكم - كما توهم المستشكل - للزم من ذلك أمرٌ لا يمكن الالتزام به، ولا يقول به حتّى المستشكل نفسه، بيانه: أنّ معاني الاعتبارات الثلاثة بحسب تصوّر المستشكل وبناءً على مبنى الإشكال - وهو الاحتمال الأوّل - سوف تكون بالنحو الآتي:

١. معنى اعتبار الماهيّة «بشرط شيء» - على تصوّره - هو الماهيّة المقرونة بلحاز هذا الشيء.

٢. معنى اعتبار الماهيّة «بشرط لا» هو الماهيّة المقرونة بلحاز عدمه.

٣. معنى اعتبار الماهيّة «لا بشرط» هو الماهيّة المقرونة بلحاز عدم لحاز الشيء وعدمه.

وعلى هذا سوف لن يكون لنا اعتبارات ثلاثة، وإنّما هناك اعتبار واحد ليس إلّا، وهو عبارة عن «الماهيّة بشرط شيء» وهذا الشيء هو اللحاز والاعتبار!

وهذا ما لا يمكن أن يلتزم به أحد حتّى المستشكل نفسه.

فالصحيح: هو أنّ اللحاز ليس جزءاً من الموضوع.

إن قلت: بعدما قلت من أنّ تمام الموضوع هو الماهيّة المعتبرة، والاعتبار خارج عن الموضوع وليس جزءاً منه فما هو محلّ تلك الاعتبارات الثلاثة؟ وهل إنّ هذه الاعتبارات الثلاثة لا موقعيّة لها ولا أهميّة فيها؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا قيست الماهيّة إلى الخارج عنها بأحد تلك الاعتبارات الثلاثة؟ قلت: نحن وإن قلنا بأنّ هذه الاعتبارات ليست جزءاً من موضوع



الحكم، ولكن هذا لا يعني بالضرورة إلغاء هذه الاعتبارات بالمرّة، بل هذه الاعتبارات لها أهميّة بالغّة في الحكم بحيث يختلف الحكم باختلافها، وذلك لعدم انحصار أهميّة الشيء بكونه جزءاً من الموضوع، وأهميّة هذه الاعتبارات تكمن في كونها هي المصحّح لموضوعيّة الموضوع، بحسب مرادات الشارع وبالطريقة التي يقتضيها ملاك كلّ حكم من الأحكام.

فإنّ الأحكام الثابتة للماهيات تختلف باختلاف الموارد، فبعض الأحكام ثابتة لماهيّة من الماهيات مطلقاً، مثل: «المؤمن يجب ردّ السلام عليه»، فالمؤمن مأخوذ «لا بشرط» من جهة العدالة، فيجب ردّ السلام عليه مطلقاً عادلاً كان أم فاسقاً، واعتبار اللا بشرط مصحّح لموضوعيّة المؤمن لوجوب ردّ السلام بالنحو الذي يقتضيه هذا الحكم وبحسب ما يريده الشارع المقدّس. وهكذا -مثلاً-: «الرقبة المؤمنة يجب عققها» فالموضوع للحكم هو حصّة خاصّة من الرقبة وهي الرقبة المؤمنة، فهي مأخوذة «بشرط شيء» من جهة الإيمان وهذا الاعتبار هو المصحّح لموضوعيّة الرقبة لهذا الحكم، وهكذا في الموارد المختلفة.

ثانياً: لو سلّمنا تامة الإشكال وصحّة فهم المستشكل من أنّ اللحاظ جزءاً من الموضوع، فلا معنى لاستثناء القضايا التي حُمِلت فيها الذاتيات على الماهيّة المهملة، فإنّه لا فرق بين الماهيّة المهملة وبين الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة في أنّ الجميع من الاعتبارات الذهنيّة التي لا موطن لها سوى الذهن، إذ الماهيّة المهملة -أيضاً- اعتبار ذهنيّ، فالذهن -كما تقدّم- كما يلحظ الماهيّة

المقيسة إلى ما هو خارج كذلك يلحظ الماهية المهملة، فيجري على الماهية المهملة ما يجري على الماهية المعتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة، فالإشكال عليها دون الماهية المهملة تحكّم، وتفرقة من دون فارق.

فاتّضح من جميع ما تقدّم أنّ الاعتبارات الثلاثة ليست هي جزءاً من موضوع الحكم بل هي مصحّحة لموضوعيّة الموضوع، وذلك كما لو نظرت إلى تفاحة وأكلتها، تكون قد أكلت ذات التفاحة المنظور إليها، فالنظر ليس جزءاً من المأكول، بل النظر إلى التفاحة هو الذي يَسرّ لك أكل التفاحة.

ثمّ إنّ المصنّف رحمه الله استشعر صعوبة وصول هذا المطلب إلى الطالب المبتدئ فذكر نظيرين يقربان فكرة كون اللَّحَاط مصحّحاً لموضوعيّة الموضوع وليس جزءاً منه، هما:

النظير الأول: في كلّ قضية حملية لابدّ من وجود موضوع ومحمول، كما لابدّ من تصوّرهما معاً، مثل: «النار حارّة» فهي قضية مؤلّفة من موضوع هو «النار» ومحمول هو «حارّة»، فلا بدّ من تصوّرهما، ولكن تصوّرنا لهما ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، وذلك لوضوح أن ليس الموضوع هو «النار المتصوّرة» ولا المحمول هو «الحرارة المتصوّرة»، بل الموضوع هو ذات النار، والمحمول هو ذات الحرارة، وأمّا التّصوّر لكلّ منهما فهو مجرد مصحّح للحمل إذ يستحيل الحمل بدونه، مع أنّه خارج عنهما، فما نحن فيه كذلك فإنّ اللَّحَاط وإن لم يكن جزءاً من الموضوع إلّا أنّه مصحّح لموضوعيّة.

النظير الثاني: عندما يُراد استعمال لفظ مثل «إنسان» في معناه وهو «الحيوان



الناطق» فهنا لابدّ من تصوّر اللفظ وتصورّ المعنى، وذلك لاستحالة استعمال لفظ في معنى دون سبق تصوّر كلّ منهما، وهذا واضح، لكن اللفظ المستعمل ليس هو «الإنسان بما هو متصورّ» على نحو يكون الدالّ هو اللفظ بقيد تصوّره، وهكذا المعنى المستعمل فيه ليس هو «الحيوان الناطق المتصورّ» على نحو يكون المدلول هو المعنى بقيد تصوّره، نعم لابدّ من تصوّره لكن التصوّر ليس دخيلاً ومقوّماً للفظ والمعنى، بل التصوّر مجرد ظرف للدلالة، وعليه فالتصورّ مقوّم للاستعمال ومصحّح له وليس مقوّماً للمستعمل ولا للمستعمل فيه.

كما كان التصوّر -في النظير الأوّل- مقوّماً ومصحّحاً للحمل لا للمحمول ولا للمحمول عليه.

نتيجة الأمرين السابقين:

إذا اتّضح ما تقدّم في الأمرين السابقين -اعتبارات الماهية واعتبار الماهية عند الحكم عليها- يتضح ما نحن بصددّه، وهو وضع أسماء الأجناس لمعانيها، وخلاصة ما نريد قوله في المقام هو أنّنا إذا أردنا أن نضع اسم الجنس لمعنى معيّن فلا يُعقل أن نقصر اللّحاظ على ذات المعنى بأن نتصورّ هذا المعنى بما هو، وذلك لأنّ الوضع من المحمولات الخارجة عن ذات المعنى الطارئة عليه، فلا بدّ من لحاظ المعنى مقيساً إلى ما هو خارج عنه، فقد يؤخذ المعنى «بشرط شيء» وقد يؤخذ «بشرط لا» وقد يؤخذ «لا بشرط»، ولا يلزم من ذلك أن يكون اللّحاظ جزءاً من المعنى الموضوع له، بل الموضوع له هو نفس

المعنى الملحوظ لا بما هو ملحوظ، واللحاظ مجرد مصحح للوضع.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٣٢: «كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها»، هذا ليس شقاً رابعاً مقابلاً للثلاثة «بشرط شيء وبشرط لا ولا بشرط» - كما قد يتوهم - بل هو بيان للشق الثالث، يعني أن الماهية يمكن أخذها «لابشرط»، أي مطلقة من جهة شيء معين، كالمؤمن في قولك: «المؤمن يجرم هتكه» المأخوذ مطلقاً من جهة العدالة، تماماً كما لو أخذت الماهية مهملة وغير ملحوظ معها شيء غير محمولها، فالمؤمن الذي أخذ لابشرط من جهة العدالة كأنه - في النتيجة - لم تلحظ معه العدالة ولم يُقَسَّ إليها أصلاً، بل قيس إلى المحمول فقط.

ومنه يُعلم أن ليس المراد من «المهملة» في عبارة المصنّف رحمه الله هنا المهملة من جهة كل شيء، أي الماهية من حيث هي هي، لأنها خارجة عن محلّ الكلام، إذ الكلام في الماهية المقيسة فلا يعمّ الكلام الماهية المهملة، وهذا ما بيّنه بقوله: «غير مقيسة إلى شيء غير محمولها»، فهو أشبه بالعطف التفسيري لقوله: «مهملة».

قوله رحمه الله ص ٢٣٣: «وهذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة...»، هذا هو الجواب الأوّل عن الإشكال المذكور، وأمّا الجواب الثاني فقد أشار إليه بقوله: «ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية، لأنّ اعتبار الماهية من حيث هي



أيضاً اعتبار ذهنيّ» وأمّا ما ذكرناه بعنوان «إن قلت ... قلت» فقد أشار إليه بقوله: «نعم، هذه الاعتبارات هي المصحّحة لموضوعيّة الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنّها مأخوذة قيّداً فيه حتّى تكون جميع القضايا ذهنيّة».

قوله ﷺ ص ٢٣٣: «أنّ كلّ موضوع ومحمول لا بدّ من تصوّره في مقام الحمل وآلا لاستحالة الحمل...»، هذا بيان للنظير الأوّل الذي ذكره ﷺ، وأمّا النظير الثاني فقد بيّنه بقوله ص ٢٣٤: «وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه لا بدّ من تصوّر اللفظ والمعنى، ولكنّ التصرّو ليس قيّداً للفظ...».

٣. الأقوال في المسألة

بعد أن انتهى المصنّف رحمه الله ممّا أراد تقديمه من مقدّمات البحث، شرع فيما هو المقصود وهو بيان الحقّ في تحديد المعنى الموضوع له أسماء الأجناس، وهو قد ذكر سابقاً أنّ في المسألة قولين:

١. القول المنسوب لمشهور القدماء، وهو أنّ اسم الجنس موضوع للمعنى المطلق بحيث يكون الإطلاق والإرسال قيداً للمعنى الموضوع له، ويتفرّع على هذا كون استعماله في المقيّد - ذات المعنى - مجازاً، لأنّه استعمال للفظ الموضوع للمقيّد - بقيد الإطلاق - والقيد، في خصوص المقيّد من دون هذا القيد.

فإذا قال المولى: «أعتق رقبة مؤمنة»، فلا مجال لإبقاء لفظ «رقبة» على معناه الموضوع له، لأنّ تقييد المعنى بالإرسال يتنافى مع تقييده بالإيمان - مثلاً -، فلا بدّ من تجريد المعنى من قيد الإرسال، وهذا يعني المجازيّة، لأنّه استعمال لفظ الموضوع للمقيّد والقيد في خصوص المقيّد.

٢. قول المتأخّرين ابتداءً من سلطان العلماء رحمه الله وهو القول بأنّ اسم الجنس موضوع لذات المعنى لا للمعنى المطلق، فلم يؤخذ الإطلاق جزءاً من المعنى الموضوع له اسم الجنس، فلا يكون استعماله في المقيّد - ذات

المعنى - مجازاً، لاستعماله في عين ما وُضع له.

وبعد هذا يعود المصنّف رحمته الله إلى القول المنسوب للمشهور ليسلّط الضوء عليه ويوضّحه بشكل أكثر، فيقول:

إنّ هذا القول يمكن تصويره بتصويرين، هما:

الأوّل: أن يكون اسم الجنس موضوعاً للمعنى المقيد بالإطلاق على نحو الماهية المعتبرة بنحو الـ «بشرط شيء»، وهذا الشيء هو الإطلاق، فمثلاً لفظ «إنسان» موضوع لماهية «الحيوان الناطق» بشرط الإطلاق.

الثاني: أن يكون موضوعاً للمعنى المطلق، بحيث يُعتبر المعنى «لا بشرط» من جهة كلّ القيود والخصوصيات التي يمكن اعتبارها فيه فيكون مطلقاً من جهتها، وهذا معنى كون الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له، فلفظ «الإنسان» موضوع لماهية الحيوان الناطق الملحوظة «لابشرط» من جهة العدالة والفسق والعلم والجهل والطول والقصر وغيرها من الخصوصيات الممكنة.^(١)

وقد تقدّم الإشكال على هذا القول بأنّ القضايا التي تقع أسماء الأجناس موضوعاتٍ فيها ستكون موضوعاتها - حيثئذٍ - موجودات ذهنية، إذ إنّ تلك الاعتبارات أمور ذهنية فتقييد الموضوعات بها يعني كون الموضوعات موجودات ذهنية، وهذا معناه كون القضايا طرّاً قضايا ذهنية، ومعناه بطلان القضايا الخارجية والحقيقية وهذا ما لا يمكن المصير إليه.

(١) انظر كيف يكون الإطلاق على هذا التصوير قيداً للمعنى؟

ومن هنا سيأتي من المصنّف رحمته الله ص ٢٣٦ حصر القول المنسوب للقدماء بالتصوير الأوّل، فانظر.



وهذا الإشكال وارد على هذا القول بكلا تصويريه، لأنّ كلاً من الـ«بشرط شيء» والـ«لا بشرط» هو اعتبار ذهني لا موطن له إلاّ الذهن.

إن قلت: - في مقام الجواب على هذا الإشكال - لا نسلّم الملازمة، فلا يلزم بطلان القضايا الخارجية والحقيّة، إذ يمكن جعل اسم الجنس موضوعاً لقضيّة حقيقيّة أو خارجيّة بواسطة تجريد المعنى - حين الاستعمال - من هذا اللّحظ الذهنيّ، فلا يبقى الموضوع أمراً ذهنيّاً بعد هذا التجريد، فلا مانع - حينئذٍ - من وجوده خارجاً، فتصحّ القضيّة الخارجيّة والحقيقيّة.

قلت: هذا التجريد المدّعى ليس بصحيح وذلك لأمرين:

١. لو جُردّ المعنى عن اللّحظ المأخوذ فيه، لزم من ذلك كون الاستعمال مجازياً، لأنّه موضوع للمعنى المقيد باللّحظ، فاستعماله في المعنى مجرداً عن اللّحظ استعمال مجازي، وهذا ما يكذّبه الواقع فإنّنا نشعر بالوجدان بعدم المجازيّة، مع أنّ المجاز لو كان موجوداً لشعرَ به من له أدنى مرتبة من الأنس باللّغة.

٢. أنّ معنى ما ذكر هو أن يضع الواضع لفظاً لمعنى مركّب من -المقيد والقيد- لكنّه لا يُستعمل فيه إلاّ نادراً، وإنّما الغالب في مواردّه أن يُستعمل في جزء المعنى -المقيد فقط- على نحو التجريد، وهذا أمر غير مستحسن ومستهجّن، بل المستحسن أن يوضع اللفظ من أوّل الأمر لخصوص المقيد، إذ لا فائدة في الوضع لمعنى مع أنّه في مرحلة الاستعمال غالباً ما يُعدل عنه بأن يُجردّ المعنى عن القيد.

وفيما نحن فيه، الغالب من موارد استعمال اسم الجنس هو استعماله في القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، لأنّها هي القضايا المتعارفة، وأمّا القضية الذهنيّة فهي قليلة التداول بل نادرة فيلزم التجريد غالباً.

وعليه فالصحيح في الجواب عن أصل الإيراد هو: ما ذكره المصنّف رحمه الله من الجواب، وهو أنّ مبنى الإشكال فاسد، فإنّه بُني على أنّ اللّحاذ قيد للمعنى الموضوع له، وأمّا إذا قلنا بأنّ اللّحاذ ليس قيداً للمعنى وإنّما هو مجرّد مصحّح لموضوعيّة الموضوع - كما هو الصحيح - فيندفع الإشكال بوضوح. هذا ما يرتبط بقول القدماء.

وأما قول المتأخرين: فقد أجمعوا على أنّ الموضوع له اسم الجنس هو ذات المعنى، لا المعنى المطلق، فلا يلزم مجازيّة استعماله في المعنى المقيد، وهذا المقدار من البيان واضح ولا غبار عليه.

ولكن كلمات المحقّقين اختلفت في تأدية هذا المعنى والتعبير عنه، لذلك كان لزماً على المصنّف رحمه الله أن يذكر المقدّمتين السابقتين لبيان وتوضيح الاصطلاحات بشكل دقيق ليّتضح تحقيق الحقّ في هذه المسألة، إذ إنّ العلماء اختلفوا في التعبير عن ذلك على أقوال:

١. اسم الجنس موضوع للماهيّة المهملة المبهمة، أي الماهيّة من حيث هي

هي، وهو ما التزم به المحقّق العراقي رحمته الله حيث قال:

«وحيثُ فحيث اتضح ذلك نقول بأنّه لا ينبغي التأمّل في أنّ التحقيق هو



ما عليه السلطان من الوضع لنفس الماهية المهمة»^(١).

وهكذا السيّد الخوئي رحمته، حيث قال:

«وبعد ذلك نقول: إنّ اسم الجنس موضوع للماهية المهمة دون غيرها من أقسام الماهية»^(٢).

٢. اسم الجنس موضوع للماهية المعبرة بنحو اللابشر المقسمي، وهذا ما صرح به الميرزا النائيني رحمته، بقوله:

«فاعلم أنّ الحقّ هو كون أسماء الأجناس موضوعة بإزاء اللابشر المقسمي كما هو مقالة السلطان، وليست موضوعة بإزاء اللابشر القسمي كما هو مقالة المشهور»^(٣).

٣. البعض من المحقّقين جعل التعبير الأوّل - الماهية المهمة المبهمة - هو عين التعبير الثاني - اللابشر المقسمي -، كما هو صريح بعض عبارات المحقق النائيني رحمته:

«وليس ذلك إلّا اللابشر المقسمي، وهي الماهية المبهمة المهمة...».

وكما قد يُستظهر من بعض عبارات الشيخ صاحب الكفاية رحمته^(٤).

٤. اسم الجنس موضوع لذات المعنى - لا للماهية المبهمة المهمة ولا

(١) نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٥٦٣.

(٢) المحاضرات: المجلّد ٤ ص ٥١٢.

(٣) الفوائد: ج ١ - ٢ ص ٥٧٢.

(٤) حيث قال في ذيل تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ص ١٠٠: «كما هو الحال فيما إذا أُريد منها المطلق المقابل للمقيّد، لا المبهمة المقسم، فافهم»، فتعقّبه المبهمة بالمقسم قد يُستظهر منه الترادف بينهما.

الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي - ولكن يجب أن يُلاحظ ذات المعنى حال الوضع بنحو اللابشرط القسمي، لا على أن يكون هذا الاعتبار جزءاً من المعنى الموضوع له، بل على أن يكون مصححاً للوضع ليس إلا، وهذا القول يظهر من مجموع كلمات الأصفهاني رحمته، ومنها قوله:

«ومن المحمولات الواردة على المعنى كونه موضوعاً له، فلا بدّ من أن يُلاحظ بنحو من أنحاء التعيين، إلّا أنّ التعيين الإطلاقيّ اللابشرطيّ القسميّ لتسرية الوضع إلى المعنى بجميع أطواره، لا لاعتباره في الموضوع له، فلا منافاة بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللابشرط القسميّ، وكون ذات المعنى موضوعاً له.

كما أنّه كذلك في قوله: «أعتق رقبة»، فإنّ الرقبة وإن لوحظت مرسلة مطلقة لتسرية الحكم إلى جميع أفراد موضوعه، إلّا أنّ ذات المحكوم بالوجوب عتق طبيعة الرقبة لا عتق أية رقبة، كذلك الموضوع له نفس المعنى، لا المعنى المطلق - بما هو مطلق - وإن وجب لحاظه مطلقاً تسرية للوضع»^(١).
وتابعه على ذلك المصنّف رحمته.

والسؤال هنا: ما هو الفرق بين القول الرابع وبين القول المنسوب للمشهور على التصوير الثاني المتقدّم، بعد أن كان كلّ منهما مأخوذاً باعتبار اللابشرط القسميّ، فهل يعني هذا أنّهما عبارتان عن رأي واحد؟
والجواب: أنّ المنسوب للقدماء أنّهم يقولون بأنّ استعمال اسم الجنس في



المقيّد مجاز، وحينئذٍ:

فإن صحّت هذه النسبة كان الفرق بينهما هو القول بالمجازيّة وعدم القول بها، إذ إنّ هذا القول -الرابع- لا يعني المجازيّة، فإنّه من المعلوم أنّ اعتبار اللّابشرط لا ينافي الاشتراط والتقيد، لوضوح أنّ اللّابشرط يجمع الاشتراط، ومن هنا قالوا: «إنّ اللّابشرط يجتمع مع ألف شرط»، وعليه فاعتبار اللّابشرط لا يعني مجازيّة الاستعمال في المقيّد، فيكون الفرق بينهما واضحاً.

وبذلك لا يصحّ أن يكون هذا التصوير -الثاني- تصويراً لقول المشهور، لأنّه لا يقتضي المجازيّة مع أنّ المنسوب لهم القول بها، فينحصر قولهم بالتصوير الأوّل.

وإن لم تصحّ هذه النسبة أي نسبة القول بالمجازيّة للمشهور -وهي مشكوك فيها^(١)- لم يكن هناك فرق بين قول القدماء -على هذا التصوير- وبين قول المتأخّرين -على الرابع- وبذلك يقع التصالح بينهما، والصالح خير.

وبعد استعراض قول القدماء وقول المتأخّرين وتعبيراتهم المختلفة يشرع المصنّف رحمته الله في نقد هذه الأقوال، فنقول:

أولاً: تقدّم من المصنّف رحمته الله الاستدلال بدليلين على مغايرة الماهيّة المهملة للماهيّة باعتبار اللّابشرط المقسمي، حيث إنّ الأولى تعني قصر النّظر على ذات وذاتيات الماهيّة، والثانية هي الماهيّة المقيسة إلى الخارج عنها، فهما أمران

(١) مرّ في صدر هذه المسألة نقل عبارة صاحب الكفاية رحمته الله في هذا الصدد.

متباينان وبذلك يظهر بطلان القول الثالث القائل بأن التعبير الأول هو عين التعبير الثاني.

ثانياً: الكلام في هذه المسألة هو في تحديد المعنى الموضوع له اسم الجنس، وفي معرفة اعتبار الماهية التي يحكم عليها بالوضع، أي بوضع اسم الجنس لها، ومن الواضح أنّ هذا الحكم هو من الأمور الخارجة عن الماهية العارضة عليها، وقد تقدّم أنّ الحكم على الماهية بشيء خارج عنها يقتضي ملاحظتها مقيسة إلى الخارج عنها، وحينئذٍ لا يمكن قصر النظر على ذات وذاتيات الماهية، وهذا يعني بطلان القول الأول القائل بأن اسم الجنس موضوع للماهية المهملة المبهمة، ضرورة تنافي النظر إلى الماهية مقيسة والنظر إليها مهملة مبهمة غير مقيسة.

ثالثاً: تقدّم أنّ اعتبار الماهية اللا بشرط المقسمي ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبار الثلاثة، لأنّه مقسم لها، ومعلوم أنّ المقسم لا وجود له ولا تحقّق سوى تحقّق أقسامه، فلا معنى لأن يوضع اسم الجنس للماهية بهذا الاعتبار - كما تقدّم توضيح ذلك من المصنّف رحمه الله -، وبذلك يظهر بطلان القول الثاني القائل بأنّه موضوع للماهية اللا بشرط المقسمي.

هذا بالنسبة إلى قول المتأخرين، وأمّا قول المشهور - والمصنّف رحمه الله - لم يذكره في هذا الموضع لكنّه معلوم ممّا تقدّم - فقد عرفت بطلانه بأنّ اللازم عليه مجازية استعمال اسم الجنس في المقيّد، مع أنّ دعوى المجازية لا يمكن قبولها، لأنّها منفيّة بالوجدان.



ومن جميع ما تقدّم يتّضح أنّ الصحيح هو القول الرابع، وهو:

أنّ اسم الجنس موضوع لذات المعنى، لكنّه حين الوضع يُلاحظ بنحو اللابشرط القسَميّ، وهو يطابق القول المنسوب للقدماء على التصوير الثاني، إذا لم يثبت عن القدماء مجازيّة الاستعمال في المقيّد، وقد عرفت أنّ النسبة مشكوك فيها.

وبيان القول الرابع: يتّضح من خلال النقاط الآتية:

الأولى: أنّ الواضع حينها يريد الوضع لذات المعنى لا بدّ له أن يلحظ هذا المعنى مقيساً لما هو خارج عنه، ولا يمكن له حينئذ أن يقصر نظره على ذات الماهيّة ذاتيّاتها، لما تقدّم من أنّ الحكم على الماهيّة بما هو خارج عنها يقتضي ملاحظتها مقيسةً إلى الخارج عنها، إذ إنّ الوضع - كما هو واضح - خارج عن ذات المعنى طارئ عليه.

وعليه فلا بدّ أن يُعتبر المعنى بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهيّة.

الثانية: أنّ الموضوع له وهو ذات المعنى له حالات متعدّدة وقيود متكرّرة وأطوار مختلفة فالإنسان - مثلاً - تارة يكون عالماً وأخرى يكون جاهلاً، ومرة يكون غنياً وأخرى فقيراً، صغيراً، كبيراً... الخ.

فإذا أراد الواضع أن يضع لفظ «إنسان» لماهيّة، لا بدّ أن يكون المعنى الموضوع له محفوظاً في جميع هذه الحالات، ومنسجماً مع كلّ هذه الخصوصيّات، أي لا بدّ أن ينطبق على الإنسان في كلّ هذه الأطوار المختلفة. والذي يُلبّي هذه الجهة وهذا الاحتياج هو أن يؤخذ ذات المعنى بنحو

اللابشرط القسَميّ من جهة تلك الخصوصيّات، لأجل أن يقبل الانطباق عليها جميعاً، ولا يُلبّي هذه الجهة اعتبار «البشرط لا» ولا اعتبار «البشرط الشيء» كما هو واضح.

الثالثة: تقدّم - في جواب الإشكال السابق - أنّ الماهيّة المحكوم عليها بحكم ما، إذا لوحظت بلحاظ مُعيّن لا يكون هذا اللَّحَاط جزءاً فيها - أي في الماهيّة المأخوذة موضوعاً - بل ليس هو إلّا مصحّحاً لموضوعيّة الموضوع ومجرّد طريق للحكم عليه، وهذا يعني أن لا منافاة بين كون الموضوع له هو ذات المعنى، وبين كونه ملحوظاً - حين الوضع - بنحو اللابشرط القسَميّ.

الرابعة: لما كان الموضوع له هو ذات المعنى، فيمكن - حين الاستعمال - أن يُلاحظ بما هو كما يمكن أن يُلاحظ ويُعتبر بأيّ واحد من الاعتبارات الثلاثة، ولا يجب أن يُعتبر بلحاظ اللابشرط القسَميّ، وذلك لوضوح الفرق بين مرتبة الاستعمال ومرتبة الوضع.

ويترتب على هذا القول أمران:

الأوّل: أنّ المعنى الموضوع له اسم الجنس لا يكون ذهنياً لمجرّد ملاحظته بنحو اللابشرط القسَميّ، لأنّ الاعتبار - كما تقدّم - ليس جزءاً من المعنى الموضوع له حتّى يلزم ذلك، بل هو مجرّد مصحّح للوضع، فلا يرد الإشكال المتقدّم من أنّ القضايا كلّها ستكون قضايا ذهنيّة.

الثاني: ظهر ممّا تقدّم في النقطة الرابعة أعلاه أنّ ذات المعنى حين الاستعمال يمكن لحاظه بما هو، ويمكن لحاظه بأحد الاعتبارات الثلاثة، ومنها اعتباره

«بشرط شيء»، والذي يعني المقيّد، وإذا كان كذلك فلا يكون استعماله في المقيّد مجازاً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٣٥: «فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة، وهذا يكذّبه الواقع»، هذه العبارة المختصرة إشارة إلى ما ذكرناه بلسان «إن قلت ... قلت» جواباً عن الإشكال وردّاً للجواب بالأمرين المذكورين.

ثمّ بعد أن ردّ الجواب بهذين الأمرين ذكر ما هو الصحيح في الجواب عن الإشكال بقوله: «ولكن نحن قلنا: إنّ هذا الإيراد إنّما يتوجّه إذا جعل الاعتبار قيداً في الموضوع له، أمّا لو جعل الاعتبار مصحّحاً للوضع فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق».

قوله رحمه الله ص ٢٣٧: «أنّ ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه: أنّه قد لاحظته مقيساً إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهيّة»، أشار بذلك إلى النقطة الأولى من النقاط الأربع المذكورة لبيان القول الرابع المختار.

وأما النقطة الثانية فقد أشار إليها بقوله: «وإذ يُراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقيوده لا بدّ أن يُعتبر على نحو اللا بشرط القسمي».

وأما الثالثة فبقوله: «ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى وبين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي، لأنّ هذا اللّحاظ والاعتبار الذهنيّ - كما تقدّم - صرفُ طريق إلى الحكم على ذات المعنى، وهو المصحّح للموضوع له».

وأما الرابعة فبقوله: «وحين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللابشرط القسميّ، بل يجوز أن يُعتبر بأيّ اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز في مرحلة الاستعمال...».

قوله ﷺ ص ٢٣٧: «وعليه، فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً إذا كان له اعتبار اللابشرط القسميّ حين الوضع، لأنّه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر»، أشار بذلك إلى الأمر الأوّل من الأمرين المترتّبين على القول الرابع.

وأما الثاني فقد أشار إليه بقوله: «كما أنّ استعماله في المقيد لا يكون مجازاً لما تقدّم أنّه يجوز أن يُلاحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغير...».

المسألة الخامسة

مقدمات الحكمة

هذه المسألة متفرّعة على المسألة السابقة، وذلك لأنّا كنّا نبحث -فيما سبق- عن دلالة اسم الجنس، وهل إنّ دلالته على الإطلاق بالوضع أو لا، وقلنا:

إنّ المشهور قبل سلطان العلماء رحمته هو أنّ اسم الجنس موضوع للمعنى المطلق، وبناءً عليه يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً، أي أنّه مأخوذ في المعنى الموضوع له اللفظ -فلا نحتاج إلى أكثر من الوضع للدلالة على الإطلاق، ولا نحتاج إلى أكثر من إجراء أصالة الحقيقة عند الشكّ في مراد المتكلّم- لكنّك عرفت بطلان هذا القول وأنّ الصحيح خلافه.

وأما المتأخرون عن سلطان العلماء رحمته فقد استقرّ رأيهم على أنّ الموضوع له اسم الجنس هو ذات المعنى، والإطلاق والتقييد كلّ منهما خارج عن حريم المعنى الموضوع له، فلا يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً، فنحتاج في إثباته -كالتقييد- إلى دالّ آخر يدلّ عليه، وهذا الدالّ على نحوين:

١. القرينة الخاصّة: وهي القرينة التي تكون نافعة في مورد أو موارد معيّنة،

ولا تنفع في كل مورد فلا عمومية لها، مثل ما لو قال المولى:

«أكرم الهاشمي حباً لرسول الله ﷺ» أو «أكرم العالم لعلمه»، فإنه يفهم منه أن الهاشمي إنما يكرم لأجل نسبه، وأن العالم إنما يكرم لأجل علمه، وهو موجود في كل الأفراد فيدل على الإطلاق والإرسال.

٢. القرينة العامة: وهي القرينة التي تكون نافعة في كل مورد من موارد الإطلاق، فهي عامة وشاملة وليست بخاصة ببعض الموارد، وهذه القرينة العامة إنما توجد وتحصل إذا توفرت مجموعة مقدمات تسمى بـ «مقدمات الحكمة»، والمشهور أنها مقدمات ثلاث، هي:

المقدمة الأولى: أن يكون المورد قابلاً للإطلاق، وهذا لا يكون إلا إذا كان التقييد ممكناً، لما تقدم من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من تقابل الملكة والعدم، فلا يمكن الإطلاق -العدم-، إلا إذا أمكن التقييد -الملكة-. وقد عرفت في بحث التعبدية والتوصلي أن التقييد إنما يكون ممكناً إذا كان المورد -سواء أكان هو المتعلق أم الموضوع- قابلاً للانقسام -إلى الواحد للقيد والفاقد له- قبل تعلق الحكم، كما في الصلاة فإنها بقطع النظر عن الحكم عليها بالوجوب أو غيره، يمكن أن تنقسم إلى ثنائية وثلاثية ورباعية، وإلى ذات قراءة وبدون قراءة، وهكذا، ففي هكذا حالة يمكن التقييد.

بخلاف ما لو لم يمكن الانقسام قبل طرؤ الحكم على الماهية، كالصلاة نفسها فلا يمكن تقسيمها إلى صلاة مأتي بها بداعي امتثال الأمر وصلاة مأتي بها لا بهذا الداعي، لأن امتثال الأمر فرع وجود الأمر -كما تقدم- فلا يمكن



التقسيم قبل تعلق الحكم، وبالتالي لا يمكن التقييد.

بعبارة أخرى: إنّها يمكن التقييد في التقسيمات الأوليّة دون التقسيمات الثانوية، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، فلا يمكن إثبات الإطلاق لأنّ إثبات الشيء وحصوله فرع إمكانه، وهذا واضح.

المقدّمة الثانية: أن لا ينصب المتكلم قرينة دالة على إرادة المقيّد سواء أكانت القرينة متّصلة أم منفصلة.

أمّا القرينة المتّصلة فلوضوح أنّ الكلام إذا اقترن بالقرينة المتصلة الدالة على التقييد لا يمكن معها تحقّق الإطلاق، لأنّه بوجودها لا ظهور للكلام في الإطلاق بل لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في المقيّد، وهذا في غاية الوضوح. وأمّا القرينة المنفصلة فإنّه وإن انعقد للكلام معها ظهور في الإطلاق، لكنّه ليس بحجّة فيكون ساقطاً عن الحجّة لوجود القرينة المنفصلة المقدّمة والحاكمة عليه، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً، أي يظهر منه أنّه هو المراد الجديّ لكنّ القرينة المنفصلة بمجيئها تكشف عن أنّ المراد الجديّ إنّما هو على طبقها، كما تقدّم ذلك في تخصيص العامّ بالمخصّص المنفصل.

المقدّمة الثالثة: أن يُحرّز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يُراد التمسك بالإطلاق بالنسبة إليها، بحيث لو كان للماهيّة المحكوم عليها قيود متعدّدة لكان من وظيفة المتكلم التعرّض لذكر هذه القيود، فحينئذٍ يمكن استظهار إرادة الإطلاق.

بخلاف ما لو لم يُحرّز كون المتكلم في مقام البيان، وله صور ثلاث:

١. أن يكون المتكلم في «مقام التشريع» فقط، والمراد من مقام التشريع هو أن يكون المتكلم في مقام بيان أصل وجود الحكم في لوح التشريع في قبال عدم وجوده أصلاً، فليس الكلام مُلقى لأجل العمل به بل لأجل العلم به أو لأجل العمل به على إجماله، ففي هذه الحالة يجوز للمتكلم أن لا يُبين مراده وتام قيود الماهية المأخوذة موضوعاً للحكم -مع أن الموضوع مقيد في الواقع بقيود وتفاصيل لم يذكرها-، ولا يكون بذلك مُحلاً بمقصوده، لأن المفروض أن مقصوده هو بيان التشريع فقط وقد تحقق.

فمثلاً: لو قال المولى: «الزواج المنقطع جائز» فلا يفهم منه الإطلاق من كل قيد وشرط وأنه يجوز بلا حدٍّ، وأنه يصح ولو من دون إذن الولي، لعدم كونه في مقام بيان شروطه وحدوده، وإنما غرضه بيان أصل مشروعيته في مقابل كونه ليس مشروعاً أصلاً.

وكما لو رأى الطبيب مريضاً في الطريق وقال له: «لابد لك من شرب الدواء»، فمن الواضح أن لا يتوهم عاقل جواز التمسك بإطلاق كلام الطبيب وشرب مطلق ما يصدق عليه الدواء وبدون ضوابط!

ففي أمثال هذه المقامات لا يصح أن يُقال: إنَّ المتكلم لم يذكر القيد فهو لا يريد ويريد الإطلاق، إذ لو أراد القيد لذكره، وذلك لأنه لم يكن في مقام بيان إرادة أو عدم إرادة القيد، فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

٢. أن يكون المتكلم في «مقام الإهمال»، والمراد منه ترك التعرّض للمشرح والبيان، وذلك بأن لم يتعلّق غرض للمتكلم ببيان تمام مراده، بل يكون



المتكلم في مقام إثبات الحكم لطبيعة الموضوع في الجملة، من دون علم له بكيفية تحقق الموضوع وكيفية تعلّق الحكم به، كما لو قال الوالد -غير الطبيب- لولده المريض: «لابدّ لك من شرب الدواء»، حيث لا يعلم الوالد بنوعية الدواء وخصوصيّاته ولا بكيفية شربه، وإنّما غاية ما يريد بيانه هو ضرورة تناول الدواء لا أكثر.

وفي مثل هذه المقامات لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق ولا في معنى آخر، فليس للولد -في المثال- أن يتمسك بإطلاق كلام والده ويتناول كلّ ما يُطلق عليه «دواء» ولو كان دواء والدته!

٣. أن يكون المتكلم في مقام بيان حكم آخر غير الحكم الذي يُراد التمسك بالإطلاق بلحاظه، مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(١)، الوارد في مقام بيان حليّة صيد الكلاب المعلّمة، فإنّه لا يجوز التمسك بإطلاق الأمر بالأكل لإثبات طهارة موضع عضّ الكلب وجواز الأكل بلا حاجة إلى تطهير، لعدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان هذه الجهة، فلا يمكن إثباتها بالإطلاق.

بعبارة أخرى: غرض الآية الكريمة إثبات حليّة صيد الكلب والحكم عليه بعدم كونه ميتةً، فالمنظور فيها جهة واحدة وهي جهة التذكية، فإذا شكّ في اشتراط الإمساك من الأوداج الأربعة -مثلاً- وعدم اشتراطه، فلا مانع من التمسك بالإطلاق من هذه الناحية والحكم بعدم الاشتراط.

ولا ينبغي توهم إمكان التمسك بالإطلاق من جهات أخرى، مثل عدم

اشتراط تطهير مواضع العَص، وعدم اشتراط كونه ليس مملوكاً للغير وهكذا، لأنَّ كلَّ هذه الجهات لم تتعرَّض لها الآية الكريمة ولم تكن بصدد بيانها. وهنا نسأل: إذا أحرزنا كون المتكلِّم في مقام البيان فالأمر واضح، وهكذا إذا أحرزنا كونه ليس في هذا المقام، وأمَّا إذا شككنا في ذلك، فهل هناك طريق يمكن سلوكه لإحراز كون المتكلِّم في مقام البيان أو لا سبيل لإحراز هذه المقدِّمة؟

والجواب: إذا شكَّ في كون المتكلِّم في مقام البيان أو في مقام الإهمال، فهناك طريق يمكن سلوكه لإثبات كونه في مقام البيان، وهذا الطريق هو الأصل العقلانيّ، فإنَّ بناء العقلاء يقتضي أنَّ كلَّ متكلِّم -بحسب ما يظهر من حاله- يريد بياناً وتفهمٍ مرادِهِ وكلَّ ماله دخل في غرضه، ولا يزيد عليه ولا ينقص، وإلَّا كان مخلاً بغرضه وخارجاً عن طريق المحاورات العرفيّة، وهذا نظير إثبات كون المتكلِّم ملتفتاً ليس غافلاً، وجاداً ليس هازلاً بواسطة بناء العقلاء وبذلك يمكن للسامع إحراز كون المتكلِّم في مقام البيان. وهكذا يتَّضح أنَّ المقصود من الإحراز في هذه المقدِّمة هو الأعمّ من العلم الوجدانيّ ومّا يحصل من الأصل العقلانيّ.

إذا عرفت هذا نقول: هذه المقدِّمات الثلاث إذا تمتَّ كان كلام المتكلِّم ظاهراً في الإطلاق وكاشفاً عن أنَّ المتكلِّم يريد المطلق ولا يريد المقيّد، وذلك لظهور حال كلِّ متكلِّم عاقل عندما يتكلَّم أنَّه يبيِّن تمام غرضه، ولا يصحّ منه أن يزيد أو ينقص على غرضه شيئاً، ومنه يُستفاد قاعدة عامّة «كلُّ ما لم يذكره



المتكلم فهو لا يريدُه» وهذا هو الإطلاق.

فاتضح من ذلك أنّ كلّ كلام صالح للتقييد، ولم يُقيده المتكلم مع كونه حكيمًا ملتفتًا جادًا وفي مقام البيان، فإنّه يكون ظاهرًا في الإطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.

تنبيهان

التنبيه الأول: القدر المتيقن في مقام التخاطب

يتعرّض المصنّف ﷺ في هذا التنبيه -بعد أن ذكر المقدمات الثلاث على رأي المشهور- إلى مقدّمة من مقدّمات الحكمة أضافها المحقّق الخراساني صاحب الكفاية قده^(١)، وهي:

أن لا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب والمحاورة، فإنّ وجود هذا القدر المتيقّن مانع من التمسّك بالإطلاق، فلا ينعقد لاسم الجنس إطلاق لو كان في البين قدر متيقّن مستفاد من مقام التخاطب، فهي على ذلك مقدّمة جديدة رابعة تُضاف إلى مقدّمات الحكمة اللازم توفرها لتأميّة القرينة العامة الدالّة على إطلاق اسم الجنس.

وهذا بخلاف القدر المتيقّن الخارجي -أي الخارج عن مقام التخاطب والمحاورة- فإنّ وجوده لا يكون مانعاً من التمسّك بالإطلاق، لإمكان استظهار الإطلاق والتمسّك به ولو مع وجود القدر المتيقّن خارجاً، لذا لا يُعتبر في الإطلاق عدم وجود القدر المتيقّن الخارجي كما كان في القدر المتيقّن

(١) ومن هنا كنّا ننسب ما ذكر من المقدّمات إلى المشهور.

التخاطبي.

والمصنّف رحمه الله يقول -معلقاً على هذه المقدمة-: إنّ ما ذكره صاحب الكفاية ثبت ليس أمراً جديداً ومقدمة مستقلة غير المقدمة الثانية، وذلك لأنّ مرجع اشتراط عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب إلى اشتراط عدم وجود القرينة على التقييد، وذلك لأنّ القدر المتيقّن التخاطبي -حقيقة- هو قرينة على إرادة التقييد، فكما لا يمكن الاستفادة الإطلاق عند وجود القرينة اللفظيّة كذلك لا يمكن استفادته عند وجود القدر المتيقّن.

فصاحب الكفاية ثبت وإن ظهر منه أنّها مقدّمة مستقلة في قبال المقدّمة الثانية -وهي عدم نصب قرينة على التقييد- لأنّه عدّها المقدّمة الثالثة بعد أن ذكر الثانية^(١) -انتفاء ما يدلّ على التقييد- إلّا أنّ المراد -حقيقةً وروحاً- كون عدم القدر المتيقّن هو من صغريات عدم القرينة على التقييد.

وعلى أيّ حال سواء أكانت مقدّمة مستقلة أم هي من صغريات المقدّمة السابقة، لا بدّ من معرفة معنى القدر المتيقّن في مقام التخاطب ومعنى القدر المتيقّن خارجاً، لأجل معرفة الفارق بينهما ممّا دعى صاحب الكفاية ثبت إلى اشتراط عدم الأوّل ولم يشترط عدم الثاني، ثمّ نرى هل لا بدّ من اشتراط ذلك أو لا؟ فنقول:

(١) قال ثبت: «وهي تتوقّف على مقدّمات:

إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال ...

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب»، الكفاية ص ٢٤٧.



المراد من القدر المتيقن - بشكل عامّ وكليّ - هو المقدار والحصة من الماهية التي يقطع السامع بإرادة المتكلّم لها، بمعنى:

أنّه يمكن ويحتمل - عرفاً - أن تكون هذه الحصة مرادةً للمتكلّم دون غيرها من الحصص، ولكن لا يمكن ولا يحتمل أن يريد المتكلّم غيرها مع كونها غير مرادة له.

هذا هو معنى القدر المتيقن بشكل عامّ.

وهذا يتوقّف على أمرين:

١. إدراك وجود تفاوت بين حصص الماهية.

٢. إدراك أنّ هذه الحصة المعيّنة هي أولى بالحكم من سائر الحصص

الأخرى.

فإذا أدرك السامع هذين الأمرين يكون قد أدرك أنّ هذه الحصة المعيّنة هي القدر المتيقن المشمول لهذا الحكم، كما لو قال المولى: «أكرم العالم»، فإنّ ماهية العالم لها حصص كثيرة ومتفاوتة من جهات عديدة، هي العدالة والفسق، والهاشمية وغيرها، والفقاهة وغيرها وهكذا.

ومن الواضح أنّ هناك حصة من بينها هي التي تكون أولى بوجوب الإكرام من بين تلك الحصص، ولا يمكن - عرفاً - أن يريد المولى إكرام غيرها ولا يريد إكرامها، لكن يمكن أن يريدها ولا يريد سواها، وهذه الحصة هي العالم العادل الهاشمي الفقيه، فلو أمكن لشخص أن يُشكك في شمول الحكم بوجوب الإكرام للنحوي - مثلاً - فلا مجال إطلاقاً للتشكيك

في شموله للعالم العادل الهاشمي الفقيه، فيقال حينئذٍ: إن هذه الحصّة هي القدر المتيقّن من موضوع وجوب الإكرام. والآن وبعد أن عرفنا المراد بالقدر المتيقّن نأتي إلى الفرق بين التخاطبي والخارجي، فنقول:

١. القدر المتيقّن في مقام التخاطب والمحاورة، هو أن يثبت القدر المتيقّن باقتضاء نفس التخاطب لذلك، بمعنى أنّه ما تتمّ استفادته من مقام التخاطب والمحاورة، بأن يكون التخاطب الواقع بين المتكلّم والسامع يقتضي إرادة المتكلّم حصّة معيّنة جزماً، مع بقاء احتمال إرادته لسائر الحصص الأخرى. مثال ذلك: ما لو سُئل المعصوم عليه السلام عن حكم وقوع قطرة دم في بئر، فأجاب عليه السلام: «ماء البئر واسعٌ لا يُفسده شيء»، فإنّ كلمة «شيء» مطلقة شاملة لأي نجس أو متنجّس، لكنّ القدر المتيقّن منه هو «قطرة الدم»، وهذا القدر المتيقّن هو من مقام التخاطب والمحاورة، وذلك لوروده في السؤال، فإنّ نفس وروده في السؤال يجعله قدرًا متيقّنًا بحيث لو أمكن لأحد التشكيك في شمول الحكم بعدم النجاسة لصورة وقوع قطرة بول، لما أمكنه أن يشكّك في شمول الحكم لقطرة الدم، وهذا معنى أنّه قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّه لا يحتمل إرادة غيره من دون أن يكون مراداً أيضاً، وإن احتملت إرادته مع عدم إرادة غيره.

وأما بحسب الخارج وبقطع النظر عن وروده في السؤال فلا أولويّة ولا تفاوت بين قطرة الدم وبين قطرة البول وغيرها من النجاسات، فإنّها جميعاً



تقتضي -بحسب القاعدة- تنجيس ما تلاقيه بلا فرق بينها.

مثال آخر: ما لو كان المقام مقام ذكر المولى للفوائد الكبيرة التي تترتب على أكل لحم الغنم -مثلاً- وأفضلية لحم الغنم على غيره من لحوم سائر المواشي الأخرى، ثم بعد كلام طويل في ذلك قال المولى لعبده: «اشترِ اللحم»، فساق كلامه بنحو الإطلاق، ولكنّ القدر المتيقن من نفس مقام التخاطب والمحاورة هو لحم الغنم دون غيره، بحيث لو تردّد العبد في إرادة المولى حصّة من حصص اللحم لما شكّ في إرادة لحم الغنم، وإن كان قد يشكّ في إرادة لحم البقر -مثلاً-، وهذا واضح.

٢. القدر المتيقن خارجاً، هو أن يثبت القدر المتيقن بقطع النظر عن مقام التخاطب، فلا يُستفاد من مقام المحاورة والخطاب بل يُستفاد من عوامل ومن مبررات خارجيّة لا ربط لها بمقام الخطاب الصادر من المتكلّم، كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، -بناءً على أنّه مطلق لا عام- فإنّ القدر المتيقن منه هو «البيع بالعربيّة بصيغة الماضي»، لكنّ هذا القدر المتيقن ليس باقتضاء الخطاب، بل هو ثابت بقطع النظر عن الخطاب فسواء أكان هناك خطاب أم لم يكن فهو قدر متيقن من البيع الصحيح، بمقتضى ما قد يُدعى من أدلة دالة على اعتبار العربيّة والماضيّة.

وهكذا مثال العالم المتقدّم فإنّ العالم العادل الهاشميّ الفقيه هو أولى بالإكرام من غيره بلا شكّ، كان هناك خطاب أم لم يكن.

إذا تمّ هذا الكلام، نقول:

إنّ صاحب الكفاية رحمته فصل بين الأمرين فاعتبر أحدهما دون الآخر، ولأجل توضيح مراده رحمته لابدّ من تفصيل الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في مرتبة الثبوت.

المقام الثاني: في مرتبة الإثبات.

والمقام الأوّل يقع في نقطتين:

الأولى: في نحوي بيان المتكلّم.

الثانية: في لوازم هذين النحويين.

أما المقام الأوّل «وهو في مرتبة الثبوت»:

فالنقطة الأولى منه في نحوي البيان:

إنّ كون المتكلّم في مقام البيان يمكن أن يُتصوّر -ثبوتاً- على نحويين:

الأوّل: أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام موضوع حكمه واقعاً، بالإضافة

إلى تفهيم المخاطب أنّ هذا المذكور هو تمام موضوعه، فهو هنا مؤلّف من

أمرين: «بيان تمام الموضوع» مع «بيان كونه موصوفاً بأنّه تمام الموضوع».

بعبارة أخرى: أن يكون غرضه بيان تمام الموضوع بوصف أنّه تمام

الموضوع، بمعنى أن يُلقى للسامع المقدار الذي تعلّق به الحكم مع تنبيهه على

عدم تعلّق الحكم بغيره، فالموضوع مُبيّن بعقده الإيجابي والسلبي.

فبيان العقد الإيجابي هو بيان أنّه يريد هذه الحصّة، والعقد السلبي بيان

أنّه لا يريد غيرها من الحصص، وبذلك يحصل بيان تمام الموضوع بوصف أنّه



التمام، وأمّا لو بَيَّن فقط أنّه يريد تلك الحصة فالسامع يحتمل أنّه يريدّها ويريد غيرها، فلا يفهم السامع أنّ هذا هو تمام الموضوع، فلكي يحقّق غرضه لابدّ له من أن يُبيّن العقد الإيجابي والسلبي.

الثاني: أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام موضوعه واقعاً، ولو لم يفهم المخاطب أنّه تمام الموضوع، بل المهمّ عنده هو أن يمثل المكلف لهذا الحكم ولو لم يفهم حدود الموضوع تفصيلاً، فليس غرضه هنا مؤلفاً من الأمرين السابقين، بل هو متعلّق بالأمر الأوّل فقط وهو بيان تمام الموضوع من دون أن يتعلّق الغرض ببيان وصف التماميّة.

فلا يريد المتكلّم هنا تنبيه السامع على عدم تعلّق الحكم بغير هذه الحصة، فالموضوع مُبيّن بعقده الإيجابي فقط دون السلبي.

هذه هي النقطة الأولى المنعقدة لبيان النحويين الثبوتيين، إذ يمكن أن يكون غرض المتكلّم على النحو الأوّل كما يمكن أن يكون على النحو الثاني. وأمّا النقطة الثانية ففي لوازم هذين النحويين:

وهنا نسأل: ما هي لوازم هذين النحويين من حيث إخلال وجود القدر المتيقن في غرض المتكلّم وعدمه؟

والجواب:

أنّ المتكلّم إذا كان في مقام البيان على النحو الأوّل:

فهنا لابدّ للمتكلّم من بيان أمرين:

١. بيان الحصة التي تكون مشمولة للحكم.



٢. بيان عدم شمول الحكم للحصص الأخرى.

ولابدّ أن يفى المتكلّم بهذين الأمرين، فإن ترك أحدهما كان مخلّاً بغرضه، ومعلوم أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب إنّما يفى بالأمر الأوّل فقط -وهو العقد الإيجابيّ وأنّ هذه الحصّة مشمولة-، ولا يفى بالأمر الثاني -وهو العقد السلبيّ وأنّ الحصص الأخرى غير مشمولة-، وذلك لما ذكرناه في بيان معنى القدر المتيقّن من احتمال إرادة غير الحصّة المتيقّنة.

فإذا كان غرض المتكلّم بيان تمام الموضوع بوصف التمام -كما هو الفرض- كان عليه بيان إخراج الحصص الأخرى، ولا يكفي القدر المتيقّن في إفادة هذا الإخراج، لأنّه أمر إثباتيّ فقط وليس فيه عقد سلبيّ، فلا دلالة في الكلام على إخراج حصّة من المطلق، وهذا يعني إمكان التمسك بالإطلاق ويعني أنّ القدر المتيقّن لا يضرّ في ظهور المطلق في إطلاقه، لأنّ المتكلّم لو لم يُردّ الحصص الأخرى لكان عليه بيان ذلك، ولا يصحّ له الاتكال على وجود القدر المتيقّن، لما قلناه من أنّه لا يكفي لبيان العقد السلبيّ، فإذا لم يُبيّن فهم منه الإطلاق.

وعليه: إذا كان غرض المتكلّم من النحو الأوّل فلا يضرّ في الإطلاق وجود القدر المتيقّن، ويمكن التمسك بالإطلاق لإثبات أنّ المتكلّم يريد المطلق الشامل للقدر المتيقّن وغيره من الحصص الأخرى.

ويمكن تلخيص ذلك في خطوات ثلاث:

١. لو كان القدر المتيقّن هو تمام الموضوع واقعاً لكان اللازم بيانه والتنبيه



على عدم إرادة غيره.

٢. أنّ القدر المتيقن لا يصلح للاتكال عليه في بيان تمام الموضوع بوصف التمام، لأنّه لا يُبيّن عدم إرادة باقي الحصص الأخرى، فترك البيان اتكالاً عليه إخلال بالغرض.

٣. أنّ وجود القدر المتيقن -بناءً على النحو الأوّل من البيان- لا يضّر في ظهور المطلق في إطلاقه، ولا يمنع من التمسك بالإطلاق، لأنّ المتكلّم لو أراد الحصّة الخاصّة لبينها ولا يصحّ له الاعتماد على كونها قدراً متيقناً.

وأما إذا كان المتكلّم في مقام البيان على النحو الثاني:

ففي هذه الحالة يجب على المتكلّم أن يتصدّى لبيان أمر واحد لا أمرين، وهذا الأمر الواحد هو بيان الحصّة التي هي موضوع حكمه، ولا يجب عليه بيان الحصّة الأخرى غير المشمولة.

وقد عرفت أنّ القدر المتيقن يمكن له أن يُلبّي هذا الأمر، لأنّه يُفيد أمراً إثباتياً، ولا يكون الاتكال عليه إخلالاً بالغرض.

فإذا كان غرض المتكلّم بيان تماميّة الموضوع واقعاً، لا بوصف كونه تمام الموضوع -كما هو الفرض- كان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مضرّاً بالإطلاق ومخلّاً به، لأنّ اللازم على المتكلّم بيان الأمر الإثباتيّ، والقدر المتيقن يفي ببيان هذا الأمر، ولا يجب على المتكلّم أكثر من ذلك، ولا يلزمه بيان الحصّة الخارجة عن الحكم ليُقال: «إنّه لو لم يُرد هذه الحصّة لأخرجها»، لأنّه ليس في مقام بيان وصف التمام، بل في مقام بيان التمام ولو في ضمن

الأعمّ منه.

أو قل: إنّ الغرض هو بيان تمام الموضوع لأجل أن يحصل الامتثال، وفي مثل هذه الحالة يمكن أن يعتمد المتكلّم على القدر المتيقّن لبيان تمام الموضوع وحصول الامتثال، فلا يمكن التمسك بالإطلاق، وفي مقام الامتثال لا يجب أن يعلم المكلف أنّ الذي جاء به هو تمام الموضوع أو أنّ الموضوع أعمّ منه ومن غيره.

بعبارة أخرى: إذا كان غرض المتكلّم بيان تمام الموضوع فقط لا بوصف التمام، فحينئذٍ يمكن أن يُريد -واقِعاً- حصّة خاصّة من المطلق ولا يُريد الإطلاق، ولا مجال للاعتراض عليه بأنّك حيث لم تُقيّد فإنّك تريد المطلق، وإلاّ كنت مخلاًّ ببيان مرادك!

إذ يمكن له أن يُجيب ويقول: إنّني قد اعتمدت على القدر المتيقّن في مقام التخاطب في بيان مرادي، وهو صالح لأن يقوم مقام التصريح بالقيد، بعد أن كان مرادي هو بيان تمام الموضوع لا بوصف التمام.

هذا ما يلزم المتكلّم بالنحو الثاني.

وللتوضيح اعتبر النحويين المذكورين في مثال شراء اللحم، فلو كان القدر المتيقّن هو لحم الغنم، وكان هو تمام الموضوع واقِعاً، بحيث إنّ المولى لا يريد غيره، لكان كافياً لامتثال المكلف وشرائه لحم الغنم.

فإن كان غرض المولى مجرد بيان تمام الموضوع، جاز له الاعتماد على القدر المتيقّن ولم يكن مخلاًّ بغرضه، فلا يتمّ الإطلاق.



وإن كان غرضه أكثر من ذلك وهو بيان تمام الموضوع بوصف التمام، فلا يجوز له الاعتماد على وجود القدر المتيقن، لأنه لا ينفع في نفي إرادة غير المتيقن، بل لابد له من بيان أن القدر المتيقن - بالخصوص - هو المراد دون غيره، وإلا استكشف الإطلاق وجاز التمسك به، فهنا يمكن أن يُقال: «إنه لو أراد القيد لبيّنه»، فيتّم الإطلاق، وهذا خلاف مقصوده، فإنّ المفروض أنّ مراده الواقعيّ هو خصوص لحم الغنم.

هذا كلّه بحث ثبوتيّ تقديريّ واقعيّ، أي على تقدير كونه في مقام البيان بهذا النحو لا بذاك النحو.

وأما المقام الثاني «وهو في مرتبة الإثبات»:

ففيه يُبحث عن المقدار اللازم لكلّ متكلم عرفيّ، وهل لابدّ أن يكون غرضه من النحو الأوّل أو من النحو الثاني؟

فهل يجب على الأمر العرفيّ أن يُبيّن تمام الموضوع بوصف التمام، أو يُبيّن تمام الموضوع فقط، ولو لا بوصف التمام؟

يقول المصنّف رحمته الله: الظاهر أنّ صاحب الكفاية رحمته الله يرى أنّ القدر اللازم هو النحو الثاني لا أكثر، فلا يجب على الأمر تكلف عناء بيان تمام الموضوع مع وصف التمام.

ولازم ذلك - كما عرفت في النقطة الثانية - أنّ وجود القدر المتيقن التخاطبيّ يوجب الخدشة في الإطلاق، لذلك انتهى صاحب الكفاية رحمته الله إلى أنّه لا يمكن حينئذ التمسك بالإطلاق، وأنّ من مقدّمات الحكمة عدم



وجود القدر المتيقن التخاطبي.

والدليل على كفاية النحو الثاني وعدم وجوب النحو الأول، هو:

أنَّ الغرض الداعي إلى التكاليف هو تحصيل الامتثال وإيجاد المطلوب خارجاً، فإذا أمكن تحصيل الامتثال وتحقيق مطلوب الأمر ببيان تمامية الموضوع واقعاً فلا يجب عليه أكثر من ذلك، بأنَّ يتصدى لبيان تمام الموضوع بوصف التمام، إذ لا مبرر لإلزام المولى بالأكثر طالما تحقق غرضه.

نعم إذا كان تمام الموضوع واقعاً هو المطلق - بخلاف ما كنّا نفرضه سابقاً من أنَّ المراد واقعاً هو خصوص المتيقن - وأراد المولى الإطلاق وكان هناك قدر متيقن تخاطبي، فقد يظن المكلف أنَّ القدر المتيقن هو تمام الموضوع، وأنَّ المولى إنما أطلق اعتماداً على المتيقن، وجب - حيثئذٍ - على المولى بيان أنَّ المراد هو المطلق، دفعاً لهذا التوهم وإلاَّ كان مخلاً بالغرض.

فالنتيجة أنَّه إذا كان هناك قدر متيقن تخاطبي فإطلاق المولى وعدم بيانه أنَّ المتيقن هو تمام الموضوع يكشف عن أنَّ الموضوع هو المتيقن، فوجود القدر المتيقن يمنع من التمسك بالإطلاق.

هذا هو تحقيق وبيان كلام الشيخ صاحب الكفاية رحمته.

لكنَّ المحقق النائيني رحمته لم يرتضِ هذا الكلام ولم يُسلم كون ما ذُكر

مقدمة من مقدّمات الحكمة. ^(١)

(١) قال رحمته - بعد أن استعرض مقدّمات الحكمة الثلاث - : «فلذا تمّت هذه الأمور الثلاثة، فلا محالة يُستفاد من الكلام الإطلاق، ولا يُحتاج في استفادة الإطلاق إلى شيء آخر وراء هذه الأمور الثلاثة، نعم ذكر في الكفاية أمراً رابعاً، وهو عدم وجود القدر المتيقن في مقام



والمصنّف رحمه الله يرى أنّ الأقرب إلى الصّحّة هو ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله، ولكن لا مجال للإطالة بذكر مناقشة المحقّق النائي رحمه الله والجواب عنها.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٤٠: «إنّ كون المتكلّم في مقام البيان يُتصوّر على نحوين:»، هذا بيان للنقطة الأولى من المقام الأوّل - الثبوتيّ - والمنعقدة لبيان نحوي بيان المتكلّم.

وأما النقطة الثانية - والتي هي في بيان لوازم هذين النحويين - فقد بيّنها بقوله ص ٢٤١: «فإن كان المتكلّم في مقام البيان على النحو الأوّل، فلا شكّ في أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاوراة لا يضرّ في ظهور المطلق في إطلاقه». قوله رحمه الله ص ٢٤١: «فلا شكّ في أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاوراة لا يضرّ في ظهور المطلق في إطلاقه»، هذا إشارة إلى الخطوة الثالثة من خطوات بيان ما يلزم المتكلّم في النحو الأوّل، وهي - في الحقيقة - نتيجة الخطوتين الأخيرين، وقد قدّمها المصنّف رحمه الله وكان المناسب تأخيرها كما فعلنا في الشرح.

وقد أشار إلى الخطوة الأولى بقوله: «لأنّه لو كان القدر المتيقّن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه».

وإلى الثانية بقوله: «وتركّ البيان اتكالاً على وجود القدر المتيقّن إخلالاً

التخاطب، والمراد من وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب ... والإنصاف أنّ وجود المتيقّن في هذه المرحلة - أيضاً - ممّا لا دخل له بالمقام»، فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٥٧٤ - ٥٧٥.

بالغرض، لأنه لا يكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع».

قوله ﷺ ص ٢٤١: «مثلاً، لو قال المولى: «اشترِ اللحم» وكان القدر المتيقن في مقام المحاوره هو لحم الغنم وكان هو تمام موضوعه واقعاً...»، أراد بهذا المثال توضيح كلا النحوين، وليس هو مثلاً لخصوص النحو الثاني، فلا تغفل.

قوله ﷺ ص ٢٤٢: «نعم، إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاوره وكان تمام الموضوع هو المطلق...»، فرق هذا الاستدراك عن أصل المطلب هو أن المراد الواقعي للمتكلم في الاستدراك هو المطلق، ولذا قال هنا: «وكان تمام الموضوع هو المطلق» بينما المراد الواقعي للمتكلم في أصل المطلب هو القدر المتيقن، ولذا قال هناك ص ٢٤١: «لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه».

وقال أيضاً ص ٢٤١: «فإنه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً».

وقال ثالثاً ص ٢٤١: «مثلاً، لو قال المولى: «اشترِ اللحم» وكان القدر المتيقن في مقام المحاوره هو لحم الغنم وكان هو تمام موضوعه واقعاً».

التنبیه الثاني: الانصراف

اشترط المشهور لأجل تمامية مقدمات الحكمة واستفادة الإطلاق من الماهية المطلقة، أن لا ينصرف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه، أو بعض أصنافه.

ثم هل إنَّ اشتراط عدم الانصراف هو مقدّمة مستقلة في قبال المقدمات الأخرى، أو إنّه -في الحقيقة- صغرى لاشتراط عدم القرينة الدالة على التقييد؟

الذي يبدو من المصنّف رحمه الله أنّها مقدّمة مستقلة، لأنّه قال: «اشتهر أنّ انصراف الذّهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق وإنّ تمت مقدمات الحكمة»، لكن يظهر من غيره أنّ عدم الانصراف محقق لعدم القرينة الدالة على التقييد.

وعلى أيّ حال سواء أكانت مقدّمة مستقلة أم لتحقيق المقدّمة الثانية، لا بدّ من معرفة معنى الانصراف، وبيان قسميه وحكم كلّ قسم منهما، وما يرتبط بذلك، والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: مقام الثبوت

ونتكلّم فيه عن معنى الانصراف وبيان قسميه وحكم كلّ قسم منهما،

فنقول:

الانصراف: هو انسباق بعض أفراد الطبيعة إلى الذهن عند إطلاق لفظ الطبيعة.

أو بعبارة أخرى: انسباق معنى معيّن من اللفظ إلى الذهن على الرغم من أنّ المدلول الوضعي للفظ يتسع لأكثر ممّا هو منسبّق منه.

مثل: ما لو قال المولى: «جئني بماء»، فإنّ لفظ «ماء» وإن كان بملاحظة مدلوله الوضعي شامل لكلّ فرد من أفراد طبيعة السائل البارد بطبعه، لكنّه ينسبّق لمن هو في بغداد إلى «ماء دجلة»، ولمن هو في النجف الأشرف إلى «ماء الفرات».

ومثل: انصراف لفظ «العالم» في أوساط طلبة العلم إلى خصوص الفقيه، مع أنّ المدلول الوضعي شامل لما هو أعمّ منه.
ومن الواضح أنّ هذا الانسباق ليس من جهة الوضع، لأنّ المعنى الوضعي أوسع من ذلك، بل لأمر آخر غير الوضع^(١).
هذا هو معنى الانصراف.

وله قسمان:

١. أن يكون الانصراف ناشئاً من الأنس الحاصل بين اللفظ وبين ذلك البعض من الأفراد أو الأصناف، وهذا الأنس إنّما يحصل من كثرة استعمال اللفظ في هذا البعض المعين وشيوع إرادته منه، فيكون -بسبب ذلك- اللفظ

(١) سيّضح ذلك من خلال بيان قسمي الانصراف ومنشأ كلّ قسم منهما.



ظاهراً في ذلك البعض، فينصرف من هذا اللفظ.

وحكم هذا القسم هو أن يكون مانعاً من التمسك بالإطلاق، لأنّ هذا الظهور يجعل اللفظ تماماً كاللفظ المقيّد بقيّد لفظي، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، وحينئذ لا معنى للتمسك بالإطلاق، لما تقدّم من أنّ أصالة الإطلاق مرجعها إلى أصالة الظهور، وإذ لا ظهور فلا إطلاق.

مثال ذلك لفظ «الحيوان» فإنّه موضوع -بحسب اللغة- لمطلق ما له الحياة، فيكون معناه اللّغويّ جامعاً بين الإنسان وغيره، إلّا أنّه بحسب كثرة الاستعمال ينصرف عرفاً عن الإنسان إلى غيره، بل يكون استعمال الحيوان في الإنسان مستهجنًا.

٢. أن لا يكون الانصراف ناشئاً من العُلقة بين اللفظ والمعنى، بل قد يكون ناشئاً من غلبة وجود الفرد المنصرف إليه، أو من غلبة الامتثال بهذا الفرد دون غيره، أو من غيرهما من المناشئ، من دون أن تحصل علاقة واستيناس في عالم الألفاظ ودلالاتها على معانيها كما كان في القسم الأوّل، بل يكون المنشأ أمراً خارجاً عن دلالة الألفاظ.

مثال ذلك ما تقدّم من خطور «ماء دجلة» في بغداد، و«ماء الفرات» في النجف الأشرف، دون غيرهما من أفراد وأصناف المياه، فإنّ منشأ هذا الخطور والانسباق هو غلبة وجود ماء دجلة في بغداد وغلبة امتثال العبد المأمور بإحضار الماء به.

ومن الواضح أنّ هذا النحو من الانصراف -أي ما يكون المنشأ فيه

خارجاً عن دلالة الألفاظ - لا يستقرّ ولا يبقى، بل يزول بأدنى تأمل والتفات إلى أنّ المولى هل يريد المطلق أو المقيّد؟ ولذا سُمّي بـ«الانصراف البدويّ»، لأنّه سرعان ما يزول ولا يبقى، ومن ذلك يتّضح حكمه، وأنّ هذا النحو من الانصراف لا يمنع من التمسك بالإطلاق، ولا دلالة فيه على إرادة خصوص المقيّد.

والذي يشهد لعدم إخلاله بالإطلاق أنّ مثل هكذا انصراف قد يجمع القطع بإرادة المطلق والجزم بعدم إرادة المقيّد بخصوصه، وهذا أعدّل شاهد لعدم منافاة هذا الانصراف لإرادة الإطلاق، فلا يكون مانعاً من التمسك بالإطلاق، ولا يكون عدمه من مقدّمات الحكمة.

هذا كلّه في عالم الثبوت وبشكل كبرويّ، ولا ينبغي أن يقع فيه الإشكال، وأنّ القسم الأوّل من الانصراف مانع من التمسك بالإطلاق، بخلاف القسم الثاني منه فهو لا يمنع من التمسك بالإطلاق، وإنّما الكلام في:

المقام الثاني: مقام الإثبات

وهو البحث الصغرويّ الذي وقع فيه الخلاف بين الأعلام في تحديد موارد القسمين، فنقول:

لا كلام في أنّ الانصراف إن كان من القسم الأوّل فلا يصحّ التمسك بالإطلاق معه، وإن كان من القسم الثاني فالإطلاق في محله.

لكنّ انكلام كلّ الكلام والشأن كلّ الشأن، في تحديد موارد كلّ قسم من القسمين، فإنّ النتائج الكبرى واضحة وسهلة التحصيل، لكنّ الوصول إلى



أنّ هذا المورد المعين هو من القسم الأوّل أو الثاني ليس أمراً سهلاً، بل قد يقع الخلط على الباحث والاشتباه في منشأ هذا الانصراف، فمن السهل جداً لغير المثبّت أن يدّعي الانصراف، فيجد أمامه المجال واسعاً لدّعائه، فإنّ دعوى الانصراف لا تحتاج إلى كثير مؤونة، ولكن يضيق عليه الأمر في إقامة الدليل والقرينة على أنّه من أيّ القسمين.

ومن هنا كان لزماً على المتصدّي للاستنباط أن يتبّت بل يكون على أعلى درجات التّبّت في مقامات دعوى الانصراف، كما ويحتاج إلى مرتبة سامية من القرينة المستقيمة والذوق السليم، وهذا ما نراه في استنباطات علمائنا عليه السلام.

ويمكن أن يُقال: ليس هناك مورد - في مسألة معيّنة - من آية كريمة أو حديث شريف يخلو من دعوى الانصراف.

وهنا تظهر قيمة وثمرة التّضلع في اللّغة وعلوم الأدب وأساليب الدلالات، حيث إنّ لها أثراً كبيراً على النتائج الفقهيّة.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾^(١)، المسح فيه - وهكذا في آية التيمم^(٢) - ينصرف بحسب اللفظ إلى المسح باليد، لا بالرجل ولا بالبطن - مثلاً - وكذلك ينصرف إلى خصوص المسح بباطن اليد لا بظاهاها.

أمّا الانصراف الأوّل فلا مجال للتشكيك فيه، لأنّه ناشئ من كثرة الاستعمال في هذا المعنى، وأمّا الثاني فليس بظاهر ويمكن أن يكون بدوياً، وتشخيصه

(١) سورة المائدة / ٦.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾، سورة

في غاية الإشكال، فقد يكون لأجل تعارف المسح بالباطن لسهولته، ولكونه مقتضى طبع الإنسان، فإنّ الإنسان - بطبعه - حينما يريد أن يمسح شيئاً معيناً إنّما يمسحه بباطن يده لا بظاهرها.

ثم إنّ المصنّف رحمه الله شعر بأنّ هناك توهمًا قد يرد وهو أن لا فرق بين الانصرافين في الآية الكريمة، فذكر شاهداً لكون الثاني خارجياً لا لفظياً، وهو إفتاء جملة من الفقهاء بجواز المسح بالظاهر إذا تعذّر المسح بالباطن، ولا وجه لهذا الإفتاء إلّا التمسك بالإطلاق، وهذا يعني أنّ الانصراف فيه خارجياً.

إن قلت: إذا كان كذلك فلم يُقيد جواز المسح بالظاهر بصورة عدم التمكن من المسح بالباطن، مع أنّ مقتضى الإطلاق الجواز مطلقاً؟ قلت: لعلّ الوجه في هذا التقييد هو الاحتياط، وذلك لأنّ المسح بالباطن هو القدر المتيقّن، والمفروض حصول الشكّ في كون الانصراف بدوياً فلا يحصل تمام الاطمئنان بكفاية المسح بالظاهر في صورة الاختيار، فالاحتياط في المقام مناسب جداً وهو طريق النجاة.

المسألة السادسة

المطلق والمقيّد المتنافيان

يتعرّض المصنّف ﷺ في هذه المسألة إلى حكم اجتماع المطلق والمقيّد المتنافيين، أي بيان الحكم الشرعيّ أو الوظيفة الشرعيّة عند اجتماعهما، ومتى يُحمل المطلق على المقيّد؟ أو قلّ: متى يتحقّق التقييد؟
وقبل تفصيل الكلام في هذا الحكم يُبيّن المصنّف ﷺ نقطتين:

١. في بيان معنى التنافي.

٢. في بيان أركان التنافي.

أمّا النقطة الأولى «معنى التنافي»:

فبيانها أنّ المقصود بالتنافي هو أنّ لكلّ من الدليل المطلق والدليل المقيّد ظهوراً لا يمكن أن يجتمع مع ظهور الآخر، فلا يمكن الحفاظ على كلا الظهورين.

بمعنى أنّ ظهوري الدليلين يتكاذبان، فدليل المطلق يدلّ بالدلالة المطابقة على الحكم المفهوم منه -وهو الإطلاق-، ويدلّ بالدلالة الالتزاميّة على كذب الآخر -دليل المقيّد-، وهكذا العكس، فإنّ دليل المقيّد يدلّ بالدلالة المطابقة

على الحكم المفهوم منه - وهو التقييد -، ويدلّ بالدلالة الالتزامية على كذب الآخر - دليل المطلق -.

وعليه فلا بدّ لرفع هذا التكاذب من التصرّف بأحدهما، وإلا فلا يمكن الأخذ بكلا الظهورين والحفاظ عليهما مع كونهما متكاذبين.

مثال ذلك ما لو قال الطبيب: «اشرب لبناً» فهذا دليل مطلق ظاهره وجوب شرب مطلق اللبن والاكتفاء بتناول أيّ صنف من أصناف اللبن، فالمكلف في سعة - في مقام الامتثال - وهو مخير بأن يمثل بشرب أيّ لبن سواء أكان حلوّاً أم حامضاً، فإذا قال بعد ذلك: «اشرب لبناً حلوّاً» كان هذا الدليل المقيّد دالّاً - بظاهره - على تعيين شرب خصوص الحلو من اللبن، وعلى عدم كون المكلف في سعة بحيث ليس له أن يمثل بشرب اللبن الحامض.

ومن الواضح أنّ كون المكلف في سعة لا يجتمع مع كونه ليس في سعة ويتعيّن عليه صنف معيّن، وهذا هو التنافي الذي ذكرناه.

ومنه يُعلم أنّ ليس التنافي بين الدليلين موقوفاً على مفهوم الوصف، وأنّ قوله: «اشرب لبناً حلوّاً» يدلّ - بالمفهوم - على عدم وجوب شرب اللبن الحامض، بل التنافي حاصل سواء أكان للجمله مفهوم أم لم يكن، لأنّ النكته في التنافي هي جعل المكلف في سعة بمقتضى الدليل المطلق وعدم ذلك بل جعله في ضيق بمقتضى الدليل المقيّد، بلا اعتماد في بيان التنافي على مفهوم الوصف.



وأما النقطة الثانية «أركان التنافي»:

فقبل بيان أركان التنافي لابدّ من التنبيه على أنّ محلّ الكلام إنّما هو المقيّدات المنفصلة، وأما المقيّدات المتّصلة فلا يأتي فيها الكلام، وذلك لأنّه في موارد التقييد بالمتّصل لا ينعقد للمطلق ظهور في الإطلاق، فلا يوجد ظهوران ينافي أحدهما الآخر، بل ليس هناك إلّا ظهور واحد في التقييد.

وأما أركان التنافي فهي ثلاثة:

الأوّل: أن لا يكون سبب التكليف متعدّداً، فلا تنافي إذا تعدّدت أسباب التكليف بأن كان أحدهما معلّقاً على شيء وكان ثانيهما معلّقاً على شيء آخر، لأنّ تعدّد السبب يعني تعدّد التكليف، نحو: «إذا ظهرت فأعتق رقبة»، و«إذا أفطرت عمداً فأعتق رقبة مؤمنة»، فإنّ السبب في الأوّل وهو الظهار غير السبب في الثاني وهو الإفطار عمداً، فلا تنافي بين التكليفين وإن كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيّداً، لأنّهما يكشفان عن تكليفين مختلفين فلا تنافي، بخلاف ما لو كان السبب فيهما واحداً فإنّ هذا يعني أنّ التكليف واحد، والتكليف الواحد إمّا أن يكون مطلقاً وإمّا أن يكون مقيّداً، فيقع التنافي والتكاذب بين الدليلين.

الثاني: أن لا يكون التكليف في المطلق إلزامياً وفي المقيّد على نحو الاستحباب، فلا تنافي بين: «اشرب اللبن»، وبين «اشرب اللبن الحلو» إذا كان الثاني على نحو الاستحباب والرجحان، لوضوح عدم التنافي بين وجوب أصل شرب اللبن وبين رجحان أحد الأصناف على سائرهما، نظير

عدم التنافي بين وجوب أصل الصلاة وبين استحباب ورجحان الصلاة في المسجد باعتبارها أكمل أفراد الواجب، وينبغي أن يكون هذا واضحاً.

الثالث: أن لا يكون التكليف متعدداً بحيث يكشف الدليل المطلق عن تكليف في حين يكشف الدليل المقيّد عن تكليف آخر، مثل: «اشرب اللبن»، و«اشرب اللبن الحلو»، بحيث فهم -ولو من قرينة خارجية- أن شرب اللبن الحلو هو مطلوب ثانٍ يُطلب بعد المطلوب الأوّل وهو شرب مطلق اللبن.

والحاصل: أنّه إذا اجتمعت هذه الأركان الثلاثة حصل التنافي بين المطلق والمقيّد، وإذا اختلّ واحد منها لم يتحقّق التنافي.

وفي الحقيقة: أنّ مردّ هذه الأركان الثلاثة إلى ركن واحد وشيْط فارد، وهو أن يكون كلّ من المطلق والمقيّد كاشفاً عن تكليف واحد، فهما يشيران إلى جعل شرعيّ واحد.

فحينئذٍ لا يجتمعان، ولا بدّ أن يكون أحدهما كاذباً، لأنّ المشار إليه -وهو التكليف الواقعيّ- واحد، فلا بدّ أن يكون إمّا مطلقاً وإمّا مقيّداً، ولا يمكن أن يكون مطلقاً ومقيّداً في آن واحد، وإلاّ لزم اتّصاف الشيء الواحد بوصفين متقابلين، وهو محال.

إذا عرفت هاتين النقطتين:

فقد آن أوان الكلام في حكم المطلق والمقيّد المتنافيين، فنقول: إذا ورد في لسان الشارع المقدّس مطلق ومقيّد متنافيان، فلا بدّ هنا من علاج مشكلة التنافي ومحاولة الجمع بينهما برفع اليد عن أحد الظهورين، فإنّ



الذي أوجب التنافي هو مجموع الظهورين، والأخذ بكلا الظهورين.

فلأجل رفع التنافي لابدّ من رفع اليد عن أحدهما والتصرّف فيه والإبقاء على الآخر، فنحن أمام أحد طريقتين:

١. التصرّف في ظهور المطلق في الإطلاق ورفع اليد عنه، وذلك بحمله على المقيّد، وهذا ما يُصطلح عليه بـ«التقيّد»، كما لو قال المولى: «أعتق رقبة»، وقال أيضاً: «أعتق رقبة مؤمنة»، فيُحمل المطلق على المقيّد، ويُقال بأنّ المراد بـ«الرقبة» في الدليل الأوّل هو خصوص الرقبة المؤمنة، وذلك بقرينة القيد المنفصل، فإنّه كاشف عن المراد الواقعيّ من المطلق، وفي هذه الصورة يتحقّق التقيّد الذي عُقدت له هذه المسألة، ونحافظ بذلك على ظهور المقيّد في التقيّد.

٢. التصرّف في ظهور المقيّد في التقيّد ورفع اليد عنه بالنحو الذي يبقى معه المطلق ظاهراً في الإطلاق، فإنّ المقيّد ظاهر في التضييق على المكلف وإلزامه بعقّة خصوص الرقبة المؤمنة - في المثال -، فهنا يُراد رفع اليد عن ذلك والتصرّف في المقيّد - حفاظاً على ظهور المطلق في الإطلاق - بما سيأتي بيانه من الحمل على الاستحباب أو على التخير.

وهذان التصرّفان لا يُفرّق فيهما بين أن يكون المقيّد متأخراً أو متقدّماً، بأن يرد المطلق ثمّ يرد المقيّد بعده أو بالعكس، وكذلك لا يُفرّق فيهما بين أن يكون المتأخّر وارداً بعد حلول وقت العمل بالمتقدّم أو يكون وارداً قبله، لما قلناه في باب العامّ والخاصّ - في مسألة دوران الأمر بين النسخ والتخصيص - من

لزوم عدم الحمل على النسخ، فالكلام نظير الكلام.
 فهنا نسأل: أيّ الطريقتين أولى بالأخذ والقبول، هل التصرف الأول أو الثاني؟

والجواب: أن ذلك يختلف باختلاف الصور في المطلق والمقيّد فلا بدّ من التفريق بين صورة اختلاف المطلق والمقيّد - في الإثبات والنفي - وبين صورة اتّفاقهما في ذلك، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: ما لو اختلفا في الإثبات والنفي.

وهذا كما لو قال المولى: «أعتق رقبة»، و«لا تعتق رقبة الكافرة»، وكذلك: «أكرم العالم» و«لا تُكرم فسّاق العلماء»، فإنّه لا شكّ ولا إشكال في رجحان التصرف الأوّل وهو لزوم التقييد ورفع اليد عن ظهور المطلق في الإطلاق وحمله على المقيّد، وذلك لوضوح أنّ المقيّد قرينة كاشفة ومفسّرة للمراد الجدّي الواقعيّ من المطلق، ومعلوم أنّ القرينة مقدّمة على ذي القرينة.
 ومن خلال المثالين المذكورين اتضح عدم الفرق في رجحان التصرف الأوّل في هذه الصورة بين أن يكون الإطلاق - في المطلق - بدلاً وبين أن يكون شمولياً.

والأوّل مثل: «أعتق رقبة»، فإنّه يدلّ على وجوب عتق فرد واحد من أفراد الرقبة على البدل، والاكتفاء في مقام الامتثال بفرد واحد لا على التعيين.
 والثاني مثل: «أكرم العالم» فإنّه يدلّ على شمول وجوب الإكرام لجميع أفراد العالم، فقد تقدّم أنّ المفرد المحلّ بلام الجنس يدلّ على الشمول



والاستيعاب بمقدمات الحكمة، فهو من الإطلاق الشموليّ لا من العموم.

الصورة الثانية: ما لو اتفق المطلق والمقيّد في الإثبات والنفي.

والكلام حولها في مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا كان الإطلاق بدليّاً.

المقام الثاني: فيما إذا كان الإطلاق شموليّاً.

أمّا المقام الأوّل:

فقبل بيان الحكم فيه لابدّ من التنبيه على أنّهما لا يكونان - حينئذٍ - إلّا مثبّتين، ولا يكونان منفيّين، لأنّ المنفيّ مثل: «لا تعتق رقبة» إنّما يكون استغراقياً ولا يكون بدليّاً، لما مرّ في بحث النواهي من دلالة النهي أو النفي - عقلاً - على الاستغراق والشمول لجميع الأفراد، لأنّ الطبيعة لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها.

فينحصر الأمر في المقام الأوّل فيما إذا كان المطلق والمقيّد مثبّتين نحو: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة»، فهنا يدور الأمر بين تصرّفين:

التصرّف الأوّل: وهو رفع اليد عن ظهور المطلق في الإطلاق وحمله على المقيّد، وقد عرفته عند الكلام في المختلفين.

التصرّف الثاني: وهو رفع اليد عن ظهور المقيّد في التقييد، فإنّ دليل المقيّد مثل: «أعتق رقبة مؤمنة» ظاهر في الوجوب التعينيّ، وأنّه يتعيّن على المكلف عتق خصوص المؤمنة من الرقاب، أمّا الظهور في الوجوب فلا أنّ الصيغة ظاهرة فيه - كما تقدّم -، وأمّا الظهور في التعينيّ فبمقتضى إطلاق الصيغة

وعدم العطف بـ«أو» وذكر عدلٍ للعتق في الدليل، وقد تقدّم ذلك.

وعليه: فالدليل المقيّد مثل: «أعتق رقبة مؤمنة» ظاهر في الوجوب التعينيّ، فلو أُريد التصرّف فيه فلا بدّ من رفع اليد عن إحدى الخصوصيّتين المذكورتين -الوجوب و التعيين-، وذلك بأحد طريقتين:

أمّا الأوّل فبأن تُرفع اليد عن الظهور في الوجوب ويُحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب لا على الوجوب، فمثل: «أعتق رقبة مؤمنة» نلتزم فيه بأنّ الواجب هو مطلق الرقبة كما هو مفاد المطلق -وبذلك نحافظ على ظهور المطلق في الإطلاق- لكن إنّما تعلق الأمر هنا بخصوص الرقبة المؤمنة باعتبار أنّها أفضل الأفراد وأكملها، كما نقول: «صلّ» و«صلّ جماعة أو في المسجد»، فإنّ الأمر في هذه الموارد محمول على الاستحباب، وبذلك يرتفع التنافي بين الدليلين، لما تقدّم في الركن الثاني من أنّ التنافي منوط بأن لا يكون التكليف في المطلق إلزامياً وفي المقيّد على نحو الاستحباب.

وأما الثاني فبأن تُرفع اليد عن الظهور في التعيين ويُحمل الأمر في المقيّد على الوجوب التخيريّ، وبذلك نحافظ على ظهور الصيغة في الوجوب، وعليه سيكون الواجب هو أحد الفردين -مطلق الرقبة والرقبة المؤمنة-، فالأمر في المقيّد إنّما يتعلّق بالرقبة المؤمنة باعتبار أنّها أحد أفراد الواجب لا لخصوصيّة فيها حتّى خصوصيّة الأفضلية.

والفارق بين الطريقتين أنّه على الأوّل -حمل المقيّد على الاستحباب- يكون عتق الرقبة المؤمنة هو أفضل أفراد الواجب، فيتحقّق فيه الاستحباب



فضلاً عن الوجوب، بينما على الثاني - حمل المقيّد على أحد أفراد الواجب التخييري - يكون عتق الرقبة المؤمنة فرداً من أفراد الواجب التخييري وفي عرض عتق غيرها بلا فرق ولا خصوصيّة ولا أفضليّة.

الآن نعود إلى السؤال وهو أيّ التصرفين هو الأولى، هل التصرف في المطلق أو التصرف في المقيّد بأحد الطريقتين المذكورين؟

والجواب: أن المصنّف رحمته الله يرى - تبعاً للمشهور - أن التصرف الأول - وهو تقييد المطلق - هو الأولى بالقبول، وذلك لأنّ التصرف الآخر - بالطريقتين المذكورين - وإن كان ممكناً ومتصوّراً ولا إشكال فيه من الناحية الثبوتية، لكنّ ظهور المقيّد في الوجوب التعينيّ إذا ما قُورن مع ظهور المطلق في الإطلاق، يكون مقدّماً عليه، لأنّ المقيّد في المقام صالح لأن يكون قرينة على المطلق ومفسّراً له وكاشفاً عن المراد منه، ولعلّ المتكلّم اعتمد عليه في بيان مراده من المطلق، خصوصاً إذا ما لاحظنا وجود ما يمكن أن يكون مؤيّداً لما ذكرناه، وهو: احتمال أن يكون المطلق حينما صدر من المتكلّم كان محفوفاً بقرينة لفظيّة متّصلة غابت عنّا ولم تُنقل إلينا، أو بقرينة حالية لم ينقلها لنا الراوي لعدم كونه مُلزماً بنقل القرائن الحالّية، فيكون المقيّد كاشفاً عن هذه القرينة الغائبة، وهذا يؤيّد ما ذكرناه من أن المقيّد قرينة ومبيّن للمراد من المطلق.

هذا كلّه في المقام الأوّل، وهو ما إذا كان الإطلاق بدليّاً.

وأما المقام الثاني: وهو ما إذا كان الإطلاق شمولياً

فإذا كان هناك مطلق شمولي ومقيّد، مثل: «في الغنم زكاة» و«في الغنم السائمة زكاة» فالمصنّف ﷺ يرى في مثل المقام أنّه لا بدّ من العمل بكلا الدليلين والأخذ بكلا الظهورين، وذلك لعدم تحقّق المنافاة بينهما أصلاً، ومعلوم أنّ التصرّف في أحدهما وحمله على خلاف ظاهره إنّما يكون لأجل وجود التنافي والتكاذب بينهما، وحيث لم يتحقّق التنافي في المقام فلا مبرّر لرفع اليد عن أحدهما، بل لا بدّ من العمل بكلّ منهما.

وأما أنّه لا تنافي بينهما فلاّ مفاذ المطلق ثبوت الزكاة في الغنم المعلوفة والسائمة، ومفاذ المقيّد ثبوتها في خصوص السائمة، ولا تنافي بين المفادين أصلاً، ضرورة عدم التنافي بين الموجبة الكلّيّة - التي هي مفاذ المطلق - وبين الموجبة الجزئيّة - التي هي مفاذ المقيّد -.

بعبارة أخرى أنّ الوجوب - مثلاً - إذا كان شاملاً وثابتاً للطبيعة على سعتها، فيجوز أن يُشار إلى حصّة من حصص هذه الطبيعة ويُقال بوجوب هذه الحصّة ولا محذور في ذلك، كما لو كان وجوب الإكرام منصبّاً على كلّ عالم، فيجوز - حينئذٍ - أن تُشير إلى بعض حصص المطلق - العالم - وتقول مثلاً: «الفقيه يجب إكرامه».

نعم في صورة واحدة يقع التنافي بين هذين الدليلين، وهي ما لو قلنا بمفهوم الوصف، فإنّ مفاذ المقيّد - حينئذٍ وبحسب مفهوم الوصف - هو: عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة، لأنّ معنى مفهوم الوصف هو

انتفاء الحكم - وجوب الزكاة - بانتفاء الوصف - السّوم -، فلا تجب الزكاة في الغنم المعلوفة، وهذا ما ينافي مفاد الإطلاق من وجوب الزكاة في الغنم سواء أكانت سائمة أم معلوفة.

لكن تقدّم أنّ الصحيح هو عدم ثبوت مفهوم الوصف، وأنّ انتفاء الوصف لا يستلزم انتفاء الحكم فلا يتم التنافي، فلا مبرّر لرفع اليد عن إطلاق المطلق. **تنبيه:**

لا فرق - في صورة كون الإطلاق شمولياً - بين الدليلين المثبتين والمنفيين في لابدية العمل بكلّ منهما لعدم وقوع التنافي بينهما، فالكلام المتقدم كما يجري في مثل: «في الغنم زكاة» و«في الغنم السائمة زكاة»، يجري - أيضاً - في مثل: «لا تُعتق المكاتب» و«لا تُعتق المكاتب الكافر»، وكذا «لا تأكل الرّمّان» و«لا تأكل الرّمّان الحامض»، لأنّ السالبة الجزئية لا تنافي السالبة الكلية، كما أنّ الموجبة الجزئية لا تنافي الموجبة الكلية.

والخلاصة: أنّ المطلق والمقيّد إذا كانا مختلفين - إثباتاً ونفيّاً - فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد، وإذا كانا متّفقيّن مثبتين وكان الإطلاق بدلاً فالمعروف أنّ الأولى حمل المطلق على المقيّد، وإذا كانا متّفقيّن وكان الإطلاق شمولياً - سواء أكانا مثبتين أم منفيين - فلا بدّ من العمل بكلّ منهما لعدم التنافي.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٢٤٤: «وظاهر الأوّل جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه»، لو قال: «جواز الاكتفاء بشرب غير الحلو» لكان أظهر في منافاة

الدليل الآخر الدالّ على تعيين شرب الحلو من اللبن، فإنّ الذي ينافي تعيين شرب الحلو هو جواز الاكتفاء بشرب غيره.

قوله ﷺ ص ٢٤٤: «فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلّقاً على شيء وفي الآخر معلّقاً على شيء آخر»، أشار بذلك إلى الركن الأوّل من أركان التنافي، وأمّا الركن الثاني فقد أشار إليه بقوله: «وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق إلزامياً وفي المقيدّ على نحو الاستحباب»، وأمّا الركن الثالث فقد بيّنه بقوله: «وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيدّ أنّه تكليف في وجودٍ ثانٍ غير المطلوب من التكليف الأوّل».

قوله ﷺ ص ٢٤٤: «إذا كان التكليف فيها واحداً»، أشار به إلى ما ذكرناه من رجوع الأركان الثلاثة إلى ركن واحد.

قوله ﷺ ص ٢٤٥: «لأنّه لو كانا مثبتين»، هذا التعبير منه ﷺ يُوهم إمكان أن لا يكونا مثبتين، والحال أنّه غير ممكن، لما قلناه في المقام الأوّل من أنّهما لا يكونان -حينما يكون الإطلاق بدليّاً- إلّا مثبتين، ولا يكونان منفيين. قوله ﷺ ص ٢٤٦: «وهذان التصرفان وإن كانا ممكنين»، لم يذكر ذلك في الصورة الأولى -ما لو اختلف المطلق والمقيدّ في الإثبات والنفي- لعدم إمكانها هناك، إذ لا يمكن حمل المقيدّ على الاستحباب أو على الوجوب التخيريّ، بل المتعيّن هناك -كما مرّ- هو ارتكاب التقيد وحمل المطلق على المقيدّ.

قوله ﷺ ص ٢٤٦: «وإن كان الإطلاق شموليّاً، مثل قوله: «في الغنم



زكاة»، وقوله: «في الغنم السائمة زكاة»، فلا تتحقق المنافاة بينهما...»، فرق هذا المثال عن المثال المذكور في صدر المسألة - وهو «اشرب لبناً» و«اشرب لبناً حلواً» - هو أن الإطلاق في مثال «الغنم» شمولي، بينما الإطلاق في مثال «اللبن» بدلي، فهناك - في مثال اللبن - يتحقق التنافي دونه هنا.



الباب السابع المجمل والمبين

وفيه مسألتان:



المسألة الأولى

معنى المجمل والمبين

وهذا الباب هو آخر أبواب مباحث الألفاظ، وفيه مسألتان^(١):

الأولى: في معنى المجمل والمبين

وفيه خمس نقاط:

النقطة الأولى «في المراد منها»:

عُرف المجمل: بـ«أنّه ما لم تتضح دلالته»، والمبين بخلافه، وقد نوقش في هذا التعريف طرداً وعكساً، فقليل بأنّه ليس بمطرّد، وقيل بأنّه غير منعكس. والمصنّف رحمه الله يقول: لا طائل تحت ذكر هذه الإيرادات، وذلك لما تقدّم مراراً من أنّ هذه التعريفات هي مجرّد تعريفات لفظيّة، وليست حدوداً حقيقيّة فلا ينبغي الإيراد عليها بعدم الاطراد أو بعدم الانعكاس، لأنّها إنّما ترد على التعريفات الحقيقيّة.

وعلى أيّ حال -سواء أوردت تلك الإيرادات أم لم ترد-، نقول: إنّ مفهوم كلّ من المجمل والمبين من المفاهيم المبيّنة الواضحة التي لا إجمال فيها،

(١) ولعلّ تعبير المصنّف رحمه الله بـ«مسائل» من باب كونه جمعاً منطقيّاً.



فالمجمل كل ما كان مُعدّاً للدلالة ولم تكن دلالاته واضحة وظاهرة، ويقابله المبيّن.

فمثلاً: لفظ «عين» في جملة: «رأيتُ عيناً» هو لفظ مُعدّ للدلالة، لكن دلالاته على معناه غير واضحة، لتردّد ما يفهمه السامع منه بين معاني كثيرة منها: الباصرة، والنابعة، والجاسوس، وغيرها، وحيث لا قرينة معيّنة فالسامع -حينئذٍ- يجهل مقصود المتكلّم من هذا اللفظ، فيكون الكلام مجملاً. ومنشأ هذا الجهل والتردّد، هو أنّ هذا اللفظ له معاني متعدّدة، فتتعدّد احتمالات المراد منه، ولا يكون أحد تلك الاحتمالات راجحاً على غيره، لذا يكون اللفظ مجملاً.

بخلاف اللفظ المبيّن، فإنّ دلالاته تكون واضحة، لعدم التردّد والجهل في مراد المتكلّم منه، بل يكون المراد منه متعيّناً إمّا على نحو الجزم والقطع، وإمّا على نحو الظنّ الغالب، لذا يكون المبيّن شاملاً للنصّ وللظاهر معاً.

النقطة الثانية «في الشمول للأفعال»:

هل إنّ الموصوف بالإجمال والبيان هو خصوص اللفظ، أو ما هو الأعمّ منه ومن الفعل؟

بعبارة أخرى: هل يصحّ وصف الأفعال بالإجمال والبيان أو لا؟

الذي يظهر من البعض^(١) أنّ الإجمال والبيان مختصّان بالألفاظ، وأمّا

(١) قال في الفصول الغرويّة ص ٢١٦: «المراد بالدلالة -أي في تعريف المجمل- ما يعمّ الوضعية وغيرها، ولولا ذلك لما تمّ تقسيم المجمل إلى القول والفعل، كما فعله بعضهم، ولك أن تُنزل الحدّ على ما سبق ذكره في حدّ المطلق وتجعل التقسيم مبنياً على التوسّع في المقسم».



وصف الأفعال بهما فهو من باب التوسعة والتسامح.

ولكن الصحيح هو أن الإجمال - وهكذا البيان - كما يكون وصفاً للألفاظ يكون وصفاً للأفعال، فقد عرفت في النقطة الأولى أن كل ما كان مُعدّاً للدلالة ولم تكن دلالتة ظاهرة يصحّ أن يوصف بالإجمال، وهذا المعنى كما ينطبق على الألفاظ ينطبق على الأفعال، فالأفعال يصحّ وصفها بالإجمال لأنها مُعدّة للدلالة، فقد لا تكون دلالتها واضحة فتوصف بأنها مجملة، وقد تكون دلالتها واضحة فتوصف بأنها مبينة.

كما لو صلى الإمام المعصوم عليه السلام ركعتين عند أول الشهر، فلا يُعلم أن فعله عليه السلام كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فتكون دلالة الركعتين على أحدهما غير واضحة فيوصف هذا الفعل بالإجمال من هذه الناحية، وإن كان من ناحية أخرى - وهي ناحية كون الفعل جائزاً لا محرماً - يوصف بأنه مبين.

وكما لو توضأ الإمام عليه السلام بحضور من يُتقى منه أو يُحتمل أنه يُتقى منه، فيُحتمل أنه وقع على وجه التقية، فلا يكون كاشفاً عن مشروعية هذه الكيفية، ويُحتمل أنه وقع على وجه الجدّ والامتنال للأمر الواقعي فتُستكشف منه المشروعية، فالنتيجة أن يكون هذا الفعل مجملاً من هذه الجهة - أي من جهة المشروعية وعدمها -.

وقال - أيضاً - ص ٢١٦: «فبعكسه - أي عكس التعريف الآخر - منقوض بمجمل الأفعال، وقد أطبقوا على دخوله، إلا أن يُجعل المجمل الذي هو موضوع الباب مخصوصاً بمجمل الألفاظ ويُنزل تعرضهم في الأثناء لغيره من أنواع المجمل بالمعنى الأعم على الاستطراد».

وعليه: فالمجمل من الأفعال ما كان مجهولاً من حيث الجهة التي كان عليها، بمعنى أن الجهة التي وقع عليها الفعل تكون مرددة وغير معلومة.

النقطة الثالثة «في بيان أسباب الإجمال في الألفاظ»:

نحن وإن بيننا سعة الإجمال وشموله للألفاظ والأفعال، إلا أن الكلام في هذه النقطة إنما هو في أسباب الإجمال في الألفاظ بالخصوص، لأن الكلام في الأفعال قليل الفائدة لأنه نادر الوقوع أولاً، وثانياً لأن البحث - في المقام - في خصوص مباحث الألفاظ، فنقول:

الألفاظ تارة تكون مفردة وأخرى تكون مركبة، وللإجمال في كلٍّ منها أسباب تخصه، فإن كانت مفردة فأسباب الإجمال فيها كثيرة، منها:

١. الاشتراك اللفظي: فإنَّ المشترك اللفظي إذا استعمل من دون قرينة يكون مجملاً يُحتمل فيه إرادة أيٍّ واحد من المعاني التي وُضع لها.

كما في لفظ «عين» المشترك بين معانٍ كثيرة، وكما في لفظ «تضرب» المشترك بين المفرد المذكّر المخاطب وبين المفرد المؤنث الغائبة، وكما في لفظ «مختار» المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول، لتعذر الحركة على الألف.

٢. أن يُستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً بلا نصب قرينة عليه، فلا يعلم

السامع مراد المتكلّم منه، لعدم تعيّن معنى يكون هو المقصود؟

٣. أو لعدم معرفة مرجع الضمير، الذي هو نحو من المغالطات الذي يُسمّى بـ«مغالطة المماراة»^(١)، كما في قول القائل حينما سُئل عن أفضل

(١) راجع كتاب المنطق للمصنّف رحمه الله: صناعة المغالطة، مغالطة المماراة ص ٤٤٣.



أصحاب النبي ﷺ فقال: «مَنْ بَنَتْهُ فِي بَيْتِهِ»، وكقول عقيل حينما طلب منه معاوية أَنْ يُعلن سبَّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «أمرني معاوية أَنْ أَسبَّ عليّاً، ألا فالعنوه!».

هذا إذا كانت الألفاظ مفردة.

وإن كانت الألفاظ مركبة فأسباب الإجمال فيها متعدّدة، منها:

١. اختلال التركيب الناشئ من التعقيد اللفظي، فإنّ الكلام إذا كان مشتملاً على تعقيد لفظي كان ذلك موجباً لصعوبة فهم المراد منه، كما لو كان مشتملاً على تقديم وتأخير، وفصل بين المتلازمين، وحذف بلا قرينة وغير ذلك، كما في قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مُملَكاً أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

فالشاعر مدح إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزوميّ خال هشام بن عبد الملك بن مروان، وهو يريد أنّ هذا الرجل لا يدانيه في فضله ولا يماثله شخص إلا ابن أخته هشام، إلا أنّ فيه إجمالاً لا يخفى من جهة اشتماله على التعقيد اللفظي^(١)، فلا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد لأجل هذا الخلل في نظمه.

٢. وجود ما يصلح أن يكون قرينة على كلام متقدّم، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ الآية^(٢)، فإنّ هذه الأوصاف العظيمة قد تُوهم عدالة جميع من كان مع النبي ﷺ، إلا أنّ

(١) راجع شرح المختصر: ص ٢٢.

(٢) سورة الفتح / ٢٩.



ذِلَّ الْآيَةِ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ صالح لأن يكون قرينة على أن المراد من الموصوف في صدر الآية: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ بعض من كان معه ﷺ لا جميعهم، وهكذا تكون الآية الكريمة جملة من هذه الجهة.

٣. وقد يكون الإجمال لكون المتكلم نفسه قاصداً للإجمال والإهمال، فالإجمال هو مقصود المتكلم فلذا يكون كلامه مجملًا.

ثم هناك أسباب وموارد للإجمال كثيرة لا فائدة كبيرة في بيان تفاصيلها.

تنبيه:

إن إطلاق لفظي الإجمال والإهمال نظير إطلاق لفظي الفقير والمسكين، فإنهما إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، بمعنى أنهما إذا افترقا في الذكر فقد اجتمعا في المعنى وكانا مترادفين، وإذا اجتمعا في الذكر فقد افترقا في المعنى وكان لكل منهما معنى خاص.

ففي المقام يتحقق الإهمال في المورد الذي يفترض فيه أن لا يكون المتكلم عالماً بالخصوصيات، فليس له غرض في إبهام الأمر على السامع، وإنما هو نفسه لا يعلم بالخصوصيات.

بينما الإجمال يفترض فيه أن يكون المتكلم عالماً بالخصوصيات، لكنه أجل على السامع لنكتة تدعوه لذلك، بمعنى أن المتكلم قد تعلق غرضه بإجمال المطلب وإبهامه على السامع، فله مقصد بهذا الإبهام، ومن هنا قالوا:

إن الإجمال من مقاصد البلغاء.



النقطة الرابعة:

الإجمال والبيان هل هما وصفان حقيقيّان أو إنّهما وصفان إضافيّان؟ الصحيح هو أنّهما وصفان إضافيّان، فقد يكون اللفظ مجملاً عند شخصٍ لعدم معرفته بتبام خصوصيّاته، أو لعدم التفاته إلى القرائن الحافّة به، لكنّه يكون مبيناً عند آخر، لعلمه بخصوصيّات الوضع، والتفاته إلى القرائن الحافّة بالكلام.

أو لتصادم القرائن عند بعض الأشخاص، وعدم تصادمها عند بعضٍ آخر.

النقطة الخامسة:

المبين على نحوين: لأنّه تارةً يكون مبيناً بنفسه، بأن يكون ظاهراً في معنى من المعاني ولا يحتمل وجهاً آخر إلا على نحوٍ يكون مرجوحاً، نحو: «أكرم العالم»، فإنّ الصيغة فيه ظاهرة في الوجوب فالمراد منها واضح ومبين، وإن احتمل فيها إرادة مطلق الطلب لكنّه احتمال مرجوح.

وتارةً أخرى يكون مبيناً بكلام آخر، كما لو قال المولى: «صلاة الليل مطلوبة» فهذا الكلام وإن كان مجملاً في نفسه، لأنّه أعمّ من الوجوب والاستحباب، إلا أنّه إذا قال المولى: «الطلب السابق على نحو الاستحباب» يكون مبيناً بهذا الكلام اللاحق.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٤٨: «عرّفوا المجمل اصطلاحاً بـ»أنّه ما لم تتّضح

دلالتة» ويقابله المبيّن»، هذا منه ﷺ بيان للنقطة الأولى التي ذكرناها، وأمّا الثانية فقد بيّنها بقوله: «ومن هذا البيان نعرف: أنّ المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً»، وأمّا الثالثة فقد بيّنها بقوله ص ٢٤٩: «وأمّا اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذّر إحصاؤها»، وأمّا الرابعة فقد أشار إليها بعبارة مختصرة هي ص ٢٥٠: «ثمّ اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص مبيّناً عند شخص آخر»، وأمّا الخامسة فقد أشار إليها بعبارة مختصرة -أيضاً- هي قوله ص ٢٥٠: «ثمّ المبيّن قد يكون في نفسه مبيّناً، وقد يكون مبيّناً بكلام آخر يوضّح المقصود منه».

قول المصنّف ﷺ ص ٢٤٩: «وأمّا اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذّر إحصاؤها فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه ... وقد يكون إجماله لكونه مجازاً»، يظهر منه ﷺ أنّ مجرد كون اللفظ مجازاً يوجب الإجمال، لكنّه -بظاهره- ليس تامّاً، لأنّ المجازيّة لا تستلزم الإجمال، فإنّه لو دار المراد من الكلام بين المجاز والحقيقة كانت أصالة الحقيقة رافعة للإجمال ومعينة لكون الحقيقة هي مراد المتكلّم.

نعم قد يريد ﷺ أنّ اللفظ إذا كان مجازاً لقرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ولكنّها لم تُعيّن معنى مجازياً، وتردّد المراد بين مجازات متعدّدة، كان الكلام مجملاً، لأنّ دور القرينة -حسب الفرض- هو مجرد صرف اللفظ عن الحقيقة بلا تعيين لأحد المجازات، كما لو صرّح المتكلّم نفسه بعدم إرادة المعنى الحقيقي من دون تحديد المجاز المراد.

المسألة الثانية

المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لا إشكال في وقوع المجمل والمبين في الكتاب العزيز والسنة الشريفة وكلام العرب، وهذا مما لا يخفى على من له أدنى اطلاع على أساليب الكلام. ولكن هناك مواضع وقع فيها الشك والنزاع، وهل هي من المبين أو من المجمل؟

واعتماد المحققون من الأصوليين على ذكر بعض تلك الموارد، لأجل التمرين والتطبيق.

والمصنّف رحمه الله يقول: نحن نذكر بعضاً من تلك الموارد جرياً على طريقتهم، ونبيّن الصحيح فيها، وهي:

المورد الأول:

قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)، فقد ذكر جماعة^(٢)

(١) سورة المائدة / ٣٨.

(٢) قال في الفصول الغروية: ص ١١٦: «إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل ولا بدّ لنا من إيرادها وتحقيق ما هو الحق فيها، فمنها قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ فذهب السيد وجماعة إلى أنّها جملة باعتبار لفظ اليد

أنَّ في هذه الآية الكريمة إجمالاً من جهتين:

الجهة الأولى: الإجمال من جهة لفظ «القطع»، لأنَّه تارة يُطلق على الإبانة وقطع الاتصال، فيقال: «قطع زيدُ الحبل»، بمعنى أبانه وفصله، ويُطلق تارةً أخرى على الجرح، فيقال لمن جرح يده: «إنَّه قطعها»، كما يُقال ذلك لمن أبانها وفصلها.

الجهة الثانية: الإجمال من جهة لفظ «اليد» الذي يُطلق على معانٍ عدَّة:

١. يُطلق على الأنامل والأصابع..
 ٢. ويُطلق -أيضاً- على العضو المعروف إلى الزند، أي راحة اليد مع الأصابع.
 ٣. ويُطلق ثالثةً على ما ينتهي إلى المرفق.
 ٤. ويُطلق رابعةً على ما ينتهي إلى المنكب، أي على تمام العضو المعروف.
- هذا ما ذكره، والمصنّف رحمته الله يُبيِّن الحقَّ في الجهتين، فيقول:
- أمَّا الجهة الأولى فالصحيح أنَّ الآية الكريمة ليست بمجملّة بلحاظها، وذلك لتعيّن أحد الاحتمالين في لفظ «القطع»، فإنَّ أحد الاحتمالين ظاهر وراجع والآخر مرجوح، فلا إجمال من هذه الجهة.
- وأما أنَّ لفظ «القطع» ظاهر في أحد المعنيين، فلأنَّ «القطع» إذا أُطلق مجرّداً من القرائن تبادر منه معنى الإبانة والفصل، ولا يتبادر منه معنى الجرح، وهذا واضح.



وأما استعماله في الجرح، فهو من باب التوسعة والتجوّز، ولكن لا على أن يكون التجوّز في لفظ «القطع»، لأنّه لم يُستعمل في مفهوم الجرح، بل هو مستعمل في معناه وهو الفصل والإبانة.

وإنّما التجوّز حاصل في متعلّق القطع وهو المقطوع -أي في اليد-، فالمراد هو الفصل والإبانة ولكن لجزء من اليد، لأنّ الجرح -في حقيقته- فيه فصل وإبانة ولكن لبعض العضو المجروح، فقد أُطلقت «اليد» وأريد منها بعضها لا تمامها، لوضوح أنّ الجرح فيه فصل وإبانة لكن لجزء اليد لا لتمامها، فحينها يُقال: «قطع زيد يده» ويُراد «جرحها» يبقى لفظ «القطع» مستعملاً في معناه المذكور وهو الإبانة، ولكن القطع متعلّق ببعض اليد لا بأكملها، فالتوسعة إنّما هي في المقطوع وأنّه انقطع بعضه، فيكون من استعمال الكلّ موضع البعض لقريّة، وهذا ليس بعزيز بل له نظائر، كما تقول: «تناولتُ يدي» والحال أنّك تناولت ببعض يدك.

وأما الجهة الثانية فالصحيح أنّ لفظ «اليد» إذا أُطلق وجُرد عن كلّ قريّة استُفيد منه تمام العضو المخصوص، من أطراف الأصابع إلى الكتف. ولكن هذا المعنى ليس بمراد قطعاً، ولو لأجل الإجماع، إذ إنّ الفقهاء أجمعوا على أنّ حكم السارق ليس هو قطع تمام اليد، فهذا الاحتمال خارج عن الحساب والمحكمة.

فيتردّد المراد من «اليد» بين المراتب الباقية المحصورة بين أطراف الأصابع وبين المرفق، وحينئذٍ لما كانت إرادة أحد المعاني ليست راجحة على إرادة

المعاني الأخرى كانت الآية الشريفة مجملة من هذه الجهة.

ولكنّ هذا الإجمال إنّما هو بملاحظة الآية الكريمة في نفسها وبقطع النظر عن الروايات المفسّرة للمراد من «اليد» فيها، وأمّا بلحاظ هذه الروايات فليست هي مجملة بل مبيّنة، وهذا ما تقدّم في النقطة الخامسة من المسألة السابقة، وهي أنّ المبيّن تارة يكون مبيّنًا في نفسه وأخرى يكون مبيّنًا بغيره. ومن الروايات المفسّرة والمبيّنة للمراد من لفظ «اليد» ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: تُقَطَّع يَدُ السَّارِقِ وَيُتْرَكُ إِبْهَامُهُ وَصَدْرُ رَاحَتِهِ، وَتُقَطَّعُ رِجْلُهُ وَيُتْرَكُ لَهُ عَقَبُهُ يَمْشِي عَلَيْهَا.^(١)

المورد الثاني:

التركيب التي تشتمل على كلمة «لا» النافية للجنس، وأمثلتها كثيرة نحو قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»^(٢)، و«لا صلاة إلّا بطهور»^(٣)، و«لا بيع إلّا في ما تملك»^(٤)، و«لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد، ولا صدقة وذو رحم محتاج»^(٥)، و«لا غيبة لفاسق»^(٦)، و«لا جماعة في نافلة»^(٧)، و«لا علم إلّا من عالم ربّاني»^(٨)، وغيرها.

(١) الوسائل: أبواب حدّ السرقة، الباب ٤، ح ٤.

(٢) عوالي اللثالي: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢.

(٣) الوسائل: أبواب أحكام الخلوة، الباب ٩، ح ١.

(٤) عوالي اللثالي: ج ٢ ص ٢٤٧ ح ١٦.

(٥) عوالي اللثالي: ج ١ ص ٣٠٦ ح ١٠.

(٦) عوالي اللثالي: ج ١ ص ٤٣٨ ح ١٥٣.

(٧) الوسائل: أبواب نافلة شهر رمضان، الباب ٧، ح ٦.

(٨) ميزان الحكمة: ج ٣ ح ٢٠٨٢.



فهنا نسأل: هل إن هذه التراكيب وأمثالها مجملة أو مبيّنة؟

والجواب: أنّه محلّ اختلاف، وحاصل ما يذكره المصنّف رحمته الله في المقام

أقوال ثلاثة، ثمّ يذكر في نهاية المطاف تحقيقاً له، والأقوال ^(١) هي:

القول الأوّل: أنّ هذه التراكيب المذكورة مجملة مطلقاً، وبيانه: أنّ كلمة

«لا» النافية للجنس موجّهة -بحسب الظاهر- إلى نفس الحقيقة ونافية

لنفس الماهيّة، فمثل: «لا صلاة» و«لا غيبة» معناه انتفاء الصلاة وانتفاء الغيبة

خارجاً، فلا تحقّق لهما في الخارج.

لكن إرادة نفي الماهيّة أمر غير ممكن، ويتعذّر حمل الكلام عليه، وذلك

لأنّ نفس الماهيّة والحقيقة متحقّقة في الخارج، وهذا ممّا لا كلام فيه، لأنّه أمر

معلوم بالوجدان وغير قابل للإنكار، فنفيها حقيقةً يكون مخالفاً للواقع.

وهكذا لا يمكن أن يُقال للصلاة من دون وضوء أنّها معدومة وليست

موجودة، فإنّها معلومة ومحسوسة بالوجدان، نعم يمكن أن يُقال: إنّها ليست

صحيحة، لكن لا يمكن القول بأنّها ليست بموجودة.

وإذا كان كذلك فلا بدّ من ارتكاب المجاز، وذلك بأن تُقدّر وصفاً تابعاً

للماهيّة، هو الذي يكون منفيّاً حقيقةً، فلا يكون النفي متوجّهاً -حقيقةً- إلى

الماهيّة الموصوفة، بل يتوجّه النفي إلى نفس الصفة المقدّرة، وبذلك تنفصّي

عن إشكال ظهور الكلام في مخالفة الواقع.

لكنّ السؤال: ما هو الوصف الذي نقدّره، هل نقدّر وصف الصّحة أو

وصف الكمال أو وصف الفائدة أو وصفاً آخر؟

ولما كانت الأوصاف متعدّدة ولا معيّن لبعضها ولا قرينة عليه، وليس بعضها أولى من البعض الآخر، عاد الكلام برّمته مجملاً لا يُعلم المراد منه، وهكذا تدخل هذه التراكيب في الكلام المجمل.

القول الثاني: وهو قول بالتفصيل، ومنه يُعلم المقصود بالإطلاق في القول الأوّل، وقبل بيانه نذكر أمرين:

الأوّل: أنّ مدخول «لا» النافية للجنس تارة يكون من الألفاظ الشرعيّة، وهي الألفاظ التي يكون لها وضع شرعيّ ومعنى جديد منقول إليه غير المعنى اللغويّ، وذلك كما في لفظ «الصلاة» ونحوها، وتارة أخرى لا يكون المدخول كذلك، بأن لا يكون من المعاني الشرعيّة المنقولة، بل هو باقٍ على ما له من المعنى اللغويّ، وذلك كما في لفظ «العلم» و«البيع» ونحوهما.

الثاني: أنّ هناك خلافاً -تقدّم في بحث الصحيح والأعم- في أنّ الألفاظ الشرعيّة -مثل «الصلاة»- هل هي موضوعة للصحيح أو موضوعة للأعمّ منه ومن الفاسد.

إذا عرفت هذين الأمرين نعود إلى القول الثاني وهو التفصيل، وحاصله: أنّ مدخول «لا» إن كان من الألفاظ غير الشرعيّة، فالصحيح ما ذكر في القول الأوّل من الإجمال.

وهكذا إذا كان من الألفاظ الشرعيّة وقلنا بالوضع للأعمّ، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، لنفس الكلام المتقدّم من أنّه لا يمكن فيه نفي



الحقيقة فلا بدّ من التجوّز، وحيث كان المجاز متعدّداً لزم الإجمال.

وأما إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح، فلا يتعدّر نفى الحقيقة ولا يتمّ الدليل المتقدّم، وذلك لوضوح إمكان أن يُقال: «لا صلاة إلا بطهور» إذا كانت الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح، فالصلاة الصحيحة - بلا طهور - تكون معدومة فعلاً وليست بموجودة، والمتحقّق في الخارج هو مجرد صورة صلاة، وما يمكن تسميته صلاةً عرفاً وليس صلاةً شرعيةً، وحينئذٍ يمكن توجّه النفي إلى الحقيقة، ولا تلزم مخالفة الواقع.

والخلاصة: أنّ الصحيح هو القول بالإجمال إذا كان مدخول «لا» ماهية غير شرعية، أو ماهية شرعية - وقلنا بالأعم -، والقول بعدم الإجمال إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح.

القول الثالث: وهو عدم الإجمال مطلقاً.

والمصنف رحمه الله يقول: الصحيح في توجيه البحث أن يُبيّن في ضمن نقاط:

١. المفروض أنّ الكلام واقع في التراكيب المشتملة على «لا» النافية للجنس، وقد تقدّم في مباحث النحو أنّها تحتاج إلى اسم وخبر كما في سائر النواسخ الأخرى.

٢. الخبر في باب «لا» النافية للجنس - ومنه المقام - تارةً يكون كوناً عاماً، وأخرى يكون كوناً خاصاً، والأوّل مثل: «لا رجل في الدار»، فالمعنى لا رجل موجود أو ثابت أو مستقر أو كائن في الدار.

والثاني كما في قولك: «لا أحد»، لمن سألك: «من القائم؟»، أي لا أحد

قائماً، فالخبر محذوف تقديره: «قائماً»، ووقوعه في جواب السؤال قرينة عليه، والقيام كون خاص، ومثله الجلوس والكتابة والأكل والضرب وغيرها.

٣. أنّ النفي في المقام ليس متوجّهاً إلى نفس الطبيعة والماهية حتّى يُقال بتعدّد ذلك، لأنّه خلاف الواقع، فلا بدّ من المصير إلى المجاز، بل النفي -في الحقيقة- متوجّه إلى اتّصاف اسمها بخبرها -كما في سائر النواسخ-، فالنفي في مثل: «لا رجل في الدار» متوجّه إلى اتّصاف الرجل بالكون والوجود في الدار، وحيث إنّ هذا الاتّصاف غير متحقّق فعلاً فلا حاجة إلى تقدير، فلا مجازية في المقام فلا يتمّ الدليل السابق فلا إجمال في الكلام.

وهكذا يتّضح -إلى هنا- بطلان القولين السابقين، لبطلان أولى مقدّمات القول الأوّل -وهي تعدّد إبقاء النفي على ظاهره-، ولأنّ القول الثاني كان يُوافق القول الأوّل في بعض الصّور، فيبطل ببطلانه، وبقي علينا أن نُثبت القول الثالث الذي اختاره الأكثر^(١)، وهذا ما يتمّ في النقطتين الآتيتين.

٤. أنّ الخبر في جميع هذه التراكيب محذوف، حتّى في البعض الذي قد يُتوهم وجود الخبر فيه، مثل: «لا غيبة لفاسق»، فإنّ الخبر فيه محذوف، وليس الخبر فيه هو الجار والمجرور وإنّما هما متعلّقان بالخبر، فهو ظرف مستقرّ، وهذا الخبر المحذوف لا بدّ له من قرينة، فإنّه لا بدّ لكلّ محذوف من قرينة دالة عليه، وإلا فلا يحسن الحذف.

٥. الظاهر أنّ القرينة المعيّنة للخبر موجودة سواء أدلّت على الكون العامّ

(١) قال في المعالم: ص ١٥٥: «والحقّ أنّه لا إجمال مطلقاً، وفقاً للأكثر»، وقال في القوانين:

ج ٢ ص ٢٠٦: «والحقّ عدم الإجمال كما اختاره الأكثر».



أم الكون الخاصّ، فلا إجمال في التركيب حينئذٍ، لأنّه إنّما يكون مجملاً إذا لم توجد القرينة الدالّة على الخبر المحذوف فيتردّد بين عدة احتمالات.

وأما أنّ القرينة موجودة، فلأنّ الظاهر من التراكيب المشتملة على «لا» النافية للجنس أنّ الخبر المحذوف هو كون عام - مثل «موجود» وما بمعناه - وهذا الظهور يمثل قرينة عامّة إذا أمكن تقدير الخبر كوناً عاماً، نحو: «لا إله إلّا الله»، فإنّ الخبر المقدّر هو الكون العامّ.

وإن لم يمكن تقدير الكون العامّ - لأيّ سبب - فإنّ هناك قرينة موجودة - غالباً - في أمثال هذه التراكيب، وهذه القرينة تدلّ على أنّ الخبر كون خاصّ، والقرينة هي «مناسبات الحكم والموضوع»، فإنّها تقتضي تقدير خبر معيّن، فلا إجمال في جميع هذه التراكيب، فمثلاً «لا غيبة لفاسق» يُفهم منه أنّه لا غيبة محرّمة لفاسق، وهكذا في أمثاله.

وإلى هنا يكون قد تمّ ما أراده المصنّف رحمته الله في القول الثالث، وهو البيان وعدم الإجمال.

تنبيه في: مناسبات الحكم والموضوع :

لم يوضح المصنّف رحمته الله هذه القرينة، ولم تُعنون في كلماتهم بشكل مستقلّ، وإنّما تُذكر - عادةً - في أبواب الفقه المختلفة بلا بيان، فناسب بيانها بشكل مجمل، فنقول:

الحكم الشرعيّ حينما يُجعل على الموضوع أو المتعلّق يُلاحظ فيه حيثيّة من الحيثيّات المرتبطة بهما، أو حالة من حالاتهما.

وهذه الحيثية تارة تستوجب تعميم الحكم وتارة أخرى تستوجب تضييق دائرته، وهنا يمكن تصوّر نحوين من الخطاب:

فتارة يُصرّح في الخطاب بالحيثية التي انصبّ الحكم بلحاظها على الموضوع أو المتعلّق، وهذا لا كلام فيه.

وتارة أخرى لا يُصرّح بهذه الحيثية اعتماداً على ما هو المرتكز في أذهان أهل العُرف من التناسب بين الحكم وموضوعه المجعول عليه.

ونتيجة ذلك: أن يُلغى العرفُ بعضَ الخصوصيّات تارة، ويجزم بالخصوصيّة تارة أخرى، فيعمّم مرّةً ويخصّص أخرى.

وهذا ما يُعبّر عنه بـ«مناسبات الحكم والموضوع»، بمعنى أنّ العرف قد أدرك أنّ هذا الحكم يناسب موضوعاً أو متعلّقاً بهذه الحدود لا أكثر منها ولا أقلّ.

وإدراك هذه المناسبة إمّا لأمر خارجيّة لا علاقة لها بأجواء الخطاب، وإمّا لاستفادتها من نفس مقام الخطاب، أو من غير ذلك من المناشئ، فالمناسبة ناشئة من القرائن المرتبطة بما يفهمه العُرف بحسب أساليب المحاور.

فمثلاً إذا قال المولى: «الخمر حرام لأنّه مسكر»، فإنّ الموضوع -الخمر- له جهات وملابسات كثيرة، منها بيع الخمر، ومنها الاحتفاظ به، ومنها التصرف به بمثل حمله من مكان إلى آخر ومثل شربه، وغيرها.

لكنّ التعليل المذكور في الخطاب إنّما يناسب أن يكون الحكم بالتجريم مجعولاً على خصوصيّة خاصّة من بين تلك الخصوصيّات أو الجهات، وهي



خصوصية «الشرب»، ومن هنا يفهم العُرف أن المقصود بهذا الخطاب هو تحريم شرب الخمر دون بقية الملابس، وهذه هي مناسبة الحكم والموضوع. مثال آخر: إذا قال المولى: «اغسل ثوبك من دم الجرح»، فإن العُرف -بحسب أساليب محاوراته المتداولة- يُلغي خصوصية الثوب، ويُدرك أن الحكم بالنجاسة ثابت لمطلق ملاقي الدم، ثوباً كان أو غيره، وإنما ذكر الثوب في لسان الدليل لا لاختصاص الحكم به بل لمجرد التمثيل، حيث يكثر الابتلاء به ليس إلا، فلا خصوصية له.

وهذا الفهم ناشئ من مناسبة الحكم للموضوع، فإن حيثية المثال والتمثيل وإن لم يُصرَّح بها في الكلام، إلا أن العُرف بسبب استبعاده وجود خصوصية للموضوع المذكور في الخطاب -ثوب المخاطب- فهم هذه الحيثية التي تستوجب تعميم الحكم لكل ما يلاقي الدم، فإن الأثر الشرعي للدم هو تنجيس الملاقي، فلا فرق بين أنحاء الملاقي من ثوبٍ أو بدنٍ أو غيرهما مما يلاقيه الدم.

ومن جميع ما تقدّم اتضح أن مناسبة الحكم والموضوع لا تخضع لقانونٍ معيّن ومحدّد وعلى نسقٍ ومنوالٍ واحدٍ، بل هي تختلف باختلاف الموارد، وإنما تخضع لإدراك العُرف ليس إلا، فهي تحتاج إلى ذوق عُرفي سليم، واستظهار دقيق، لكي يصل الباحث من خلاله إلى ما يشتمل عليه الكلام من نكات تساعد على استكشاف هذه المناسبات.

وبعد هذا عليك أن ترجع إلى التراكيب المذكورة في صدر هذا المورد لكي

تجرب وتستعين بذوقك الرفيع وبمقتضى مناسبات الحكم والموضوع، لتقدّر الخبر المناسب في هذه التراكيب وأمثالها، وقد ذكر المصنّف ﷺ أمثلة عديدة، والله المسدّد للصواب.

تنبيه وتحقيق:

ليس من البعيد أن يُقال: إنّ المحذوف في جميع موارد «لا» النافية للجنس، هو كلمة «موجود» أو ما بمعناه ممّا يُفيد الكون العامّ، نحو: «لا إله إلاّ الله». غاية الأمر أنّه إذا قامت قرينة على عدم صحّة نفي الطبيعة حقيقةً - كقرينة التعذّر -، مثل: «لا إقرار لمن أقرّ على نفسه بالزنا»^(١)، «ولا سهو في سهو»، وليس في المغرب سهو»^(٢) و«لا علم إلاّ من عالم رباني» ونحوها، فلا بدّ حينئذٍ من حملة على النفي الادّعائيّ التنزيليّ، فيُدعى أنّ المنفيّ هو نفس الطبيعة، من باب تنزيل الموجود منها منزلة المعدوم، بأن يُدعى أنّ الموجود ليس من أفراد الجنس المنفيّ - تنزيلاً -.

وإنّما يُنزّل الموجود من الطبيعة منزلة المعدوم، لعدم حصول الأثر المرغوب أو المتوقع منه، فالأثر المترتب على الإقرار هو النفوذ على المقرّ وإلزامه به، فإذا لم يُرتّب الشارعُ هذا الأثر على الإقرار بالزنا، كان هذا الإقرار كلا إقرار، ونُزّل منزلة العدم، وهكذا في باقي الأمثلة.

هذا إذا كان النفي من جهة التكوين، أي النفي تكويناً.

وإن كان النفي لا في عالم التكوين بل في عالم التشريع، فهو نحوان:

(١) لم نقف عليه بألفاظه في الجوامع الحديثية.

(٢) الوسائل: أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، ح ٨.



١. أن يكون النفي متعلقاً بفعلٍ من الأفعال، فهو يدلّ - حيثئذٍ - على عدم ثبوت حكمٍ لهذا الفعل في الشريعة، وأنّه غير مشروع، نحو: «لا رهبانيّة في الإسلام»^(١) فهو يدلّ على أنّ الرهبانيّة ليست مشروعةً ولا مرخصاً فيها في الإسلام، ومثله: «لا غيبةٌ لفاسق»، بمعنى عدم ثبوت الحكم بحرمة هذه الغيبة في الشريعة، وهكذا: «لا جماعةٌ في نافلة».

٢. أن يكون النفي متعلقاً بعنوانٍ يمكن انطباقه على الحكم، مثل عنوان «الضرر» في «لا ضرر ولا ضرار»^(٢)، فقد ينطبق - مثلاً - على الحكم بوجوب الوضوء أو وجوب الصوم، وهكذا عنوان «الحرج» في «لا حرج في الدين»^(٣)، فيدلّ - حيثئذٍ - على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان المنفيّ، فمثلاً إذا كان الماء بارداً جداً انطبق على الوضوء به عنوان الضرر أو الحرج، فوجوب الوضوء به يكون حكماً ضرريّاً، فيكون منفيّاً وغير ثابت في الشريعة.

وعليه: فلا إجمال في هذه التراكيب، فليست هي من المجمل بل من المبيّن. نعم قد يعرض عليها الإجمال، إذا تجرّدت عن القرينة الدالة على إرادة النفي الحقيقيّ أو النفي الادّعائيّ التنزيليّ، لكنّه من الإجمال العارض لا الذاتي.

(١) دعائم الإسلام: ج ٢ ص ١٩٣ ح ٧٠١.

(٢) الوسائل: أبواب إحياء الموات، الباب ١٢، ح ٣.

(٣) لم نقف عليه بعينه، والموجود هو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾،

سورة الحجّ / ٧٨.

المورد الثالث:

مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيِّنَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٢)، ونحوهما من التراكيب التي أُسند فيها الحكم -كالتحريم والتحليل- إلى العين، ومن المعلوم أنّ الأحكام الشرعية إنّما تُسند إلى الأفعال الاختيارية للمكلفين، ولا تُسند حقيقةً إلى نفس الأعيان، وإنّما الأعيان صالحة لأن تكون موضوعاً للحكم لا متعلّقاً له، فمثلاً: «يُحرم شرب الخمر»، فالحرمة فيه هي الحكم الشرعي، والشرب هو المتعلّق، والخمر -الذي هو عين من الأعيان- موضوعٌ.

ومن هنا التزم البعض بالإجمال في هذه التراكيب، لتعذر إسناد الحكم إلى الأعيان إذ لا معنى لذلك، فلا بدّ من تقدير فعل اختياريّ ليتعلّق الحكم به، ولكن لا قرينة في هذه التراكيب على أنّ المقدّر فعلٌ معيّن، فيعود الكلام مجملاً.

ففي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾^(٣)، ما هو الفعل المقدّر والمضاف إلى الميتة، هل هو الملامسة أو النظر أو الأكل أو غيرها؟
فمن هنا يُقال بالإجمال.

والمصنّف رحمته الله يقول: الصّحيح أنّ الكلام يقع في مقامات ثلاثة، هي:

١. مقام النظر إلى نفس التركيب من دون ملاحظة الموضوع. والحكم

(١) سورة النساء/ ٢٣.

(٢) سورة المائدة/ ١.

(٣) سورة المائدة/ ٣.



وخصوصياتهما، ومن دون ملاحظة القرينة الخارجية، والحكم هنا هو الإجمال لعدم تعيين الفعل المقدّر، كما قيل آنفاً.

٢. مقام الإطلاق، وهو يقتضي تقدير كلّ فعلٍ صالحٍ للتقدير، لأنّ الشارع لو أراد فعلاً معيّناً لذكره، وعدم ذكره يقتضي الإطلاق بمقدّمات الحكمة، ففي مثال الميتة يُقدّر كلّ فعل له ملابسة بالميتة من أكلها وملاستها ونحوهما.

٣. مقام ملاحظة القرينة الخاصّة، والتي تدلّ على تقدير فعل بعينه، فلا يصحّ تقدير كلّ فعل، كما لا يكون الكلام مجملاً، وغالباً ما لا يخلو مورد من القرينة، ولو قرينة مناسبات الحكم والموضوع بالطريقة المتقدّمة.

والشاهد على وجود هذه القرينة أنّنا حينما نسمع أمثال هذه التراكيب، لا نتردّد في تعيين فعل مخصوص في كلّ مورد من هذه الموارد ونحوها، وما ذلك إلّا لأجل وجود القرينة المعيّنة للفعل المقدّر، ولو هي مناسبات الحكم والموضوع.

وهذه نقطة اشتراك بين هذه التراكيب وبين التراكيب المشتملة على «لا» النافية للجنس، فإنّ كلّ واحد من المقامين يحتاج إلى قرينة لتعيين المحذوف، وكثيراً ما تكون هي مناسبات الحكم والموضوع.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٢٥٠: «وعلى الكفّ إلى أصول الأصابع»، مراده من ذلك الأنامل فقط، بقرينة تمثيله له بعد ذلك بقوله: «فيقال مثلاً:» تناولت

بيدي»، وإنما تناول بالكفّ بل بالأنامل فقط»، وأيضاً بقريته أنّه ﷺ سوف يختاره في الآية الكريمة، فمن غير المعقول أن يختاره ويلتزم به ولا يعدّه من معاني اليد!

قوله ﷺ ص ٢٥٢: «على الأكثر»، أراد بهذا التعبير إخراج مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»، لتعذر نفي الحقيقة فيه، لوضوح أنّ الكون في المسجد ليس شرطاً للصلاة الصحيحة.

قوله ﷺ ص ٢٥٢: «أقول: والصّحيح في توجيه البحث أن يُقال: إنّ «لا» في هذه المركّبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر...»، أشار به إلى المقدّمة الأولى من المقدّمات التي ذكرها، لكنّه خالف النّظم في ذكر باقي المقدّمات، فقد أشار إلى المقدّمة الثانية بقوله: «سواء كان كلمة «موجود» أو «صحيح» أو «مفيد» أو «كامل» أو «نافع» أو نحوها».

وأما المقدّمة الثالثة فبقوله: «وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأمور التي يصحّ تقديرها».

وأما الرابعة فبقوله: «ولكنّ الخبر محذوف حتّى في مثل: «لا غيبة لفاسق»، فإنّ «الفاسق» ظرف مستقرّ متعلّق بالخبر المحذوف، وهذا الخبر المحذوف لا بدّ له من قرينة».

وأما الخامسة فبقوله: «والقصد أنّه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها، ولكنّ الظاهر أنّ القرينة حاصلة على الأكثر وهي...».

قوله ﷺ ص ٢٥٣: «تنبيه وتحقيق»، هذا التنبيه يرتبط بما جعله



المصنّف رحمه الله هو الصحيح في توجيه البحث، وتحديدًا هو مرتبط بـ خصوص النقطة الخامسة منه، وهو ترقُّ وتتميم لما بيّنه سابقاً.

قوله رحمه الله ص ٢٥٣: «ليس من البعيد أن يُقال: إنّ المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة «موجود»...»، هذا يرتبط بقوله في ذيل ص ٢٥٢: «فإذا تعذّر تقدير هذا اللفظ العام لأيّ سببٍ كان»، فهو يريد أن يقول هنا: إنّ لا يتعذّر تقدير هذا اللفظ العام، بل لا بدّ منه في جميع الموارد، وهذا هو الترقّي والتتميم في التوجيه الذي صحّحه المصنّف رحمه الله سابقاً، فلا تغفل.

قوله رحمه الله ص ٢٥٥: «إنّ نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم، وعن أية قرينة خارجيّة...»، هذا هو المقام الأوّل من المقامات الثلاثة، وهو مقام فرضيّ لا واقع له، لأنّ كل مورد لا يخلو من الإطلاق أو مناسبات الحكم والموضوع.

وأما المقام الثاني فقد أشار إليه بقوله: «لولا أنّ الإطلاق يقتضي تقدير كلّ فعل صالح للتقدير».

وأما المقام الثالث فقد أشار إليه بقوله: «إلا إذا قامت قرينة خاصّة على تعيين نوع الفعل المقدّر».



المقصد الثاني الملازمات العقلية



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

سيأتي في مباحث الحُجج - المقصد الثالث - أنَّ الظاهرَ حجةٌ، وهو ما يُعبَّر عنه بـ «أصالة الظهور»، وسيأتي الدليلُ على هذه الأصالة، وقد تقدّم في المقصد الأوّل البحثُ عن صغريات ومصاديق أصالة الظهور، فقد تقدّم - مثلاً - أنَّ الجملة الشرطيّة ظاهرة في المفهوم، وأنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وأنّ لفظ «كلّ» ظاهر في العموم، وأنّ «اسم الجنس» ظاهر في الإطلاق، وغيرها. فالأبحاث التي تقدّمت في المقصد الأوّل هي صغريات لحجّة الظهور، وأمّا الكبرى - حجّة الظهور - فهي تُبحث مع باقي الكبريات في المقصد الثالث.

ومن هاتين المقدّمتين يتشكّل قياس بالنحو التالي:

صيغةُ الأمر ظاهرةٌ في الوجوب «الصغرى»

وكلُّ ظاهر حجّةٌ «الكبرى»

والنتيجة هي: أنَّ ظهور الصيغة في الوجوب حجّة.

وهذا الكلام الذي نقوله في المقصد الأوّل - بعينه - يجري في المقصد الثاني،

فنقول:

الأدلة على الحكم الشرعيّ عند الإماميّة (أعزّهم الله تعالى) هي أربعة، أحدها العقل، وسيأتي في المقصد الثالث البحث عن الكبرى وهي «العقل حجة»، وأمّا في المقصد الثاني -الذي نحن بصده- فيقع البحث عن صغريات ومصاديق تلك القاعدة، كما كان في المقصد الأوّل، الذي هو بحث عن صغريات حجيّة الظهور، فالبحث في المقصد الثاني هو بحث في الصغريات، وفي المقصد الثالث يُبحث في الكبرى.

وعليه فلا زال البحث إلى الآن بحثاً صغريّاً.

ولتوضيح ذلك نقول: لم يُعرّف المصنّف رحمته الله الدليل العقليّ ولم يُبيّن المراد منه، وذلك اعتماداً على ما سيأتي منه في الباب الرابع من المقصد الثالث المعقود للحديث عن الدليل العقليّ، فإنّه سيذكر تعريفه هناك، ولكن نقول هنا باختصار:

الدليل العقليّ هو: «كلّ حكمٍ للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعيّ». أو بعبارة ثانية: «كلّ قضية عقلية يتوصّل بها إلى العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ».

ثمّ يُبيّن المصنّف رحمته الله كيفية البحث في الدليل العقليّ، ويقول: هنا مسألتان: المسألة الأولى:

إذا حكم العقل بوجوب شيء أو حرّمته، فهل يكون هذا الحكم حجة، فيلزم على المكلف العمل على طبقه؟

هذه مسألة كبرويّة مرجعها إلى حجيّة العقل، وهذه المسألة هي التي يأتي



البحث عنها في المقصد الثالث.

بيان ذلك: أنّ العقل إذا حكم بالوجوب الشرعيّ للوضوء -مثلاً-، وذلك لأجل أنّه وجد أنّ الشارع حكم بوجوب الصلاة، وحكم -أيضاً- بأنّ الوضوء مقدّمة للصلاة، فيحكم العقل بوجوب الوضوء شرعاً، لأنّه يدرك أنّ الشيء إذا وجب وجبت مقدّمته.

فهل إنّ حكم العقل هذا حجة؟ هذه هي المسألة الكبرى التي ستأتي. وهكذا إذا حكم العقل بقبح الكذب شرعاً، بمعنى أنّه أدرك أنّ الكذب ممّا يعاقب عليه الشارع، وذلك لإدراكه أمرين: الأوّل هو قُبْح الكذب في نفسه، والثاني هو الملازمة بين حكمه وحكم الشارع، بمعنى أنّ كلّ ما يُقْبَحه العقل يُقْبَحه الشرع -أيضاً-، فإذا أدرك العقل هذين الأمرين فسوف يحكم بحرمة الكذب شرعاً، فهل إنّ هذا الحكم حجة أو لا؟

المسألة الثانية:

قبل البحث في حجّية إدراك العقل، نسأل: هل للعقل -أساساً- أن يدرك أنّ هذا الشيء -مثلاً- حسن أو قبيح شرعاً؟ أو أنّه واجب أو حرام شرعاً؟ أو ليس له ذلك؟

يعني بعد أن يدرك العقل حسن الصدق وقبح الكذب في نفسيهما، هل له أن يدرك ويحكم بحسن الصدق وقبح الكذب عند الشارع أيضاً؟ فهل له هذه القابليّة؟

وهكذا إذا حكم بوجوب المقدّمة لأجل وجوب ذي المقدّمة، وأنّه لا بدّ

من الإتيان بالمقدّمة لمن أراد الإتيان بذي المقدّمة، فهل له أن يحكم بوجوب المقدّمة شرعاً أو لا؟

وهذا بحث صغرويّ، لا بدّ من تقديمه قبل البحث عن حجّة حكم العقل، وهو الذي يقع الكلام عنه في هذا المقصد، والذي يُسمّى بـ«بحث الملازمات العقلية»، وسيأتي بيان وجه التسمية.

ثمّ قبل تشخيص صغريات حجّة العقل لا بدّ من ذكر أمرين يتعلّقان بالأحكام العقلية مقدّمةً، وهما:

أقسام الدليل العقليّ

الدليل العقليّ ينقسم الى قسمين:

١. ما يستقلّ به العقل «المستقلّات العقليّة».

٢. ما لا يستقلّ به العقل «غير المستقلّات العقليّة».

وليس المراد في المقام من المستقلّات العقليّة ما قد يُذكر ويرد على ألسنة الأصوليّين، فقد يقولون: «إنّ هذا الحكم ممّا يستقلّ به العقل»، ويعنون بذلك ما يكون حكماً بديهيّاً لا يحتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ، بحيث يكون واضحاً يحكم به العقل بالاستقلال، مثل: «الكلّ أعظم من الجزء» و«النقيضان لا يجتمعان»، وإنّما المراد منه شيء آخر سيّضح من خلال الخطوات الآتية:

١. أنّ العلم بالحكم الشرعيّ الحاصل عندنا هو أمر ممكن حادث، وليس بواجب قديم، فإنّ علمنا بوجوب الصلاة -مثلاً- كان بعد أن لم يكن، وهذا واضح.

٢. أنّ كلّ ممكن يحتاج إلى علّة، لاستحالة وجوده من دون علّة، وإلّا لما كان ممكناً بل واجباً.

٣. أن العلم بالحكم الشرعي من نوع التصديق، وعلة التصديقات محصورة بأحد أمور ثلاثة - كما هو مذكور في المنطق -، هي: الاستقراء والتمثيل والقياس.

٤. الاستقراء والتمثيل باطلان في مجال الأحكام الشرعية، فلا مجال للاستطراق بأحدهما إلى الحكم الشرعي، وحينئذ يتعين أن تكون علة العلم بالحكم الشرعي هي القياس، وينحصر الطريق به.

٥. أن كل قياس - سواء أكان اقترانياً أم استثنائياً - لابد له من مقدمتين، وهما إما شرعيتان معاً، وإما إحداها شرعية والأخرى عقلية، وإما كليهما عقليتان.

فإن كانتا شرعيتين كان الدليل شرعياً وهو خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في مصاديق وصغريات الدليل العقلي، فلا بد من مقدمة عقلية. وإن كانت إحداها عقلية كان الدليل عقلياً، ومنه يتضح أن الدليل العقلي هو ما كانت إحدى مقدمتيه عقلية، وحينئذ:

١. إن كانت المقدمة الأخرى عقلية - أيضاً - وكان الحكم ممّا يحكم به العقل من غير اعتماد على حكم شرعي، كان من المستقلات العقلية. ومنه يتضح أن الدليل إنما يكون من المستقلات العقلية إذا كانت كليتا مقدمتيه عقلية.

مثال ذلك: حكم العقل بقبح الكذب، إذا انضم إليه حكمه بأن ما هو قبيح عقلاً هو قبيح شرعاً، كانت نتيجة هاتين المقدمتين العقليتين هي أن



يحكم العقل بحرمة الكذب شرعاً.

٢. وإن كانت المقدمة الأخرى شرعية كان الحكم من غير المستقلات العقلية.

وهكذا يتّضح أنّ الدليل إنّما يكون من غير المستقلات العقلية إذا كانت إحدى مقدمتيه عقلية، والأخرى شرعية.

مثال ذلك: حكم الشارع بأنّ الوضوء مقدّمة لصلاة واجبة، إذا انضمّ إليه حكم العقل بأنّ مقدّمة الواجب الشرعي واجبة شرعاً، كانت نتيجة هاتين المقدّمتين - الشرعية والعقلية - هي أن يحكم العقل بوجوب الوضوء شرعاً. وقد تسأل وتقول: ما هو الوجه في تسمية هذا النحو من الأدلة بالدليل العقلي، مع أنّه كما يشتمل على مقدّمة عقلية كذلك يشتمل على مقدّمة شرعية، فمن حيث اشتماله على المقدّمة العقلية يكون عقلياً، ومن حيث اشتماله على المقدّمة الشرعية يكون شرعياً، وبذلك يكون حياديّاً تجاه النحويين من الأدلة وعلى مسافة واحدة منهما، فما هو سرُّ الترجيح؟

والجواب: أنّ المقدّمة العقلية هي الكبرى في هذا الدليل، بينما المقدّمة الشرعية هي الصغرى، فسمّي هذا الدليل دليلاً عقلياً لأجل تغليب المقدّمة الكبرى التي هي - لكلّيتها - أشرف المقدّمتين.

وقد تسأل ثانياً: ما هو الوجه في تسمية القسم الثاني بغير المستقلات العقلية؟

والجواب: أنّ ذلك من جهة اشتماله على مقدّمة شرعية، فلم يكن ممّا استقلّ

به العقل وإنّما استعان العقل بحكم الشرع في إحدى المقدمتين، فسُمّي بغير
المستقلّات العقلية، بخلاف القسم الأوّل الذي كانت المقدمتان فيه عقليّتين،
فكان من المستقلّات العقلية.

لماذا سُميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

ماهو الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بـ«الملازمات»؟
قبل بيان وجه التسمية، لابدّ من بيان المراد بالملازمة العقلية، فنقول:
المراد بالملازمة -هنا- هو حكم العقل بالتلازم بين حكم الشرع وبين شيء آخر، وهذا الشيء الآخر -أي الملزوم-:
تارة يكون حكماً شرعياً آخر، كما في حكم العقل بالملازمة بين وجوب الصلاة شرعاً ووجوب الوضوء كذلك، فالملزوم واللازم كلاهما حكم شرعيّ.
وتارة أخرى يكون الملزوم حكماً عقلياً، كما في حكم العقل بالملازمة بين حسن العدل عقلاً وبين وجوبه شرعاً، فالملزوم حكم عقليّ واللازم حكم شرعيّ.

وتارة ثالثة يكون الملزوم أمراً آخر غير الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ، كالإتيان بالصلاة عن تيمّم، ومن الواضح أنّ هذا الإتيان ليس حكماً شرعياً ولا عقلياً، فإذا أتى المكلف الفاقد للماء بهذه الصلاة ثمّ ارتفع العذر فالعقل

يحكم -بناءً على الملازمة الآتية- بالإجزاء، لحكمه بالملازمة بين الإتيان بالمأمور به الاضطراري وبين سقوط الأمر الاختياري، الذي يعني الإجزاء، وسيأتي بحثه مفصلاً بإذن الله تعالى.

إذا عرفت المراد بالملازمة -في المقام- نعود لبيان وجه التسمية، وهذا ما يحتاج الى بيان، فنقول:

١. أما «المستقلّات العقلية» فالدليل فيها يتألف من مقدّمتين:

الصغرى: «العدلُ حسنٌ عقلاً» -مثلاً-، وهذه مقدّمة عقلية صرفة، فإنّ الحاكم بها هو العقل، وهي معدودة من المشهورات «الآراء المحمودّة»، ومحلّ بحثها بالأصالة علم الكلام وتُبحث هنا مقدّمة للبحث الأصولي.

الكبرى: «كلُّ ما هو حسن عقلاً فهو حسن شرعاً»، وهي مقدّمة عقلية -أيضاً- يأتي الدليل عليها قريباً بإذنه تعالى، ومضمونها الملازمة العقلية بين حكم العقل وبين حكم الشرع، وبلحاظ هذه الكبرى تدخل المستقلّات في باب الملازمات العقلية.

ومنه يظهر وجه التسمية، فإنّ البحث في المستقلّات العقلية هو بحث عن هذه الملازمة، فلذا سُمّيت المستقلّات بالملازمات العقلية.

وقد يُتوهم: أنّ هذه الملازمة هي حجّة العقل التي سيأتي البحث عنها في المقصد الثالث، ولكنّه توهمٌ فاسدٌ، لأنّ هذه الكبرى مع صغرها لهما نتيجة، وهذه النتيجة هي التي تقع صغرى لكبرى حجّة العقل، ففي الحقيقة لنا قياسان، هذه صورتها:



القياس الأول:

الصغرى: «العدل حسنٌ عقلاً».

الكبرى: «كلُّ ما هو حسنٌ عقلاً فهو حسنٌ شرعاً».

والنتيجة هي: العدل حسنٌ شرعاً، بحكم العقل، بمعنى أن العقل يحكم بحسن العدل شرعاً.

ثم إن هذه النتيجة تُجعل صغرى للقياس الثاني، وهو:

الصغرى: «إنّ العقل يحكم بحسن العدل شرعاً».

الكبرى: «حكم العقل حجة».

والنتيجة هي: أن حكم العقل بحسن العدل شرعاً حجة.

ومنه يتّضح فساد التوهم المذكور، فإنّ الملازمة المذكورة هي كبرى القياس الأول بينما حجة العقل هي كبرى القياس الثاني، فالإثنيّة واضحة ولا مجال لتوهم أنّ الملازمة هي عين حجة العقل.

ونحن حينما نقول: «إنّ البحث في المقصد الثاني هو بحث صغرويّ، في صغريات حكم العقل»، مع أنّ من هذه الأبحاث الملازمة المذكورة، إنّما نقول ذلك بملاحظة الملازمة في القياس الثاني، فإنّها صغرى فيه وكبراه حجة العقل، وإن كانت هي -أي الملازمة- كبرى في القياس الأول، فلا تشبهه.

والحاصل: أنّ البحث في باب المستقلّات العقلية يكون في مقدّمتي القياس

الأول، وهما:

الصغرى: في بيان مدركات العقل التي هي من قبيل حسن الصدق وقبح الكذب.

والكبرى: في بيان الملازمة، وأنّ ما يدركه العقل هل لابدّ أن يحكم على طبقه الشرع؟

ثمّ بعد تماميّة البحث في هاتين المقدّمتين وأخذ النتيجة منهما، يأتي دور حجّية العقل، إذ ما لم يكن حكم العقل حجّة فلا قيمة لمدركاته وحكمه -مثلاً- بحرمة الكذب شرعاً، وهذا ما سيأتي بحثه -إن شاء الله تعالى- في المقصد الثالث.

٢. وأما «غير المستقلّات العقلية» فأيضاً الدليل فيها مؤلف من مقدّمتين: الصغرى: «الحجّ واجب شرعاً»، «هذا الفعل المأنيّ به مأمور به في حال الاضطرار»، وغيرهما، والصغرى هنا تكون من القضايا الشرعية التي تثبت في علم الفقه.

الكبرى: «كلّ واجب شرعيّ يلزمه عقلاً وجوب مقدّمته شرعاً»، و«كلّ مأنيّ به وهو مأمورٌ به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار»، وأمثالهما ممّا سيأتي من القضايا التي يكون مضمونها ملازمة عقلية بين ما ثبت في المقدّمة الأولى وبين حكم شرعيّ، كالملازمة بين وجوب الشيء شرعاً -كوجوب الحجّ الثابت في الصغرى- وبين وجوب مقدّمته شرعاً -كوجوب قطع المسافة إلى الديار المقدّسة-.

وهذه الملازمة العقلية وأمثالها هي المبحوث عنها في علم الأصول،



وبلحازها تدخل غير المستقلّات في باب الملازمات العقلية.

ومنه يظهر وجه التسمية، فإنّ البحث في غير المستقلّات العقلية هو بحث عن هذه الملازمة، فلذا سُميت غير المستقلّات بالملازمات العقلية.

والخلاصة:

أنّ المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو «إثبات الكبريات العقلية» سواء أكانت الصغرى عقلية أيضاً - كما في المستقلّات العقلية - أم كانت شرعية - كما في غير المستقلّات العقلية -، وأمّا الصغرى فدائماً يُبحث عنها في غير علم الأصول، ونتيجة القياس المؤلّف من هاتين المقدّمتين تقع صغرى لكبرى حجية العقل الآتية في مباحث الحجج.

وهكذا يتّضح انحصار البحث - في المقام - في باين: باب المستقلّات العقلية وباب غير المستقلّات العقلية، فالكلام يقع في هذين البابين:

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٦١: «١ - إنه إذا حكم العقل على شيء أنّه حسن شرعاً أو يلزم فعله شرعاً ... هل يثبت بهذا الحكم العقليّ حكمُ الشرع؟»، هذه هي كبرى القياس، التي سيأتي البحث عنها في المقصد الثالث.

قوله رحمه الله ص ٢٦٢: «٢ - إنه هل للعقل أن يُدرك - بطريق من الطرق - أنّ هذا الشيء مثلاً حسن شرعاً أو ... هل يُدرك مع ذلك أنّها كذلك عند الشارع؟»، هذه هي صغرى القياس التي يلزم البحث عنها في هذا المقصد وقبل الحديث عن حجية إدراك العقل.

قوله ﷺ ص ٢٦٢: «فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث مباحث - الحجة -»، قوله: «المبحوث عنها» هو صفة لقوله: «حجية» لا لقوله: «صغريات»، وحينئذٍ فالضمير يعود إلى لفظ «حجية»، لما قلناه من أن ما سيأتي بحثه هو حجية العقل لا صغرياتها.

قوله ﷺ ص ٢٦٤: «وإنما يُسمى الدليل الذي يتألف منهما عقلياً فلاجل تغليب جانب المقدمة العقلية»، هذا هو الجواب عن السؤال الأول المذكور في بحث «أقسام الدليل العقلي»، وأمّا الجواب عن السؤال الثاني فقد أشار إليه بقوله: «وإنما سُمي بذلك، لأنه من الواضح أن العقل لم يستقلّ وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدّمتي القياس».

قوله ﷺ ص ٢٦٥: «وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقليّ فهي ملازمة عقلية»، يعني أن هذه الملازمة إنّما كانت عقلية لأنّ الحاكم بها هو العقل لا الشرع.



الباب الأول المستقلات العقلية



تمهيد :

تقدّم أنّ المراد من المستقلّات العقلية هو الدليل المؤلّف من مقدّمتين عقليّتين، وبحسب الاستقراء لم نجد مسألة من هذا القبيل إلّا مسألة التحسين والتقيح العقليّين.

فبحثُ المستقلّات العقلية منحصر في مسألة واحدة، وليس الأمر فيه كما في غير المستقلّات العقلية حيث يُبحث فيها عن مسائل متعدّدة أجمالها المصنّف ﷺ في خمس مسائل يأتي تفصيل الكلام فيها إن شاء الله تعالى. ولما كان البحث منحصراً في مسألة واحدة، ولم تُبحث هذه المسألة في الكتب الأصوليّة بشكل مفصّل لذا كان لازماً علينا أن نبحثها من جميع أطرافها وبشيء من الإسهاب، حتّى من جهة الصغرى التي هي ليست من صميم هذا العلم.

ومن خلال هذا التمهيد يريد المصنّف ﷺ بيان منهجية البحث في هذه المسألة -التحسين والتقيح العقليّين-، ولأجل توضيح ذلك نقول:
يُفصّل المصنّف ﷺ المسألة في ضمن مباحث أربعة متوالية ومرتّبة، يذكرها على نحو أربعة أسئلة ثمّ يُجيب عن كلّ منها في محله، ويؤخّر خصوص الأخير -الرابع- الى محله، وهو مباحث الحُجج -المقصد الثالث-.

وعليه فهذه المسألة تقع -بعد ذكر التمهيد- في مباحث ثلاثة، يذكرها المصنّف رحمه الله إجمالاً في ضمن أمور، ثم يُفصّل الكلام في كلّ منها في مبحثٍ مستقلّ.

فنقول: هنا أمور أربعة:

الأمر الأوّل: أنّ الأفعال الاختيارية بحدّ ذاتها وبمعزل عن خطابات الشارع، وبقطع النظر عن أحكامه تعالى، هل لها قيمة ذاتية واقعية ثابتة لها في نفس الأمر، أو ليس لها ذلك؟

بمعنى: هل إنّ العقل يحكم على الأفعال -بحسب نظره وقبل حكم الشارع- بالحسن أو القبح، أو إنّّه لا حكم له على الأفعال إلّا بعد ملاحظة نظر الشارع المقدّس وحكمه عليها؟

فالعُدل والظلم -مثلاً- هل لهما أحكام عقلية ثبوتية بحيث يحكم العقل بحسن الأوّل وأنّه ينبغي فعله، فيكون للعدل حسن ذاتي، وبقبح الثاني وأنّه ينبغي تركه، فيكون للظلم قبح ذاتي، أو لا فليس له ذلك إلّا بملاحظة حكم الشارع؟

والجواب: أنّ هذا الأمر هو المسألة الكلامية المعروفة التي وقع الخلاف فيها بين العدلية والأشاعرة.

فالعدلية بنوا على أنّ للأفعال قيماً ذاتية بقطع النظر عن حكم الشرع، فالعدل حسن ذاتاً، والظلم قبيح ذاتاً.

والأشاعرة على أنّ الأفعال لا قيمة لها إذا ما جرّدناها عن حكم الشارع،



فلا توصف - بحدّ ذاتها - لا بحسن ولا بقبیح، فالظلم من دون حکم الشارع ليس بقبیح، والعدل كذلك ليس حسناً.

ولذا اشتهر عنهم «الحسن ما حسنه الشارع والقبیح ما قبحه الشارع». وهذا هو الخلاف المعروف بين الأشاعرة والعدليّة وهي مسألة التحسين والتقبیح العقليّين.^(١)

وهو بحث كلامي معروف وليس بحثاً أصولياً، فقد ذكر في علم الكلام بحثٌ في كَيْفِيَّة أفعاله تعالى من حيث الحسن والقبیح، وهل إنّ الله تعالى يصدر منه الظلم والعبث أو لا؟ قالت الأشاعرة بالأوّل والعدليّة بالثاني.

وإنّما سُمّيت العدليّة بذلك لأنّهم قالوا بأنّ أفعاله تعالى منزّهة عن الظلم فهو عادل، فلا يمكن - مثلاً - أن يُلقِي بالمحسن في ناره، وبمقتضى عدله يُنعم المحسن في جنته ويُلقِي بالمسيء والعاصي في ناره، لأجل أنّ الظلم قبيح في نفسه والعدل حسن في نفسه.

وإنّما نتعرّض لهذا البحث في المقام لأنّه من مبادئ مسألتنا الأصوليّة^(٢)، لأنّ البحث فيها يتوقّف على تماميّة قول العدليّة، فإذا ثبت أنّ للأفعال قِيماً ذاتيّة بقطع النظر عن حكم الشرع أمكن - حينئذٍ - البحث في الكبرى

(١) راجع المواقف وشرحها للإيجي: ج ٣ ص ٢٦١-٢٦٢.

(٢) وأيضاً لأنّ السبب في إنكار الملازمة - كما سيّضح - هو وقوع المغالطة في تحرير هذا المبحث، فلا بدّ من التوسّع فيه وتحريره بالشكل الصحيح، لترتفع المغالطة، وينجلي الحقّ في المسألة وهو ثبوت الملازمة، فانتظر.

والملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، وإلا لو قيل بمقالة الأشاعرة وأن ليس للأفعال قيم ذاتية يُدركها العقل بالاستقلال فلا معنى للبحث في كبرى الملازمة.

وسياتي من المصنّف رحمه الله بحث هذه المسألة بشيء من التفصيل في المبحث الأول من هذا الباب.

الأمر الثاني: إذا فرغنا في الأمر الأول عن صحّة مذهب العدليّة، وأنّ للأفعال الاختيارية قيمة ذاتيةً وحسناً أو قبحاً ذاتياً، نسأل هنا: هل يمكن للعقل أن يُدرك هذا الحسن أو القبح الذاتيين في هذه الأفعال، أو لا يمكنه أن يُدرك ذلك، لعدم القابلية فيه عليه، وإنّما يحتاج إلى تعليم الشارع إيّاه وإرشاده إليه؟

وإذا قلنا بإمكان أن يُدرك العقل ذلك، نسأل: هل للمكلّف أن يأخذ بما أدركه عقله من دون الحاجة الى تعليم الشارع وبيانه؟ وهذه المسألة هي إحدى مواضع الخلاف المعروفة بين الأصوليين وبين جماعة من الإخباريين.

فالأصوليون قالوا بأنّ للعقل القابلية والإمكانية لإدراك الحسن والقبح الواقعي للأفعال.

وأما الإخباريون فقد زعموا أنّ العقل قاصر عن إدراك واقع الأفعال من حيث اتّصافها بالحسن والقبح، فإنّهم وإن كانوا يُسلمون -كغيرهم من العدليّة- اتّصاف الأفعال بالحسن أو القبح الذاتي، إلّا أنّهم يدّعون أن إدراك



ذلك بواسطة العقل أمر غير ممكن، لقصوره عن الإحاطة بواقع الأشياء، بل المدرك لواقع الأفعال وذاتياتها هو الشارع الأقدس.

فكلّ ما أخبر الشارع بحسنه فهو حسن واقعاً، وكلّ ما أخبر الشارع بقبحه فهو قبيح واقعاً.

ومنه يتّضح: امتياز رأي الإخباريين عن رأي الأشاعرة، فالإخباريون يعترفون بوجود قيم ذاتية للأفعال، ويعتبرون حكم الشرع مجرد كاشف عن هذه القيمة الذاتية وعن الحسن والقبح الواقعيين، بينما الأشاعرة أنكروا القيم الذاتية للأفعال، فهم لا يرون أنّ حكم الشرع مجرد كاشف بل هو المؤسّس والمنشئ للحسن والقبح، إذ لا قبح ولا حسن ذاتيين للأفعال.

وهناك من فصل في المسألة بتفصيل تأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى. ومن جميع ما تقدّم: اتّضح أنّ هذه المسألة متفرّعة ومرتّبة على المسألة السابقة المذكورة في الأمر الأوّل، فإنّه إذا قلنا بأنّ للأفعال قيمة ذاتية يأتي هذا البحث ونسأل هل يمكن للعقل أن يدرك هذه القيمة الذاتية؟ وأمّا لو أنكرنا ذلك فلا مجال للسؤال ولا معنى للبحث.

واتّضح -أيضاً- أنّ هذه المسألة هي من مبادئ مسألتنا الأصولية، فلا بدّ أولاً من إثبات قابلية العقل لإدراك الحسن والقبح الذاتيين للأفعال حتى يأتي الدور إلى بحث الملازمة بين هذا الإدراك وبين حكم الشارع على طبقه. وسيّضح -مما سيأتي- أنّ الحقيقة هي أنّ طرح هذه المسألة ناشئ عن عدم المعرفة والجهل بتحرير المسألة السابقة على الوجه الصحيح، فإنّه بعد أن

تتضح تصوّرات المسألة السابقة، ومعنى الحسن والقبح المقصودين، لا يبقى مجال للتشكيك في إمكان إدراك العقل للحسن والقبح من دون اعتماد على بيان الشارع، وسيأتي تحقيق هذه المسألة في المبحث الثاني.

الأمر الثالث: إذا ثبت - في الأمر الأوّل - أنّ للأفعال قيمة ذاتية من الحسن والقبح، وثبت - في الأمر الثاني - أنّ العقل يتمكّن من إدراك هذه القيم الذاتية من دون الحاجة الى بيان الشارع الأقدس، نسأل هنا: بالإضافة الى إدراك العقل لحسن الفعل أو قبحه في ذاته، هل يُدرك العقل الملازمة بين حكمه وبين حكم الشارع؟

يعني أنّ العقل إذا حكم بحسن فعل أو قبحه، فهل يحكم - أيضاً - بضرورة حكم الشارع على طبق حكمه، وأنّ كلّ ما حسّنه العقل فقد حسّنه الشارع، وكلّ ما قبحه العقل فقد قبحه الشارع؟

وبكلمة: هل يُدرك العقل ويحكم بأنّ: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع؟

ومن الواضح: أنّ هذه المسألة هي المسألة الأصوليّة المبحوث عنها في المقام أولاً وبالذات، فإنّها هي الملازمة المبحوث عنها في الملازمات العقلية، وكلّ ما تقدّم إنّما هو من مبادئ مسألتنا هذه.

وهذه المسألة موضع خلاف:

فأكثر الأصوليين قالوا بالملازمة، وأنّ العقل يُدرك أنّ حكم الشارع لا بدّ أن يكون على طبق حكم العقل.



وجملة من الإخباريين وصاحب الفصول ثنتي^(١) من الأصوليين أنكروا هذه الملازمة.

وسياتي تحقيق الحق في هذه المسألة في المبحث الثالث.
الأمر الرابع: بعد افتراض ثبوت كل ما ذكر في الأمور الثلاثة المتقدمة، وأنّ للأفعال قيمة ذاتية وأنّ للعقل إدراك هذه القيم وأنّ العقل يدرك الملازمة المذكورة، نسأل:

هل إنّ حكم العقل بلبديّة حكم الشارع على طبق حكمه حجة أو ليس بحجة؟

بمعنى أنّ العقل إذا قطع بأنّ الشارع حكم على طبق حكمه، فهل إنّ هذا القطع حجة، فيجب على المكلف متابعته والعمل على طبقه كما لو ورد ذلك في آية كريمة أو رواية شريفة، أو لا يكون هذا القطع حجة؟

وهذه المسألة مرجعها إلى البحث في حجية العقل، وسياتي تفصيلها في المقصد الثالث، ومن هنا يكون البحث في المقصد الثاني مقصوراً على الأمور الثلاثة المذكورة دون الأمر الرابع.

ولكن: لكي لا يبقى الأمر الرابع مجهولاً مطلقاً - بالنسبة للمبتدئ - يذكر المصنّف رحمته بعض ما يرتبط به، وأنّه يمكن تحليل هذا النزاع الى ثلاث نواحي:
الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع الحجية عن القطع الناشئ من الدليل العقلي، وعدم إمكانه.

(١) قال ثنتي: «فالحقّ عندي - في المقام الأوّل - أن لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه»، الفصول الغروية: ص ٣٢٢.

فهل يمكن للشارع أن يقول: هذا القطع ليس بحجة، مع أنهم التزموا بأن حجية القطع ذاتية لا يمكن سلبها عنه، وإلا لزم سلب الذاتي عن الذات، وهو باطل بالضرورة؟

هل يمكن ذلك أو لا يمكن؟

الثانية: إذا فرضنا إمكان ذلك ثبوتاً وأنه لا محذور فيه من الناحية الثبوتية، فهل وقع ذلك من الشارع فعلاً؟ أي هل تحقق إثباتاً ونهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل وإن كان قطعياً؟

قد يُدعى ذلك كما في قوله عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ»^(١)، بدعوى أن المستفاد منه أن الأحكام الشرعية لا تؤخذ من القطع الناشئ من الدليل العقلي.

وهاتان الناحيتان وقع فيهما النزاع مع بعض أو كل الإخباريين.

الثالثة: إذا فرضنا استحالة نفي الشارع لحجية القطع لأنها ذاتية ولا يمكن سلبها عن القطع، فنسأل: ما هو معنى أن يحكم الشارع على طبق حكم العقل؟ فهل معناه:

١. هو أن يأمر الشارع وينهى على طبق حكم العقل؟

٢. هو أن يدرك الشارع ويعلم أن هذا الشيء ينبغي فعله أو ينبغي تركه، من دون أن يأمر أو ينهى، بل الأمر والنهي محتاجان الى دليل لفظي ولا يكفي قطع العقل؟

(١) كمال الدين وقام النعمة: ج ١ ص ٣٢٤ ح ٩.



عموماً هذا الأمر بنواحيه الثلاث سيأتي في المقصد الثالث -مباحث الحُجج-.

هذا تمام الكلام في ما أراد المصنّف رحمه الله التمهيد به، وبعد الفراغ من التمهيد يشع المصنّف رحمه الله في بيان الأمور الثلاثة المذكورة على الترتيب.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٦٩: «كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق»، يعني بذلك قوله ص ٢٦٥: «تُسمّى «الآراء المحمودّة» وهذه قضيّة تدخل في مباحث علم الكلام عادةً، وإذا بُحث عنها هنا فمن باب المقدّمة للبحث عن الكبرى الآتية».

قوله رحمه الله ص ٢٦٩: «وعلى تقدير تمكّنه هل للمكلّف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد؟»، سيّضح المقصود من ذلك في المبحث الثالث بإذن الله تعالى.

قوله رحمه الله ص ٢٦٩: «لا تتحقّق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً»، مراده من القياس هنا القياس الأوّل من القياسين الذين ذكرناهما سابقاً.

المبحث الأول

التحسين والتقيح العقليّان

هل إنّ للأفعال قيماً ذاتية من الحسن والقبح من دون الاعتماد على تعليم الشارع؟

فحينما نقول: «العدل حسنٌ»، هل إنّ استحقاق العدل للاتّصاف بالحسن ناشئ من أمر في ذات العدل، ولذلك يحكم العقل به من دون تعليم، أو إنّهُ ناشئ من تحسين الشارع له وأمره به وليس هو من ذات العدل؟
فهل إنّ الحسن والقبح عقليّان أو شرعيّان؟
اختلف في ذلك على قولين^(١):

فالأشاعرة قالوا بأنّهما شرعيّان، فالحاكم بالحسن والقبح للأفعال هو

(١) قال الإيجي في المواظف: ج ٣ ص ٢٦٢: «القبیح ما نهی عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حکم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر، وقالت المعتزلة: بل الحاكم بهما العقل، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، والشرع كاشف ومبين، وليس له أن يعكس القضية».

وقال في الفصول ص ٣٠٣: «فصل: اختلفوا في الحسن والقبح العقليّين فأثبتهما العدليّة من الإماميّة والمعتزلة، وأنكرهما الأشاعرة»، راجع كذلك القوانين: ج ٣ / ٤ ص ٨، ومطارح الأنظار: ج ٢ ص ٣٩١، وكذا صراط الحق: ج ٢ ص ١٢٨، وأيضاً ص ١٤٧.

الشارع، وليس للأفعال بحدّ ذاتها قيم ذاتية حتى يكون بعضها حسناً وبعضها قبيحاً قبل حكم الشارع، فلا توصف الأفعال بحسن أو قبح إلا بعد ملاحظة خطابات الشارع، فهما أمران اعتباريان تابعان لاعتبار الشارع. فالعدل حسن لأنّ الشارع أمر به، والظلم قبيح لأنّ الشارع نهى عنه، فلو عكس الشارع الأمر فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لكان ممكناً ولا نقبل الأمر وصار الحسن قبيحاً والقبيح حسناً.

ومثّلوا لهذا الأمر بنسخ الأحكام الشرعية، فالشارع يأمر بالشيء فيكون واجباً وحسناً، ثم ينسخ هذا الحكم إلى الحرمة مثلاً فيكون قبيحاً، وهذا يعني أنّ الحسن والقبح أمران اعتباريان أمرهما بيد الشارع، إذ لو كان الحسن والقبح ذاتياً وعقلياً لما أمكن النسخ، لأنّه يعني انقلاب الواقع وتبدّل الذاتي، وهو محال.

وقرّعوا على ذلك -أي على إنكار التحسين والتقبيح العقليين- القول بأنّ الأحكام الشرعية ليست تابعة للمصالح والمفاسد، بل هي تابعة لاعتبارات الشارع المقدّس من دون أن تكون مرتبطة بأمور واقعية وقيم ذاتية. وأما العدلية فقالوا بأنّ الحاكم بحسن الأفعال وقبحها هو العقل، فالحسن حسن قبل ورود الخطاب الشرعيّ، وهكذا القبيح فقيمه ذاتية، والشارع يأمر بالحسن وينهى عن القبيح.

فالكذب قبيح في نفسه، لذلك نهى عنه الشارع، وليس كما تقول الأشاعرة من أنّه نهى عنه الشارع فصار قبيحاً.



فمن الأفعال ما هو حسن بذاته كالعدل، ومنها ما هو قبيح بذاته كالظلم، ومنها ما لا يتّصف بشيءٍ منهما بحدّ نفسه، كشرب الماء من دون أن ينطبق عليه عنوان آخر يقتضي اتّصافه بأحدهما.

ومنه يُعلم أنّ دعوى الأشاعرة على نحو السلب الكلّي، ومذهب العدليّة على نحو الإيجاب الجزئيّ لا الإيجاب الكلّي وأنّ كلّ فعل لابدّ أن يتّصف بأحدهما.

هذه خلاصة الرأيين.

ولكن تبقى هناك نقطٌ غامضةٌ، لذا لابدّ من بيانها ليتمكن الحكم لأحد الطرفين -العدليّة والأشاعرة-، ومن دون بيان هذه النقط لا يكون ترجيح أحد القولين موضوعياً وحيادياً، وتوضيحها في ستة أمور:

١. معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما :

الغرض من هذا البحث تحرير محلّ النزاع بين العدليّة والأشاعرة من خلال بيان معاني الحسن والقبح، وبيان أي هذه المعاني هو محلّ النزاع، فنقول:

معاني الحسن والقبح ثلاثة: ^(١)

المعنى الأول «الكمال والنقص»:

فالحسن: هو كلّ ما كان كمالاً للنفس، وارتفاعاً لشأنها وتطوراً في

(١) هذه المعاني المذكورة في المواقف: ج ٣ ص ٢٦١: «ولابدّ أولاً من تحرير محلّ النزاع، فنقول: الحسن والقبح يُقال لمعانٍ ثلاثة...».

وفي الفصول جعلها ستاً، قال رحمته ص ٣٠٣: «ولابدّ أولاً من تحرير محلّ النزاع في ذلك، فنقول: كلّ من الحسن والقبح -على ما ذكره- يُطلق على عدّة معاني...»، ومثله في هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٥٠٤.

وجودها، كالشجاعة والكرم والعلم ونحوها، فهذه الأمور حسنة بمعنى أنها كمالات للنفس الإنسانية.

والقبيح: هو كل ما كان نقصاً للنفس وسقوطاً وتساقلاً لها، وكان موجباً لصعة النفس وتأخرها، كالجبن والبخل والجهل ونحوها، فإن هذه الأمور قبيحة باعتبارها نقصاً في النفس الإنسانية.

وعليه: فالمراد منهما المصطلح الأخلاقي.

وهما بهذا المعنى يقعان وصفاً للأفعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال الاختيارية.

مثال الأول: «التعلم حسن»، و«إهمال التعلم قبيح»، والتعلم وإهماله هما من الأفعال الاختيارية.

ومثال الثاني: «العلم حسن» و«الجهل قبيح»، والعلم والجهل ليسا من الأفعال الاختيارية، وإنما هما من متعلقات الأفعال الاختيارية، فالعلم -مثلاً- ليس فعلاً اختياريًا، وإنما هو مما يتعلق به التعلم الذي هو فعل اختياري.

إذا عرفت هذا المعنى نسأل: هل الحسن والقبح -بهذين المعنيين- هما محل النزاع بين الأشاعرة والعدلية؟

والجواب: بالنفي، فإن هذا المعنى خارج عن محل الكلام، وذلك لأن الأشاعرة -كالعدلية- لا يُنكرون كونها بهذا المعنى عقليين^(١)، فإن مُحسن

(١) قال الإيجي في شرح المواقف: ج ٣ ص ٣٦٩: «الأول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان، يُقال: «العلم حسن»، أي لمن اتصف به



هذه الأمور أو قبحها أمران واقعيّان لا يتوقّفان على اعتبار الشارع لهما، إذ هما من اليقينيّات التي لها واقع خارجيّ تُطابقه، وسيأتي من المصنّف رحمه الله مزيد كلام حول ذلك.

ثمّ لا مانع من اتّصاف تلك الأمور بالحسن والقبح بأحد المعنيين الآخرين باعتبار آخر وسيأتي.

المعنى الثاني «الملائمة والمنافرة»:

فالحسن: هو كلّ ما يلائم النّفس ويوجب انبساطها.

والقبح: هو كلّ ما يوجب نفرة النّفس، ويتسبّب بانقباضها واستيحاشها.

وهذا المعنى - كالأوّل - لا يختصّ بالأفعال الاختيارية بل يعمّ متعلّقاتها،

وذلك لأنّ ما يوجب انبساط النّفس أو انقباضها قد يكون فعلاً اختياريّاً،

وقد لا يكون كذلك بل يكون متعلّقاً لفعل اختياريّ.

فالأوّل نحو: «نوم القيلولة حسن»، و«النوم على الشبع قبيح»، فإنّ النوم

من الأفعال الاختيارية.

والثاني نحو: «هذا المنظر حسن»، و«هذا المنظر قبيح»، فإنّ المنظر ليس

فعلاً اختياريّاً، وإنّما هو متعلّق للنظر الذي هو من الأفعال الاختيارية.

ونوم القيلولة ونحوه، وكذا النوم على الشبع ونحوه إنّما يتّصفان بالحسن

والقبح باعتبار الملائمة أو المنافرة للنّفس، فيرجع معنى الحسن والقبح - في

الحقيقة - إلى معنى اللّذة والألم.

كمال وارتفاع شأن، و«الجهل قبيح»، أي لمن اتّصف به نقصان واتّضاع حال، ولا نزاع في أنّ هذا المعنى أمرٌ ثابتٌ للصفات في أنفسها، وأنّ مدركه العقل ولا تعلّق له بالشرع.

ثم إنَّ هذا المعنى من الحسن والقبح دائرته أوسع ممَّا يوجب اللذة والألم بشكلٍ مباشرٍ، وذلك لأنَّ الإنسان من خلال تجاربه الكثيرة وخبرته الطويلة في الحياة، ومن خلال تحكيم عقله يمكنه أن يصنّف الأفعال والأشياء الى أصناف ثلاثة: (١)

الأول: الأمور التي تتّصف بالحسن والقبح اتّصافاً فعلياً وفي نفسها - من دون واسطة -، وتبقى على اتّصافها بذلك.

الثاني: الأمور التي لا تتّصف بالحسن أو القبح فعلاً، ولكنها بلحاظ النتيجة وبلحاظ الغاية - سواء أكانت الغاية بعيدة أم قريبة - قد تتّصف بأحدهما.

مثلاً: ركوب السيارة لا لذة فيه ولا ألم، ولكنه إذا كان في طريق زيارة سيّد الشهداء (عليه السلام) يكون ممَّا يُوصف بالحُسن، لأنّه بالنّظر الى ما يتعقّبه من غاية يوجب لذة النّفس وانبساطها، فهو حسنٌ.

وعلى العكس من ذلك ركوب السيارة في العودة من زيارته (عليه السلام)، أو في سفرٍ يتعقّبه فراقٌ عزيزٍ.

الثالث: ما يكون من الأفعال والأشياء قبيحاً في نفسه ويوجب اشمئزاز النّفس، ولكن بالنّظر إلى ما يترتّب عليه يكون حسناً بل من أحسن الأشياء و ألذّها بالنسبة للنّفس، كما في شرب الدواء المرّ بلحاظ الشفاء من مرضٍ عُضال.

(١) استخراج هذه الأصناف من عبارة المصنّف (عليه السلام) يحتاج إلى شيء من الدقّة.



وقد يكون الفعل بالعكس، بأن يكون حسناً في نفسه لكنّه قبيح بلحاظ غايته، كما في أكل المعجنات الحلوة فهو حسن في نفسه، لكنّه بالنسبة لمن هو مصاب بداء السكريّ يكون قبيحاً.

والذي نريد قوله هنا: أنّ هذا المعنى لا يختصّ بالصنف الأوّل من الأفعال، وإنّما هو يعمّ كلّ هذه الأفعال بأصنافها الثلاثة، فإنّها قد تتّصف بأحدهما بلحاظ نتيجتها والغرض منها.

وبعد أن عرفنا هذا المعنى، نسأل: هل إنّ هذا المعنى هو الذي يكون محلاً للنزاع؟

والجواب: بالنفي أيضاً، وذلك لاعتراف الأشاعرة - كالعديّة - بأنّه أمرٌ عقليّ يُدرّكه العقل من غير توقّف على حكم الشرع^(١)، لوضوح أنّ الملائمة للنفس والمنافرة لها ممّا لا يحتاج الإنسان في إدراكه إلى بيانٍ من الشارع.

المعنى الثالث «المدح والذم»:

فالحسن: هو ما استحقّ فاعله عليه المدح عند العقلاء كافّة كبرّ الوالدين. والقبيح: هو ما استحقّ فاعله عليه الذمّ عند العقلاء كافّة كضرب اليتيم. بمعنى: أنّ الحسن هو ما ينبغي فعله عند العقلاء، فالعقل يُدرّك انبغاء الفعل، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، فالعقل يُدرّك انبغاء الترك.

وهذا الإدراك هو معنى حكم العقل حينما نقول: «حكم العقل بالحسن

(١) قال الإيجيّ في شرح المواقف: ج ٣ ص ٣٦٩: «الثاني ملائمة الغرض ومنافرة، فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، ... وذلك أيضاً عقليّ أي مدرّكه العقل كالمعنى الأوّل».

والقُبْح»، وهذه نقطة مهمّة سيأتي توضيحها أكثر.

ثم إنّه من الواضح أنّ الموصوف بهما -حيثنذ- هو خصوص الأفعال الاختيارية دون متعلقاتها، فإنّ المأخوذ في تعريفهما وجود فاعل يُمدح أو يُذمّ، وهذا يعني أنّ الموصوف بهما هو فعل من الأفعال وليس متعلّقاً له. إذا اتّضح هذا نقول: إنّ الحُسن والقُبْح بهذا المعنى هما اللّذان وقعا محلاً للنّزاع^(١)، فقالت الأشاعرة بأنّها شرعيّان، وقالت العدليّة بأنّها عقليّان، وسيأتي تحقيق الحقّ في ذلك.

تنبيه:

قد عرفت أنّ الحسن والقبح لهما أكثر من معنى، فينبغي أن لا يخفى أنّ الفعل الواحد قد يتّصف بكونه حسناً بلحاظ جميع المعاني، كما في التعلّم والحلم والإحسان ونحوها، فباعتبار كونها كما لا للنفس تكون حسنة بالمعنى الأوّل، وباعتبار كونها ملائمة لها تكون حسنة بالمعنى الثاني، وباعتبار كونها ممّا ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء تكون حسنة بالمعنى الثالث. وقد يكون الفعل حسناً بأحد المعاني، ولكنه قبيحٌ أو ليس حسناً بمعنى

(١) قال الإيجي في المواقيف: ج ٣ ص ٢٦٢: «الثالث تعلّق المدح والثواب أو الذمّ والعقاب، وهذا هو محلّ النزاع فهو عندنا شرعيّ وعند المعتزلة عقليّ قالوا: للفعل جهة محسنة أو مقبحة». وقال في الشرح: ج ٣ ص ٢٦٩: «الثالث تعلّق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً أو الذمّ والعقاب كذلك، فما تعلّق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يُسمّى حسناً وما تعلّق به الذمّ في العاجل والعقاب في الآجل يُسمّى قبيحاً... وهذا المعنى الثالث هو محلّ النزاع، فهو عندنا شرعيّ، وذلك لأنّ الأفعال كلّها سواسية أو ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذمّ فاعله وعقابه وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزلة عقليّ...».



آخر، كالغناء -مثلاً-، فإنه حسن بمعنى الملائمة للنفس، وليس حسناً بالمعنيين الآخرين، لأنه ليس كما لا للنفس، كما أنه ليس مما ينبغي فعله عند العقلاء بها هم عقلاء.

نعم هو كمال للصوت فيدخل في الحسن بالمعنى الأول من هذه الجهة.

٢. واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة:

يتعرض المصنف رحمه الله في هذا الفصل الى بيان أنّ المعاني الثلاثة السابقة للحسن والقبح هل هي من الأمور الواقعية أو لا؟
بمعنى: هل إنّها من مدركات العقل مستقلاً عن كل شيء، وأنّ الأفعال تتّصف بها لذاتها، أو ليس الأمر كذلك؟

وهنا لابدّ من استعراض المعاني الثلاثة السابقة والإجابة عن هذا السؤال بلحاظ كلّ واحد منها.

لكن: قبل الجواب عن هذا السؤال لابدّ من بيان معنى كون الشيء له واقعية، فنقول: إذا قلنا -مثلاً- إنّ الجسم موجود واقعيّ فنعني بذلك أنّ الجسم له وجود خارجي حقيقةً، ولا يتوقّف على اعتبارٍ مُعتبرٍ، ولا يختلف باختلاف الأذواق والأنظار والأوجه، بل هو ثابت ولو لم يوجد مُعتبرٍ أصلاً، فالجسم موجود سواء أوجد الإنسان أم لا، وسواء اعتبره موجوداً خارجاً أم لم يعتبره، بل حتّى لو اعتبره غير موجود، فهو موجود قطعاً.

هذا هو معنى أنّ الشيء له واقعية.

والآن نعود إلى المعاني الثلاثة للحسن والقبح الذاتي، وأيّها له واقع وأيّها

لا واقع له، فنقول:

أولاً: أما الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص فلا إشكال في كونهما واقعيتين، فإنّ العلم -مثلاً- كمال بلا شك، قَبْلَ ذلك الإنسانُ أم لا، اعتبره أم لا، فكون العلم كمالاً ممّا لا يختلف باختلاف الأنظار، وممّا لا يتوقّف على اعتبار المعتر، وهكذا الجهل فهو نقصٌ وحِطّةٌ للنفس، وُجد المعتر أم لا، اعتبره الإنسانُ كذلك أم لا، وهذا واضح.

ثانياً: وأما الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة فيتّضح الحال فيهما من خلال هذا المثال:

إذا قلت: «هذا المنظرُ حسنٌ» -بمعنى أنّه ملائم للنفس- فالموجود خارجاً ليس إلّا هذا المنظر، وليس هناك أمر واقعيّ خارجيّ آخر غير هذا المنظر. نعم إذا وُجد في الخارج إنسانٌ ما، وكان لهذا الإنسان ذوق يُدرك به المحسوسات، فإنّه عند إدراكه إمّا أن يُلائم هذا المنظر ذوقه فيكون حسناً، وإمّا أن لا يُلائمه بل ينفر منه ذوقه فيكون قبيحاً.

وبذلك: يتّضح أنّ كلّاً من الملائمة والمنافرة ليس أمراً خارجياً وواقعياً بحيث لا يختلف ولا يتخلّف، بل هو أمر تابع لذوق الإنسان ومزاجه، فليس للملائمة والمنافرة ما بإزاء في الخارج، وإنّما الموجود في الخارج -كالمنظر مثلاً- هو منشأ انتزاعها.

وعليه: فالملائمة والمنافرة تعتمدان على ذوق الإنسان، فإن اتفقت أذواق الناس كانت النتيجة عند الجميع واحدة، وإن اختلفت كان الشيء الواحد



حسناً عند البعض قبيحاً عند الآخر.

ومن جميع ما تقدّم يتّضح أنّ الحسن والقبح -بمعنى الملائمة والمنافرة- ليسا صفتين واقعيّتين للأشياء، كما كانا بمعنى الكمال والنقص، فلا واقعية لهما إلّا إدراك الإنسان للأشياء بذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوّق لما كان لهما واقعية في حدّ نفسيهما.

ثمّ يذكر المصنّف رحمه الله نظيراً لذلك وهو الألوان -بحسب التفسير الحديث لها- التي هي ليست موجودات واقعية، بل الموجود خارجاً هو الأجسام ذات الصفات المختلفة من حيث الخشونة والنعومة، فعندما ينعكس الضوء على هذه الأجسام -بصفاتها المختلفة- تتألّف الألوان، فليس للألوان وجود واقعيّ متحقّق في نفسه بقطع النظر عن غيره.

والشاهد على ذلك أنّه في الظلمة لا وجود للألوان، وإنّما توجد بوجود الضوء، فكذا ما نحن فيه، إذ لا وجود واقعيّ للملائمة، والموجود خارجاً هو المنظر الجميل الذي هو منشأ انتزاع الملائمة، فالأجسام مختلفة الصفات هي نظير المنظر الجميل، والملائمة نظير الألوان.

إن قلت: كيف يُقال إنّ الحسن والقبح -بالمعنى الثاني- ليسا أمرين واقعيّين خارجيّين، مع أنّنا ندرك اللذة والألم ونشعر بهما، وهما موجودان خارجاً ولا مجال لإنكارهما؟

قلت: نسلم أنّ اللذة والألم من الأمور الواقعية، ولكن ليسا هما الحسن والقبح، بل هما من صفات النفس المدركة للحسن والقبح، فهناك فرق بين

الأمرين.

فإنَّ الحسن والقبح -بمعنى الملائمة والمنافرة- من صفات الأشياء، بينما اللذة والألم من صفات النَّفس المدركة للحسن والقبح، فكون اللذة والألم واقعيتين لا يعني أنَّ الحسن والقبح واقعيتان أيضاً، فلا مجال للخلط بينهما.

ثالثاً: وأمَّا الحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ فذلك ليسا من الأمور الواقعية، إذ لا واقعية لهما وراء تطابق آراء العقلاء، وهو ما يُسمَّى بـ«الآراء المحمودة»، وهي القضايا التي وقع التطابق والتباني عليها من قبل العقلاء كافة، دون أن يكون لها واقع وراء ذلك التطابق، فلو قطعنا النظر عن تطابق آراء العقلاء لما كان للفعل قيمة ذاتية، ولما قيل: إنَّ هذا الفعل ينبغي فعله وذلك ينبغي تركه.

بمعنى أنَّها ليست من القضايا المدركة بواسطة العقل، وإنَّما هي متبنّيات عقلائية تقتضيها المصلحة النوعية التي ترتبط بحفظ النظام الاجتماعي لبني البشر، وهي ما يُعبَّر عنها أحياناً بـ«التأديبات الصلاحية»، وسيأتي تمام الكلام فيها.

وبناءً على ما تقدّم نسأل: ما هو مراد الأشاعرة من نفي واقعية الحسن والقبح -بمعنى المدح والذمّ الذي هو المعنى المتنازع فيه-، حيث إنَّهم أنكروا كونها واقعيتين وادَّعوا أنَّهما شرعيّان؟

والجواب: أنَّ دعوى الأشاعرة يُحتمل فيها أمران:

١. أن يكون مرادهم ما ذكرناه من كونها مورد تطابق آراء العقلاء، وليس



لهما وراء ذلك واقع، وحيثُذ يكون كلامهم صحيحاً ولا غبارَ عليه، ولا خلاف لنا معهم.

ولكن هذا المعنى لا ينبغي أن يُدعى كونه مراداً لهم، وذلك لأنهم يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع، وأنَّ الحسَن ما حسَّنه الشارع والقبيح ما قَبَّحه الشارع، مع أنَّ حكم الشارع لا يُصير ما لا واقعية له واقعياً وما لا خارجية له خارجياً، إذ إنَّ الحكم الشرعيَّ هو اعتبار من الشارع، والاعتبار لا يُغيِّر من الواقع شيئاً، ولا يقلب الواقع عما هو عليه، وهذا واضح.

والشاهد على أنَّ مرادهم خلاف ما ذكرناه من نفي الواقع هو أنَّهم رتبوا على ذلك أنَّ وجوب الطاعة ليس عقلياً بل هو شرعيّ، فانتقالهم في وجوب الطاعة من عدم كونه عقلياً إلى كونه شرعياً هو الشاهد على ذلك.

بمعنى أنَّ الأشاعرة نفوا كون الوجوب عقلياً ومنه التزموا -مباشرةً- بالوجوب الشرعيّ الاعتباريّ، وهذا يعني أنَّه ليس لهم اعتبار عقلائيّ، وإنَّما يدور الأمر عندهم بين الحكم العقليّ وبين الاعتبار الشرعيّ، وهذا دليل على أنَّهم لا يريدون من الواقعية المنفية الواقعية الخارجية، بل مرادهم الواقعية العقلية.

٢. أن يكون مرادهم غير هذا، وأنَّ غرضهم إنكار إدراك العقل -كما هو ظاهر كلامهم- وسيأتي إبطال ذلك.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٧٣: « فیرجع معنی الحسن والقبح - فی الحقيقة - إلى معنی اللذة والألم، أو فقل: إلى معنی الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبر، فإنّ المقصود واحد»، اتّضح المقصود من الرجوع فی هذه العبارة ممّا ذكرناه فی بحث واقعیّة الحسن والقبح بلسان «إن قلت ... قلت»، وحاصله: أن لیس المقصود من الرجوع هو أنّ الملائمة والمنافرة عین اللذة والألم، لما عرفت من أنّ الملائمة والمنافرة لیس لهما واقعیّة، بینما اللذة والألم أمران واقعیّان وموجودان خارجيّان، وإنّما المقصود أنّ الملائمة والمنافرة هما أمران منتزعان من اللذة والألم، فإن كان النظر إلى منظرٍ یوجب لذّة عند الإنسان، انتزعت الملائمة، وقیل: هذا المنظر حسنٌ، أي ملائم للنفس.

قوله رحمه الله ص ٢٧٦: «فلیس له فی نفسه بإزاء فی الخارج یحاذیه ویحکی عنه»، هكذا فی النسخة، والظاهر سقوط لفظ «ما» لتکون هكذا: «نفسه ما بإزاء»، ولیعود علیه الضمیر «الهاء» فی کلّ من «یحاذیه» و«عنه».

قوله رحمه الله ص ٢٧٧: «كما أنّ نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعیّان، ولكن لیسما هما الحسن والقبح ...»، هذا إشارة إلى ما ذكرناه بلسان «إن قلت ... قلت» من التفریق بین اللذة والألم وبین الملائمة والمنافرة.

قوله رحمه الله ص ٢٧٧: «هما الحسن والقبح اللذان لیسما هما من صفات الأشياء»، هكذا فی النسخة، والظاهر زیادة لفظ «لیسا»، لأنّ الحسن والقبح من صفات الأشياء، لا أنّهما لیسما من صفاتها.

قوله ﷺ ص ٢٧٧: «فإنه يُعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك، لأنَّ حكم الشارع لا يجعل لها واقعية وخارجية»، بمعنى أنه ليس محلّ النفي والإثبات عندهم هو الواقعية الذاتية الخارجية، لوضوح أنّها لا توجد بحكم الشارع، بل مرادهم الواقعية العقلية.

قوله ﷺ ص ٢٧٧: «كيف! وقد رتبوا على ذلك بأنَّ وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي»، لأنّه لو كان كلامهم في الواقعية الخارجية لما انتقلوا بعد نفي الخارجية إلى الشرعية، لوجود أمر آخر وهو الواقعية العقلية، فانتقلهم -مباشرة- من العقلية إلى الشرعية، وترتيبهم إثبات الثانية على نفي الأولى، كاشفٌ عن أنّ مرادهم من الواقعية هو العقلية.

٣. العقل العملي والنظري:

العقل: هو القوة التي أودعها الله تعالى في الإنسان والتي بها تُدرك الكلّيات، مثل قضية: «الكلّ أعظم من الجزء».

وفي هذا المقام يوجد اصطلاحان، وهما: «العقل النظري» و«العقل

العملي»^(١).

فما هو المراد منهما؟ وهل هما عقلان أو عقل واحد؟

(١) قال الإيجي في المواقف: ج ٢ ص ٥٩٣: «القسم الثالث في النفس الإنسانية، وقواها تُسمى القوة العقلية، فباعتبار إدراكها للكلّيات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تُسمى القوة النظرية -وأضاف في الشرح: «والعقل النظري»-، وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاوتها للرأي والمشورة تُسمى القوة العملية -وأضاف في الشرح: «والعقل العملي»-».

الجواب:

العقل النظريّ: هو العقل المدرك للأمور التي ينبغي أن تُعلم، والتي ليس لها تأثير في مقام العمل بشكل مباشر، مثل: «الكلّ أعظم من الجزء»، وكإدراك العقل لقضيّة: «الصانع موجود»، فإنّ هذا الإدراك لا يستتبع أثراً عملياً بشكل مباشر.

نعم بتوسّط مقدّمة أخرى كإدراك حقّ المولويّة والطاعة، يستوجب عملاً خارجياً، فبانضمام حقّ المولويّة ووجوب الطاعة إلى ما يُدرّكه العقل النظريّ من وجود الصانع يثبت لزوم العمل على طبق أوامره ونواهيه.

والعقل العمليّ: هو العقل المدرك للأمور التي ينبغي أن تُعمل أو تُترك، بمعنى أنّه العقل الذي يكون لمدرّكاته تأثير عمليّ مباشر من دون حاجة إلى توسّط مقدّمة خارجيّة.

وبذلك يتّضح:

١. أنّ العقل المدرك لحسن العدل وقبح الظلم -بالمعنى المتنازع فيه- هو العقل العمليّ لا العقل النظريّ، لأنّ معنى الحُسن -كما تقدّم- هو انبغاء الفعل، ومعنى القُبْح هو انبغاء الترك، ومن البديهيّ أنّ كلاً من انبغاء الفعل وانبغاء الترك من مدرّكات العقل العمليّ.

٢. أنّ الاختلاف بين العقليّين ليس اختلافاً ذاتيّاً، وذلك لأنّهما ليسا بعقلين متعدّدين موجودين عند كلّ إنسان، بل الموجود عند كلّ شخصٍ عقل واحد، وإنّما الاختلاف في المدرك، فإذا أدرك هذا العقل الواحد شيئاً يستتبع



أثراً عملياً مباشراً سُمي عقلاً عملياً، وإذا أدرك شيئاً لا يستتبع أثراً عملياً مباشراً سُمي عقلاً نظرياً.

٣. حينما يقولون: «إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث المتقدّم»، يريدون من ذلك أنّ العقل يُدرك أنّ هذا الشيء ينبغي أن يفعل أو ينبغي أن يُترك، ولا يريدون أنّ العقل العملي يُنشئ بعثاً نحو الفعل أو زجراً عنه، فإنّ ذلك ليس من وظائف العقل، ولا وظيفة للعقل -حتى العملي- إلا الإدراك دون البعث أو الزجر، وينبغي أن يكون هذا واضحاً، نعم هذا الإدراك يكون سبباً لحصول الإرادة في نفس المدرك فيتحرّك نحو العمل. فالمقصود بالأحكام العقلية هو مدرّكات العقل العملي.

ولأجل تميم البحث يتعرّض المصنّف ﷺ إلى بيان المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنيين الآخرين، وحاصله:

١. أنّ المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأوّل -أي الكمال والنقص- هو العقل النظري، لأنّ كلاً منهما ممّا ينبغي أن يُعلم، فكون العلم كمالاً -مثلاً- هو ممّا ينبغي أن يُعلم لا ممّا ينبغي أن يُفعل، ضرورة عدم إمكان فعله لأنّه ليس فعلاً اختياريّاً، وهكذا: «التعلّم حسنٌ» فهو -أيضاً- ممّا ينبغي أن يُعلم، فإنّه وإن كان فعلاً اختياريّاً إلا أنّه لا يستتبع أثراً عملياً، فيكون من مدرّكات العقل النظري، نعم بعد أن يُدرك العقل النظري كمال التعلّم قد يستعين به العقل العملي فيُدرك أنّه حسن بمعنى أنّه ينبغي أن يُفعل، لكن هذا شيء آخر، لأنّه حسن بمعنى آخر.

٢. أن المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني -أي الملائمة والمنافرة- هو العقل النظري -أيضاً- وذلك لأنّ كون الشيء ملائماً أو منافراً للنفس هو ممّا ينبغي أن يُعلم لا ممّا ينبغي أن يُعمل، ويمكن فيه -أيضاً- أن يستعين العقل العمليّ بالعقل النظريّ، كما عرفت في المعنى الأوّل.

ومن جميع ما تقدّم يتّضح بطلان ما يظهر من المحقّق النراقيّ نثرته في جامع السعادات^(١) من أنّ مطلق الإدراك والإرشاد هو من العقل النظريّ، والتنفيذ يكون من العقل العمليّ، أي تنفيذ إرشادات العقل النظريّ. وبطلانه واضح، لأنّه يعني أنّ هناك عقليْن اثنين وظيفة أحدهما الإرشاد ووظيفة الآخر التنفيذ، وقد عرفت أنّ الموجود هو عقل واحد فقط، وإنّما الاختلاف في المدرك.

مضافاً إلى أنّه لو كان مطلق الإدراك والإرشاد هو من وظيفة العقل

(١). قال نثرته في جامع السعادات: ج ١ ص ٥٣: «فصل: العقل النظريّ هو المدرك للفضائل والردائل: اعلم أنّ كلّ واحد من العقل العمليّ والعقل النظريّ رئيسٌ مطلقٌ من وجه، أمّا «الأوّل» فمن حيث إنّ استعمال جميع القوى حتّى العاقلة على التّحو الأصلاح موكول إليه، وأمّا «الثاني» فمن حيث إنّ السّعادة القصوى وغاية الغايات -أعني التحليّ بحقائق الموجودات- مستندةٌ إليه، وأيضاً إدراك ما هو الخير والصّلاح من شأنه، فهو المرشد والدليل للعقل العمليّ في تصرّفاته.

وقيل: إنّ إدراك فضائل الأعمال وردائلها من شأن العقل العمليّ، كما صرح به الشّيخ في الشفاء بقوله: «إنّ كمال العقل العمليّ استنباط الآراء الكلّية في الفضائل والردائل من الأعمال على وجه الابتناء على المشهورات المطابقة في الواقع للبرهان، وتحقيق ذلك البرهان متعلّق بكمال القوة النظرية».

والحقّ أنّ مطلق الإدراك والإرشاد إنّما هو من العقل النظريّ فهو بمنزلة المُشير الناصح، والعقل العمليّ بمنزلة المُنفذ المُضي لإشاراته».



النظري، فما هي وظيفة العقل العملي؟ لا بدّ أن لا تبقى له وظيفة بعد الالتفات إلى أنّه لا بعث ولا زجر للعقل، وليس له وظيفة غير الإدراك. ولعلّه يريد من العقل العملي نفس الإرادة والتصميم على العمل، ولكنّه خروج عن الاصطلاح^(١) ووضع جديد في اللغة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٧٨: «إلا بمعنى أنّ هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي»، هكذا في النسخة، والظاهر أنّه «العاقل» بدل «العقل»، لأنّه هو الذي يعمل لا نفس العقل، والقرينة على ذلك الضمير في «نفسه»، فإنّه يعود إلى العاقل لا إلى العقل.

٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح:

تقدّم أنّ محلّ النزاع بين العدليّة والأشاعرة هو خصوص المعنى الثالث للحسن والقبح، وهو بمعنى انبغاء الفعل وانبغاء الترك، ومن الواضح أنّ الحسن والقبح بهذا المعنى - كغيره من الممكنات - لا يحصل جزافاً واتفاقاً وبلا سبب، بل لا بدّ له من منشأ وسبب، وأسبابه عديدة، وقد عقد المصنّف رحمه الله هذا الفصل لبيان أنّ الحسن والقبح بهذا المعنى ليس محلاً للنزاع في جميع الصور ولأيّ المناشئ كان وبأي سبب كان، بل إنّما يكون محلاً للنزاع إذا كان بأسباب ومناشئ معيّنة، فلا بدّ من معرفة أسباب الحكم بالحسن والقبح، ثمّ

(١) كما اتّضح ذلك من خلال ما نقلناه قريباً عن الإيجي في المواقف من بيان معنى العقل النظري والعقل العملي، فراجع.

معرفة أيّ الأسباب هي التي تكون محلاً للكلام؟

فنقول: إنّ أسباب إدراك العقل بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله وذاك الفعل ينبغي تركه منحصرة - بحسب الاستقراء - في خمسة، هي:

السبب الأوّل: هو إدراك العقل لكون الشيء كمالاً أو نقصاً، فإنّ هذا الإدراك يكون سبباً لإدراك أنّه حسن ينبغي فعله، أو قبيح ينبغي تركه، وهذا ما تقدّم سابقاً من أنّ الحسن بالمعنى الأوّل قد يكون حسناً بالمعنى الثالث. فالتعليم - مثلاً - يُدرك العقل النظريّ أنّه كمال من الكمالات، فيستعين بذلك العقل العمليّ ليدرك أنّ هذا حسن بمعنى أنّه ينبغي فعله، وهكذا في جانب القبيح، فالعقل النظريّ يُدرك أنّ إهمال التعليم نقص، ويستتبع هذا الإدراك إدراك العقل العمليّ انبغاء تركه.

السبب الثاني: هو إدراك ملائمة الشيء للنفس أو منافرتها لها، إمّا بنفسه أو بما يترتّب عليه من مصلحة عامّة أو خاصّة، فيُدرك العقل انبغاء الفعل أو الترك تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

وكلّ من هذين السببين - إدراك الكمال والنقص وإدراك الملائمة والمنافرة - يكون على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون هذا الإدراك إدراكاً لأمر جزئيّ خاصّ، كإدراك الإنسان للإحسان اليه بالخصوص - وهو أمر جزئيّ - بفعلٍ ملائمٍ لمصلحته الشخصية، فإنّ هذا الفعل يُثير السرور في نفسه، فإنّ النفوس تُجلبت على حبّ من أحسن إليها، فيكون بذلك راضياً عمّن أحسن إليه، ممّا يدعوه الى



مجازاته، وأقلّ ما يمكن من جزاء هو المدح والثناء، وهكذا يكون هذا الفعل حسناً عنده، بسبب إدراكه للمصلحة الشخصية الخاصة.

وهكذا في جانب القبيح، فإذا أساء شخصٌ إلى شخصٍ آخر بفعلٍ لا يُلائم مصلحته الشخصية فإنه يُثير في نفسه الغضب والضغينة عليه، فيدعوه ذلك إلى التشفّي والانتقام منه، وأقلّ ما يمكن من الانتقام هو الذمّ، فيكون فعله قبيحاً عنده، بسبب إدراكه للمفسدة الشخصية الخاصة.

ومن الواضح أنّ هذا الإدراك لا يكون بقوة العقل، لأنّ العقل شأنه إدراك الكليّات، وأمّا الجزئيّات فهي مُدرّكة بالحواس أو قوّة الخيال أو الوهم، فهذا الإدراك وإن استتبع مدحاً أو ذمّاً لكنّه ليس عقليّاً بل قد يُسمّى «عاطفياً»، لأنّ سبب الحكم هو تحكيم العاطفة الشخصية لا العقل، فهو خارجٌ عن محلّ النزاع.

النحو الثاني: أن يكون هذا الإدراك إدراكاً لأمر كليّ، كما إذا أحسن أحد بفعل يُلائم المصلحة النوعيّة العامّة المؤدّية إلى حفظ النظام الاجتماعيّ وبقاء نوع الإنسان، كما لو قنن قانوناً نافعاً لعمامة الناس، فإنّ هذا الفعل يدعو إلى مجازاته، وأقلّ ما يُجازى به هو المدح، وهذا الجزاء إنّما هو لأجل تلك المصلحة العامّة العليا التي تنال المادح بوجه من الوجوه، وإن لم يكن الفعل ممّا قد يعود بالنفع -مباشرةً- على شخصه، ومن هنا حُكي عن بعض الأشخاص أنّهم لا يتهرّبون من دفع الضرائب بل يدفعونها وهم مسرورون، لأنّهم يعلمون أنّ هذه الأموال سوف تعود عليهم وعلى عموم مواطنيهم بالخدمات العامّة،

كبناء المدارس والمراكز الصحيّة وتعبيد الطرق وغيرها.

وهكذا في جانب القبيح، فإذا أساء أحد بفعل مُحلٍّ بالنظام وبقاء النوع ولا يُلائم المصلحة العامّة، فإنّ ذلك يدعو إلى مجازاته بالذمّ على الأقلّ، وإن لم يكن هذا الفعل ممّا قد يعود بالضرر - مباشرة - على شخص الذام، وإنّما ذلك لأجل التسبّب في المفسدة العامّة.

ومن الواضح أنّ هذه الإدراكات إنّما هي بواسطة العقل، فإنّ من شأن العقل إدراك الكلّيات، والمراد من العقل - في المقام - هو العقل العمليّ، والحسن والقبح بهذا المعنى هو الذي وقع محلاً للنزاع.

وكلّ عاقل - بما هو عاقل - يحصل عنده هذا الداعي للمدح أو الذمّ، لغرض تحصيل تلك الغاية العامّة، وحينئذٍ تتطابق آراء العقلاء على المدح أو الذمّ، وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء هي القضايا التي تُسمّى بـ «الآراء المحمودّة» أو «التأديبات الصلاحية» والتي ليس لها واقع وراء تطابق آراء العقلاء.

والآراء المحمودّة هي من قسم المشهورات التي هي واحدة من مبادئ الأقيسة الثمانية^(١) التي منها اليقينيّات الست «الضروريّات»، فالمشهورات هي قسيم ومقابل لليقينيّات وليست قسماً منها، فإنّ اليقينيّات وإن تطابقت عليها آراء العقلاء ككون الكلّ أعظم من الجزء، إلّا أنّها ممّا لها واقع وراء تطابق الآراء، فلم تكن من الآراء المحمودّة.

(١) المنطق للشيخ المظفر رحمه الله: ج ٣ ص ٢٨٩ وكذا ص ٣٠٣.



ومن هنا: يتّضح بطلان دليل الأشاعرة الآتي، حيث قاسوا قضية حسن العدل بقضية كون الكلّ أعظم من الجزء، وهو قياس مع الفارق العظيم، فإنّ المقيس عليه من اليقينيّات بينما محلّ الكلام من المشهورات، وسيأتي التفصيل. فتبيّن ممّا تقدّم أنّ مقصود العدليّة من أنّ الحسن والقبح عقليّان هو ما يُذكر في المشهورات «التأدييات الصلاحيّة» التي لا واقع لها إلّا تطابق آراء العقلاء عليها، وأنّ معنى حسن العدل -مثلاً- هو أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم -مثلاً- هو أنّ فاعله مذموم لدى العقلاء.

والشاهد على أنّ محلّ الكلام يدخل في المشهورات الصرفة، وأنّه ليس من الضروريّات ما جاء في كلام الشيخ الرئيس في منطق الإشارات، حيث قال: «فأمّا المشهورات من هذه الجملة فمنها ... ومنها الآراء المسماة بالمحمودة. وربما خصّصناها باسم «الشهرة»، إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة، وهي آراء لو خُلّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنّه القويّ إلى حكم لكثرة الجزئيّات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحميّة وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدّم عليه ...»^(١).

السبب الثالث: أن يكون سبب إدراك انبغاء الفعل أو انبغاء الترك هو الخلق الإنسانيّ الموجود عند كلّ فرد من أفراد بني البشر، مثل خلق الكرم

والشجاعة، وهذا الخلق الإنسانيّ هو الذي يدعو إلى مدح فاعل الكرم وذمّ فاعل البخل.

وهو على نحوين:

١. أن يكون الحكم بالحسن أو القبح من جهة كون الفعل كملاً أو نقصاً، ومن جهة اشتمال هذه الخُلُقِيَّات على المصلحة العامة أو المفسدة العامة النوعيّتين، فلاجل هذا الاشتمال يدعو العقل إلى مدح الفاعل أو ذمه.

٢. أن لا يكون هذا الحكم بالحسن والقبح من جهة كون الفعل كملاً أو نقصاً، ولا من جهة الاشتمال على المصلحة أو المفسدة العامّتين، بل الداعي لهذا الحكم هو مجرّد كونه من الأخلاق الفاضلة أو من الرذائل، بمعنى أنّ الداعي الوحيد للفعل هو الخلق فقط، كما لو فعل الكرم لأجل كونه خُلُقاً فاضلاً لا لأجل استحبابه الشرعيّ - مثلاً -، وكما لو أحسن للفقير لأجل نفس الإحسان، لا لأجل المصلحة العامة كحصول التكافل الاجتماعيّ، فيمدحه المادح لكونه خُلُقاً إنسانياً.^(١)

فأيّ النحويّن هو الذي يدخل في محلّ النزاع؟

والجواب: أنّ النحو الأوّل هو الذي يكون داخليّاً في محلّ النزاع، وأمّا النحو الثاني فهو خارج عنه، وذلك لأنّ هذه الأحكام سوف لا تكون ناشئة من استحسان العقلاء - بما هم عقلاء - بل بما هم متخلّقون بأخلاق معيّنة، ومعه لا يمكن دعوى ضرورة متابعة الشارع لرأيهم في هذه الأحكام،



وحكمه على طبق ما أدركوه، لأنها ليست عقلية.

ولكن بعدما أرجعنا الخلقيات -التي تكون داخلية في محلّ النزاع- إلى الكمال والنقص لا تكون -في الحقيقة- سبباً مستقلاً لحكم العقل بالحسن والقبح، فليس لنا لحد الآن إلا السبب الأوّل والثاني.

السبب الرابع: أن يكون سبب إدراك انبغاء الفعل أو انبغاء الترك هو الانفعال النفسانيّ، من الرقة والرحمة والشفقة والأنفة والحمية والحياء وغيرها، لذا ترى عامّة الناس يحكمون بقبح تعذيب الحيوان من دون فائدة، اتباعاً لما في الغريزة الإنسانيّة من الرقة والرحمة، وتراهم يمدحون من يُعين الضعفاء للشفقة والرحمة، ويحكمون بقبح كشف العورة وحسن سترها، لأجل مقتضى الحياء.

ولكن هذا الحسن والقبح ليسا من أحكام العقل، لأنّ العقلاء لا يحكمون بهما بما هم عقلاء، بل بما هم انفعاليّون، فناسب أن يُسمّى «عاطفياً» أو «انفعالياً»^(١).

ومن هنا لا يدخل هذا الحكم في محلّ النزاع، لأنّنا لا نقول بلزوم متابعة الشارع للعامّة في هذه الأحكام، فإنّه تعالى ليس له هذه الانفعالات بل يُجِلّ عنها لأنها من صفات الممكن، فلا معنى لمتابعته إيّاهم فيها.

وذلك لأنّنا إنّما نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل في الآراء المحموده -كما سيأتي- لأنها أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، والشارع من العقلاء بل هو

رئيس العقلاء، بل هو خالق العقل، فلا بدّ أن يحكم بما يحكمون به، وهذا لا يعني أنّ الشارع يتابع الناس في جميع أحكامهم حتّى الانفعاليّة منها، إذ لا وجه لذلك.

السبب الخامس: أن يكون سبب إدراك انبغاء الفعل أو انبغاء الترك هو العادة عند الناس، كاعتياد النّاس على احترام القادم بالقيام له، واعتيادهم على إكرام الضيف بتقديم الطعام له، وغيرها الكثير من عادات الناس. ولأجل تلك العادات حكموا بحسن فعل مَنْ يقوم للقادم وقبح فعل مَنْ لا يقوم له، وحسن صنيع مَنْ يُكرم الضيف وقبح فعل مَنْ لا يُكرمه.

وهذه العادات مختلفة، فمنها ما هو عامّ عند الجميع، ومنها ما هو خاصّ عند قوم بعينهم أو أهل بلد أو أمة بعينها، لذا قد تختلف من مجتمع الى مجتمع. ومن هنا يحكم الناس بحسن فعل مَنْ يجري على العادة وقبح فعل مَنْ لا يجري عليها، سواء أكانت هذه العادة حسنة من جهات أخرى كالعقليّة والشرعيّة وغيرهما، أم لم تكن حسنة من بعض هذه الجهات بل قبيحة، فإذا اعتاد قوم على خلق لحاهم تراهم يذمون مَنْ يرسل لحيته، وإن كان هذا الفعل حسناً من الناحيّة الشرعيّة.

وهذا القسم خارج عن محلّ الكلام، لأنّ الحكم فيه ليس عقليّاً بل عادياً، ولا يستلزم متابعة الشارع، فكما لا يلزم الشارع متابعة الناس في انفعالاتهم كذلك لا يلزمه متابعتهم في عاداتهم.^(١)



نعم إذا أوجبت مخالفة العادة الاستهزاء والسخرية كانت مخالفة العادة محرّمة بحكم الشرع، وذلك لمعارضته لمصلحة عامّة نوعيّة، وهي الحفاظ على الألفة بين النّاس، وترك المنابذة والمشاحنة والاستهزاء والسخرية، ولعلّه لذلك حكم الشارع بحرمة لباس الشهرة وجواز حلق اللّحية فيما إذا أوجب هذا اللباس وترك الحلق الإهانة والسخرية.

ولكن ليس حكم الشارع بالتحريم لأجل مجرّد العادة، وإنّما لأجل أنّ العادة نقّحت موضوع الحكم الشرعيّ، وهو حرمة ما يكون سبباً في الاستهزاء والسخرية.

وخلاصة كلّ ما تقدّم: أنّه ليس كلّ حسن بالمعنى الثالث يدخل في محلّ النزاع، بل خصوص ما كان سببه من قبيل الأوّل أو الثاني - أي إدراك كمال أو نقص كليّين أو ملائمة أو منافرة كليّتين -، لأنّ الأحكام المسبّبة عنهما هي التي تكون أحكاماً للعقلاء بما هم عقلاء، وهي التي يدّعى فيها أنّ الشارع يتابع العقلاء في أحكامهم تلك، وبذلك يتّضح ما وقع من الخلط في كلمات بعضهم كما سيظهر عند بيان أدلّتهم.

٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين:

هذا البحث يتعرّض الى أنحاء أو أقسام حُسن الأفعال وقُبْحها بالمعنى الثالث، والغرض منه بيان بعض اشتباهات الأشاعرة ودفعها، فهو نحو من أنحاء تحرير محلّ النزاع، فنقول:

الأفعال التي تتّصف بالحسن أو القبح بالمعنى الثالث على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأفعال التي تكون علّة تامّة لعروض الحسن أو القبح عليها، أي الأفعال التي تكون بما هي هي موصوفةً بأحدهما، بمعنى أن لا يكون هناك عنوان آخر غير ذات الفعل يُساهم في ثبوت صفة الحسن أو القبح للفعل، كما أنّه ليس هناك مانعٌ يمنع اتّصاف الفعل بأحدهما، فلذات الفعل تمام التأثير في الاتّصاف بأحدهما، من دون مدخليةٍ لشيء آخر في هذا الاتّصاف.

كما في «العدل» و«الظلم»، فإنّ العدل بذاته وبما هو عدلٌ يكون حسناً، ولا يكون إلّا كذلك دائماً وأبداً، فمتى ما صدق عنوان العدل على فعل من الأفعال كان هذا الفعل حسناً، فيُمدح عليه فاعله عند العقلاء، وهكذا بالنسبة إلى الظلم.

ويُسمّى الحسن والقبح في هذه الأفعال بـ«الذاتيين»، باعتبار أنّ الاتّصاف بأحدهما يرجع إلى ذات الفعل بحيث تكون الذات تمام الموضوع لهذا الاتّصاف.

القسم الثاني: الأفعال التي تكون مقتضيةً للحكم بالحسن أو القبح، وهي الأفعال التي لو خُلّيت ونفسها لحُكم عليها بأحدهما، بحيث يكون للفعل اقتضاءٌ للحكم عليه بأحدهما، لكن ليس له الاستقلال بذاته في التأثير، بل إنّ تأثيره في أحدهما منوط بانتفاء المانع، فالحكم بأحدهما له حيثّان: .

١. حيثيّة ناشئة من مقام ذات الفعل، وهي حيثيّة الاقتضاء.

٢. حيثيّة خارجة عن مقام ذات الفعل، وهي حيثيّة انتفاء الموانع التي تمنع



عن تأثير المقتضي في أحدهما.

ويُسمَّى الحسن والقبح في هذه الأفعال بـ«العرضيين».

ومثال هذا القسم «الصدق» و«الكذب»، فالصدق لو خُلِّي ونفسه يكون موجباً لعروض صفة الحسن عليه، إلّا أنّه قد يطرأ عليه مانع يمنع اتّصافه بالحسن، فليس الحسن ذاتياً ولازماً له، وإلّا لما تخلّف عنه في بعض الحالات، كما لو كان سبباً للفساد والمشاحنة والبغضاء، وهكذا الكذب فلو خُلِّي ونفسه كان قبيحاً، لكنّ عنوان القبح ليس لازماً ذاتياً له بل يمكن أن يزول عنه، كما لو كان سبباً للإصلاح ولمّ الشمل، فإنّ العقلاء يُدركون أنّ الكذب في الإصلاح خيرٌ من الصدق في الإفساد.

القسم الثالث: الأفعال التي لا تكون عللاً ولا مقتضيات لأحدهما، بل هي في نفسها لا تستحقّ الاتّصاف بالحسن ولا بالقبح.

ولكن قد تتّصف بأحدهما بتوسّط عنوان آخر يتّصف بنفسه بأحدهما، كعنوان العدل وعنوان الظلم، أمّا إذا لم ينطبق عليها هذا العنوان الآخر فلا تتّصف بأحدهما.

فهذه الأفعال -في نفسها- تكون حياديّة تجاه الاتّصاف بالحسن والقبح، ولا ميل في ذاتها لأحدهما، بمعنى أنّ النظر إلى ذاتها يعطي أنّها تقف على مسافة واحدة من الحسن والقبح.

مثال ذلك: عنوان «الضرب» فهو فعل -بحدّ ذاته- ليس علّة للاتّصاف بأحدهما، ولا مقتضياً له، بل هو حياديّ تجاه الحسن والقبح، فهو في نفسه لا

حسن ولا قبيح.

نعم قد يطرأ عليه عنوان يوجب اتّصافه بالحسن، كما لو كان للتأديب فينطبق عليه عنوان العدل فيكون حسناً، وقد يطرأ عليه عنوان يوجب اتّصافه بالقبح، كما لو كان للتشفي ومن دون موجب، فينطبق عليه عنوان الظلم فيكون قبيحاً.

والحاصل: أنّ الأفعال إمّا أن يُحكم عليها بالحُسن أو القُبْح، من دون توسّط عنوان آخر وبلا مدخليّة لغير الفعل، وهذا هو القسم الأوّل وهو ما يكون حُسنه أو قُبْحه ذاتيّاً، وإمّا أن يُحكم عليها بالحُسن أو القُبْح لحيثيّة ناشئة من ذات الفعل لكن بشرط ارتفاع المانع، وهذا هو القسم الثاني، وهو ما يكون حُسنه أو قُبْحه عرضيّاً، وإمّا أن لا يُحكم عليها بالحُسن أو القُبْح - في نفسها - إلّا أن ينطبق عليها عنوان طارئ، وهذا هو القسم الثالث.

ومّا تقدّم يظهر: أنّ المراد من العليّة ليس هو المعنى المصطلح في الحكمة، وهو الإيجاد والتأثير كعليّة الواجب تعالى للممكن، وذلك لوضوح أن لا عليّة ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء، بل المراد منها هو كون الفعل والعنوان تمام موضوع الحكم بأحدهما، بمعنى عليّة الموضوع للمحمول.

وكذا ليس المراد من المقتضي المعنى المصطلح - السبب -، كاقضاء النار للحرارة، بل المراد أنّ الفعل والعنوان له المدخليّة في موضوع الحكم بأحدهما.

٦. أدلة الطرفين:

بعد أن بين المصنّف ﷺ الأمور الخمسة المتقدمة واتّضحت مبادئ المسألة يمكن الآن أن ندخل الى أدلة الطرفين بذهنية تمكّنا من أن نحكم بينهما ونحقّق الحقّ في المسألة، فنقول:

ذكر المصنّف ﷺ دليلين للأشاعة ودليّين للعدليّة:

الدليل الأوّل للأشاعة:

وهو قياس استثنائيّ وتأليفه كالآتي:

١. «لو كانت قضية الحسن والقبح عقلية لما افرقت عن قضية الكلّ أعظم من الجزء»، وهذه مقدّمة شرطية مفادها الملازمة بين كون مسألتنا مسألة عقلية وبين عدم الفرق بينها وبين القضية البديهية المذكورة.

٢. «لكنّ الفرق بين القضيتين موجودٌ»، وهذه هي المقدّمة الحملية.

فهذا قياس استثنائيّ اتّصاليّ يُستثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدّم، وهو أنّ قضية الحسن والقبح ليست عقلية.

أمّا المقدّمة الأولى: فمستنداتها هو أنّه لو كانت القضية عقلية لكان شأنها شأن القضايا العقلية الأخرى، مثل: «الكلّ أعظم من الجزء» فهي عقلية أيضاً، فالحاكم بهما هو العقل فلا بدّ أن لا يكون فرق بين القضيتين.

وأمّا المقدّمة الثانية: فلوضوح الفرق بين القضيتين، لأنّ قضية «الكلّ أعظم من الجزء» لا خلاف فيها، ويحكم بها كلّ عاقل، فالكلّ مجمعون على صدق مضمونها، وأنّ كلّ مصداق من مصاديق «الكلّ» يكون -قطعاً-

أعظم من أيّ جزءٍ من أجزائه.

وأما قضية الحسن والقبح فهي ممّا يقع فيه الخلاف، لذا ترى الناس يختلفون في حسن بعض الأفعال وقبحها، فهناك من الأفعال ما يراه البعض حسناً، ويراه البعض الآخر قبيحاً، ولو كان الحكم عقلياً لما وقع الخلاف فيه. والجواب عنه: أنّ المقدّمة الأولى باطلة، فإنّ الملازمة المذكورة فيها ممنوعة، وذلك لأنّ قياس مسألة «الحسن والقبح» على مسألة «الكلّ أعظم من الجزء» قياسٌ مع الفارق البين، فإنّ الأولى من المشهورات، بينما الثانية من الأوليات «اليقينيّات»، فلا ملازمة بين عدم الاختلاف في الثانية وعدم الاختلاف في الأولى، حتّى لو قيل بأنّ الحسن والقبح عقليّ، إذ هما ليسا من باب واحد لوجود الفارق بين القضيتين، بل الفوارق العديدة.

وينبغي هنا أن نذكر مجمل الفوارق بين المشهورات هذه وبين اليقينيّات، ليتّضح بطلان قياس إحداها على الأخرى ويكون أكثر جلاءً، والفوارق ثلاثة:

١. أنّ الحاكم بالمشهورات التي هي محلّ الكلام -الآراء المحمودة- هو العقل العمليّ، لأنّ المدرك فيها ممّا ينبغي أن يُعمل، بينما الحاكم باليقينيّات هو العقل النظريّ، لأنّ المدرك فيها ممّا ينبغي أن يُعلم.
٢. أنّ المشهورات -أي الآراء المحمودة- لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء عليها، بينما اليقينيّات لها واقع خارجيّ تطابقه بقطع النظر عن تطابق آراء العقلاء عليها.



٣. أن اليقينيّات الأوليّات التي منها قضية «الكلّ أعظم من الجزء» ممّا يحكم بها كلّ عاقل، ولا يحتاج الحكم بها إلى أكثر من تصوّر طرفي القضية، وليس الأمر كذلك في مسألتنا التي هي من التأديبات الصلاحيّة والآراء المحمودّة، فلا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل ما لم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها، كما تقدّم في عبارة الشيخ الرئيس التي نقلناها سابقاً^(١).

الدليل الثاني للأشاعرة:

وهو -أيضاً- قياس استثنائيّ، وتألّفه كالآتي:

١. «لو كان الحسن والقبح عقليّين لما اختلف حسن الأفعال وقبحها بالاعتبار»، وهذه مقدّمة شرطية مفادها الملازمة بين كون مسألتنا مسألة عقلية وبين عدم تحقّق اختلاف الأفعال في الحسن والقبح بحسب الاعتبار. ٢. «لكنّ الاختلاف بالاعتبار واقعٌ»، وهذه هي المقدّمة الحملية.

فهذا قياس استثنائيّ اتّصاليّ يُستثنى فيه -على طريقة الدليل السابق- نقيض التالي لينتج نقيض المقدّم، وهو أنّ قضية الحسن والقبح ليست عقلية. أمّا المقدّمة الأولى: فمستندها أنّ الاتّصاف بالحسن والقبح لو كان عقليّاً لكان كليّاً ومطرّداً، بحيث لا يتخلّف ولا يختلف بالوجوه والاعتبارات، لأنّ أحكام العقل كلية ومطرّدة لا تتخلّف، فإذا حكم العقل على فعلٍ بأنّه حسن كان هذا الحكم ثابتاً أبداً مادام هذا الفعل متحقّقاً، ولا يمكن أن يتبدّل.

وأما المقدّمة الثانية: فهي واضحة ولا مجال لإنكارها، فإنّ «الضرب»

- كما تقدّم التمثيل به - قد يطرأ عليه ما يوجب اتّصافه بالحسن، كما لو كان للتأديب فيكون حسناً، وقد يطرأ عليه ما يوجب اتّصافه بالقبح، كما لو كان للتشقي ومن دون موجب فيكون ظلماً قبيحاً.

فالضرب إذا كان على وجه التأديب كان حسناً، وهو نفسه إذا كان على وجه التشقي كان قبيحاً، فحسنة يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، ومثله الصدق والكذب وغيرهما.

وهكذا يتّضح أنّ تبدّل الاتّصاف بالحسن والقبح بحسب الاعتبارات دليل على أنّه ليس بحكم العقل، بل هو اعتبار شرعيّ.

والجواب عنه: أنّ بطلان هذا الدليل يظهر ممّا ذكرناه في الأمر الخامس المتقدّم الذي كان في تقسيم الأفعال الى أقسام ثلاثة.

وقد عرفت أنّ الأفعال ليست على حدّ سواء، فمنها ما هو علّة تامّة للحسن أو القبح وهذا القسم هو الذي ينبغي أن يكون اتّصافه بالحسن والقبح مطّرداً لا يختلف ولا يتخلّف، ومن الأفعال ما هو مقتضى للحسن والقبح فيحتاج إلى ارتفاع المانع، ومن هذا القسم الصدق والكذب، ومن الأفعال ما هو حياديّ تجاه الحسن والقبح، ومنه الضرب ونحوه.

وما ذكر في دليل الأشاعة إنّما يكون تامّاً في القسم الثاني وكذا في الثالث، وأمّا في القسم الأوّل الذي يكون الفعل فيه علّة تامّة للحسن والقبح فلا يكون تامّاً، لأنّه - حينئذٍ - لا يختلف باختلاف الاعتبارات والوجوه، لوضوح عدم تبدّل ما كان حسنة أو قبيحة ذاتياً، فإنّ العدل حسن أبداً والظلم قبيح أبداً.



مع أنّ محلّ الكلام - حينما يقول العدليّة بأنّ الحسن والقبح عقليّان - إنّما هو القسم الأوّل.

والخلاصة: أنّ العدليّة لا يدّعون الموجبة الكلية وأنّ كلّ الأفعال لابدّ أن تتّصف بالحسن أو القبح دائماً وأبداً حتّى يلزم الإشكال، وإنّما يقولون بذلك على نحو الموجبة الجزئية، وأنّ هناك من الأفعال ما يكون حسنه أو قبحه ذاتيّاً، كالعدل والظلم.^(١)

فالمستدلّ لم يتحرّر عنده محلّ النزاع، وقد أدخل في محلّ النزاع ما هو خارج عنه.

وهكذا يتّضح بطلان أدلّة الأشاعرة.

وأما العدليّة فقد استدّلوا بدليلين:

الدليل الأوّل:

وخلاصته: أنّ بعض الأفعال يحكم العقل بحسنها أو قبحها بالضرورة، فإنّ كلّ عاقل يحكم بأنّ الإحسان - مثلاً - حسنٌ والظلم قبيحٌ، من دون فرق بين أن يكون هذا العاقل مسلماً أو غير مسلم، بل من دون فرق بين أن يكون متديّناً بدينٍ أو لم يكن متديّناً أصلاً، فحتّى الملاحة ومنكرو الأديان يحكمون بذلك.

(١) قال المحقق النائينيّ رحمته في الفوائد: ج ٣ ص ٥٩: «وبالجملة: عزل العقل عن الإدراك ممّا يوجب هدم أساس الشريعة، فلا إشكال في أنّ العقل يُدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئية وفي بعض الموارد، ولا ندعي الكلية ولا يمكن دعواها، بل نتكلّم في قبال السلب الكلّي الذي عليه بعض الأشاعرة».

وعليه فحسن الإحسان وغيره، وقبح الظلم وغيره مما أجمع عليه العقلاء، وهذا يدل على أن التحسين والتقبيح أمران عقليّان لا شرعيّان، وإلا لو كانا أمرين شرعيّين لتوقفاً على اعتبار الشارع ولكانا مختصّين بالمسلم المشرّع فقط، وهو كما ترى.

وأجاب عنه الأشاعرة: بأننا نُسَلِّم حسن الإحسان ونحوه، وقبح الظلم ونحوه، ولكن لا نُسَلِّم كون التحسين والتقبيح عقليّين، وذلك لأنّ الحسن والقبح المسلّمين هما بمعنى الكمال والنقص أو الملائمة والمنافرة، وهذا ما لا نزاع فيه، لوضوح أنّ الإحسان كمال وملائم للنفس والظلم نقص ومنافر للنفس، وإنّما النزاع في الحسن والقبح بمعنى انبغاء الفعل وانبغاء الترك، ولا دليل على حسن الأفعال وقبحها بهذا المعنى.

فالمُسَلَّم ممّا لا نزاع فيه، وما وقع محلاً للنزاع لا دليل عليه.

وردّهم المصنّف رحمه الله: بأنّ من يقول بضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يقول -أيضاً- بأنهم متفقون على مدح فاعل الإحسان وذم فاعل الظلم، وبذلك يتمّ الدليل ويثبت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه -الثالث-، والسبب في ذلك هو أنّ العقلاء يُدركون أنّ الإحسان والعدل ونحوهما كمالات للمتّصف بها، ويُدركون أنّها ملائمة لمصلحة النوع الإنسانيّ وحفظ نظامه، وكذا في جانب الظلم، فيمدحون فاعل الإحسان ونحوه، ويذمّون فاعل الظلم ونحوه.

والنتيجة أنّ دعوى ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الأوّل والثاني -المُسَلَّم



عند الخصم - تسلتزم ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث - المتنازع فيه -، لما تقدّم في الأمر الرابع من أنّ أحد أسباب حكم العقلاء بالحسن والقبح هو إدراك الملائمة والمنافرة أو الكمال والنقص الكلّيين.

الدليل الثاني للعدليّة:

لو كان الحسن والقبح لا يثبتان إلّا من طريق الشرع، لزم من ذلك أن لا يثبتا أصلاً حتى من طريق الشرع!

وقد صوّرت هذه الملازمة بتصويرين:

التصوير الأوّل: وبيانه في نقاط:

١. أنّ الشارع إذا أمر بشيء فإنّه لا يكون حسناً إلّا إذا مُدح - مع ذلك - فاعله عليه، وإذا نهى عن شيء لم يكن قبيحاً إلّا إذا ذُمّ - مع ذلك - فاعله عليه، لأنّ الحُسن - بالمعنى المتنازع فيه - هو مدحُ الفاعل على الفعل، والقُبْح - كذلك - هو ذمّه عليه.

٢. لا طريق لمعرفة المدح والذمّ إلّا العقل، فإنّه لم يرد عن الشارع المقدّس مدح أو ذمّ، بل الصادر من الشارع الأوامر والنواهي، لأنّ الشارع - بما هو شارع - وظيفته التشريع وإصدار الأوامر والنواهي.

بعبارة أخرى: لا يثبت وجوب مدح فاعل المأمور به ووجوب ذمّ فاعل المنهي عنه إلّا بالوجوب العقليّ، فيتوقّف حُسن المأمور به وقُبْح المنهيّ عنه على حكم العقل.

٣. فلو فرض أنّ حُسن المأمور به وقُبْح المنهيّ عنه لا يثبتان عن غير طريق

الشرع - كما يدّعي الأشاعرة - فلا يمكن أن يثبتا عن طريق الشرع أيضاً،
لأُتْمَها - حسب النقطة الثانية - متوقّفان عليه، والمتوقّف على غير الثابت - أي
حكم العقل - غيرُ ثابتٍ، والمتوقّف على الباطل باطلٌ، وهو المطلوب.
إن قلتَ: لا نُسلّم ما ذُكر في النقطة الثانية، وذلك لأنّه قد ثبت عن الشارع
مدح وذمّ، إذ ليس مدح الشارع إلّا ثوابه وليس ذمّه إلّا عقابه، وقد صدر منه
الثواب والعقاب.

قلتُ: حتى إذا تمّ ما تقولونه، يبقى الحكم بحسن الأفعال وقبحها متوقّفاً
على حكم العقل، وذلك لأنّه لا طريق الى معرفة أنّ الشارع صادق في مدحه
وذمّه إلّا بواسطة حكم العقل بقبح الكذب، فيعود توقّف الحكم بالحسن
والقبح على حكم العقل، فتتمّ المقدّمة الثانية ويتمّ الدليل.

وبكلمة: أنّنا لو فرضنا أنّ الشارع مدح فاعل المأمور به وذمّ فاعل المنهيّ
عنه، فكيف نعلم أنّه صادق في مدحه وأنّه سوف يُثيب هذا الفاعل، ما لم
يثبت - في مرحلة سابقة - أنّ الكذب قبيح عقلاً ويستحيل عليه؟

فلو لم يكن قبح الكذب ثابتاً عقلاً لما كان له ثبوت شرعاً، وهذا معنى ما
قلناه في صدر هذا الدليل من «أنّه لو لم يثبت الحسن والقبح إلّا من طريق
الشرع، لزم من ذلك أن لا يثبتا أصلاً حتى من طريق الشرع!».

وقد أجاب عنه بعض الأشاعرة: بأنّ هذا الدليل مبنيّ على أنّ الفعل لا
يتّصف بحسن أو قبح بمجرد تعلّق الأمر أو النهي به، بل لابدّ - بالإضافة الى
ذلك - من صدور المدح أو الذمّ من الشارع، وهذا المبني ليس بتامّ.



بعبارة مختصرة: لا نسلّم ما ذُكر في النقطة الأولى، فهي ممنوعة.

بل إنّ تعلّق الأمر كافٍ في كون الشيء حسناً، وتعلّق النهي كافٍ في كونه قبيحاً، فالحسن ما أمر به الشارع، والقبح ما نهى عنه الشارع، والأمر والنهي ثابتان بالوجدان، وبذلك يثبت الحسن والقبح وهو المطلوب.

ولا حاجة -بعد ذلك- إلى فرض ثبوت المدح أو الذمّ من الشارع.

وأما تعليق المصنّف رحمته الله على هذا التصوير وعلى الجواب، فحاصله:

أنّه قد اتّضح -مما تقدّم- أنّ الخلاف بين الأشاعرة والعدليّة إنّما هو في مضمون النقطة الأولى من نقاط هذا التصوير، فالعدليّة يقولون: إنّ المدح والذمّ لازمان في اتّصاف الشيء بالحسن والقبح، بينما الأشاعرة يقولون: إنّ المدح والذم غير لازمين في اتّصاف الشيء بالحسن والقبح، بل الحسن ما أمر به الشارع، والقبح ما نهى عنه.

وهذه المنهجية من الاستدلال والجواب والأخذ والردّ ليست علميّة ولا فنيّة، وذلك لأنّها مجرد مقابلة لدعوى بدعوى، أو قل: هي من أخذ المدعى في مقدّمات الدليل، فهي من قبيل المصادرة على المطلوب، لذا لا يكون هذا التصوير للملازمة صحيحاً، فتصل النوبة إلى التصوير الثاني.

التصوير الثاني:

أجمع الأشاعرة والعدليّة وكلّ متشرّع على وجوب طاعة الأوامر والنواهي الصادرة من الشارع المقدّس، فنسأل:

ما هو الدليل على هذا الوجوب؟ هل هو الشرع أو العقل؟

فإن كان الدليل على وجوب إطاعة أوامر الشارع ونواهيه عقلياً - كما تقول العدلية باعتبار أنّ العقل بإدراكه لمولوية المولى وحقّ إطاعته يُدرك وجوب الامتثال لأوامره ونواهيه - ثبت المطلوب، وهو أنّ حسن الطاعة وقبح المعصية أمران عقليّان.

وإن كان الدليل على وجوب إطاعة أوامر الشارع ونواهيه شرعياً لا عقلياً - كما تقول الأشاعرة وأنّ العقل لا مسرح له، بل وجوب الطاعة وجوب شرعيّ - فنقول: إذا حكم الشارع بوجوب إطاعة أمره ونهيه فلا بدّ أن يكون حكمه هذا بأمرٍ من الأوامر، بأن يقول: «أطيعوا الله»، أو ما في معناه، فننقل الكلام إلى هذا الأمر، ونسأل: ما هو الدليل على لزوم امتثال هذا الأمر؟ إن كان العقل فهو المطلوب، وإن كان الشرع، فلا بدّ أن يكون بأمرٍ جديدٍ، فنسأل مجدداً عن الدليل عليه؟ ... وهكذا يتسلسل.

ولمّا كان التسلسل باطلاً، فلا بدّ أن نقف عند طاعة يكون وجوبها عقلياً ولا تتوقّف على أمرٍ من الشارع، وهذا هو معنى الملازمة المذكورة في صدر هذا الدليل.

ومنه يتّضح أنّ ثبوت أصل الشرائع يتوقّف على التحسين والتقبيح العقليّين، فإنّه لولاه لما ثبت وجوب الطاعة لأوامر الشارع ونواهيه.

نتيجة المبحث الأوّل:

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الحسن والقبح أمران عقليّان، وقد أجاد بعض المعاصرين حيث بيّن هذه النتيجة بعبارة لطيفة أحببنا نقلها لما فيها من الفائدة، ونصّها:

«من الضرورات البتية: أنَّ الأفعال الاختيارية تتصف بالحسن والقبح العقليين، بمعنى أنَّ بعضها مذموم وبعضها ممدوح، ويكون فاعل الأول مستحقاً للذم والتحقير، كما أنَّ فاعل الثاني مستأهل للمدح والتوقير، وهذا أمر واضح بديهي عند العقلاء، سواء كانوا من المشرعة، أم من الكفرة والزنادقة والبراهمة، وبلا تفاوت فيه بين قوم وقوم، وحال وحال؛ وذلك لأجل أنَّ استحقاق المحسن للمدح، والمسيء للذم مما ارتكز في أذهان جميع البشر، ومما أودعه الله في كينونة الإنسان، فهو -بما له من الطوارئ المقسمة له من الأمكنة والأزمنة والعنصرية واللغة واللونية والديانة ونحوها- مفطور ومجبول على الحكم بالمدح على بعض الأفعال والذم على بعضها الآخر، فقولنا: إنَّ بعض الأفعال حسن وبعضها قبيح -أي يستحق بعضها المدح وبعضها الذم من العقلاء- بمنزلة قولنا: إنَّ الأكل يسدُّ الجوع، وإنَّ تعظيم الناس يسرهم، وإنَّ النائم غافل، ونحوها من الأمور الواضحة.

وإنِّي لا أظنُّ بأحد من العقلاء أن يُنكر ذلك، بل إنَّ نفسي مطمئنة بأنَّ الجماعة الموسومة بالأشاعرة الذين كتبوا إنكار الحسن والقبح العقليين في بطون الأوراق هم مثل غيرهم من العقلاء يعاملون معاملة المدح والذم، فإنَّ التخلف عن الفطريات غير ممكن، فالإنكار مختصُّ بالكتابة أو المناظرة فراراً من إلزامات خصومهم اللازمة لهم من بعض مذاهبهم الفاسدة، وإلا فلا شعري كغيره إنسان عاقل يعمل بمقتضى جبلته وخميرة فطرته، يظهر صدق هذا لمن باشر هؤلاء الناس! ولو وجد أحد يُنكر الحسن والقبح لساناً

وقلباً وعملاً فأنا أقسم صادقاً أنه محروم من العقل، وأنه غير مكلف بشيء.
وبالجملة: حال المنكر للمقام حال الجبريِّ والسوفسطائيِّ، حيث إنهما
يُنكران الاختيار ووجود الأشياء حين الكتابة والمناظرة فقط، وإلا فهما مثل
الاختياريِّ والفلسفيِّ في مرحلة الحياة العمليّة.

فهل يمكن لأشعريّ أن لا يمدح المحسن ولا يرضى ضميره بفعله
الحسن، ولو فرضناه جاهلاً بالحكم الشرعيّ؟ وهل يمكن لجبريّ أن لا ينتقم
من المجرم والظالم، ويعامل مع القاتل مثلاً معاملة السيِّف في المذوريّة؟!
وهل يمكن لسوفسطائيّ أن لا يفرّ من موارد الضّرر، بل ولا يدفع الضّرر
المحتمل؟ كلا!

فإذا كان حديث التحسين والتقييح العقليّين بهذه المثابة من الجلاء
والظهور فمن اللغو أن نستدلّ على إثباتها بشيء، والعيان يُغني عن البيان:
«آفتاب آمد دليل آفتاب»^(١) «...»^(٢)

بيان العبارة:

قول المصنّف ﷺ ص ٢٨٧: «إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع
الاختلاف في الأوّل»، ليس المراد من الاختلاف في قضية الحسن والقبح
هو الخلاف بين الأشاعرة والعدليّة، لأنّ المستدلّ -الأشعريّ- افترض في
مقدّمته الأولى أنّهما ممّا يحكم به العقل، فلا يمكن مع ذلك أن نقول بأنّ المراد
من وجود الفرق هو وقوع الخلاف بين الأشاعرة والعدليّة، لأنّه رفع لليد

(١) يعني: أنّ شروق الشمس دليل على وجودها.

(٢) صراط الحق: ج ٢ ص ١٢٨.



عن المقدمة الأولى، وإنّما المراد من وقوع الاختلاف ما بيّناه في الشرح من أنّ قضية الحسن والقبح هي ممّا يقع فيه الاختلاف، لذا ترى الناس يختلفون في حسن بعض الأفعال وقبحها، فهناك من الأفعال ما يراه البعض حسناً، ويراه البعض الآخر قبيحاً.

قوله ﷺ ص ٢٨٩: «ونحن نقول: إنّ مَنْ يدّعي ضرورةً حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم»، مراده من الحسن والقبح هنا المعنى الأول والثاني لهما، لا المعنى الثالث، لأنّه يريد بيان الملازمة بينهما بالمعنى الأول والثاني وبينهما بالمعنى الثالث، بمعنى أنّ لازم كون الشيء كمالاً - مثلاً - هو استحقاقه للمدح، من باب لزوم المسبّب للسبب، لما عرفت في الأمر الرابع من أنّ من أسباب الحسن - بمعنى المدح - إدراك كون الشيء كمالاً أو ملئناً للنفس.

قول المصنّف ﷺ ص ٢٨٩: «إنّ الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسناً إلّا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه، وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحاً إلّا إذا ذمّ الفاعل عليه»، هذا إشارة إلى النقطة الأولى من نقاط دليل الأشاعرة الثاني، وأمّا النقطة الثانية فقد أشار إليها بقوله: «ومن أين تعرف أنّه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذمّ فاعل المنهي عنه؟ إلّا إذا كان ذلك واجباً عقلاً»، وأمّا النقطة الثالثة فلم يذكرها.

قول المصنّف ﷺ ص ٢٨٩: «ثمّ لو ثبت أنّ الشارع مدح فاعل المأمور به وذمّ فاعل المنهي عنه، والمفروض أنّ مدح الشارع ثوابه وذمّه عقابه، فمن أين نعرف أنّه صادق في مدحه وذمّه...»، هذا بيان لما ذكرناه بلسان: «إن قلت ... قلت».

المبحث الثاني

إدراك العقل للحسن والقبح

انتهى الكلام عن المبحث الأوّل وهو: هل إنّ للأفعال -بحدّ ذاتها وبقطع النظر عن خطابات الشارع- قيمة ذاتيّة أو لا؟

ذهبت العدليّة إلى أنّ للأفعال قيمة ذاتيّة، وأنكرت الأشاعرة ذلك.

والكلام يقع في المبحث الثاني، وهو: بعد افتراض القول بمقالة العدليّة من وجود القيم الذاتيّة للأفعال، نسأل:

هل يتمكّن العقل من إدراك وجوه الحسن أو القبح الموجودة في الأفعال مستقلاًّ عن تعليم الشارع وخطاباته؟

أجاب الأصوليون عن هذا السؤال بالإيجاب، وأنّ للعقل إدراك وجوه الحسن والقبح الموجودة في الأفعال مستقلاًّ عن تعليم الشارع.

ولكن نُسب^(١) إلى جماعة من الإخباريين أنّهم قالوا: بأنّ العقل لا قابليّة له

(١) نسبه إليهم المحقّق التقيّ ثنّث في هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٥٣٩، وهو ما قد يظهر من المحدث الأمين الأسترياديّ في الفوائد المدنيّة: ص ٢٥٦، وتابعه على ذلك المحدث السيد الجزائريّ ثنّث، وقد نقل بعضاً من كلامه الشيخ الأنصاريّ ثنّث في الفرائد: ج ١ ص ٥٤، وتابعه -أيضاً- المحدث البحرانيّ ثنّث في المقدّمة العاشرة من مقدّمات حدائقه: ج ١ ص ١٥٠، وقد

لإدراك القيم الواقعيّة الثابتة للأشياء من حسن أو قبح، وبالتالي فلا يمكن إثبات شيء من الحسن والقبح الواقعيّين بإدراك العقل، فلا يمكن الاستفادة من هذا الحسن والقبح لإثبات الحكم الشرعيّ بواسطة الملازمة، لعدم إحراز الملزوم أساساً.

فأتضح: أنّ هذا المبحث هو من مبادئ المسألة الأصوليّة، لأنّا لو لم نلتزم بمبنى الأصوليّين، لما أمكننا أن نعمل الملازمة لإثبات الحكم الشرعيّ. لكنّ كلمات الإخباريّين ليست صريحة في هذا المطلب، بل هي جملة من هذه الجهة، فلا يُعلم مراد الإخباريّين تفصيلاً.

نعم الشيء الثابت والمعلوم عنهم هو عدم جواز الاعتماد على إدراكات العقل لإثبات الحكم الشرعيّ، ويمكن تفسير ذلك وتوجيهه بأوجه عديدة، وهنا نذكر وجوهاً ثلاثة، ثمّ نُضيف وجهاً رابعاً^(١):

١. الصحيح ما قالته العدليّة من ثبوت الحسن والقبح العقليّ الذاتي، ولكنّ العقل ليس له القابليّة على إدراك هذا الحسن والقبح.

٢. نُسلّم وجود هذه القابليّة عند العقل لإدراك هذا الحسن والقبح الواقعيّين، ولكنّ الملازمة بين إدراك العقل وبين حكم الشارع غير ثابتة.

٣. نُسلّم ثبوت الملازمة المذكورة، ولكنّ حكم العقل - أصلاً - ليس بحجّة، بمعنى أنّنا نُنكر وجوب إطاعة الحكم الشرعيّ الثابت عن طريق

جمع المحقّق النوريّ ^{رحمته} في مستدركه كلمات عيون الأخباريّين ووجوههم، فراجع الفائدة الحادية عشر من المستدرک: ج ٩ ص ٣٢٧.

(١) سيأتي الوجه الرابع في ذيل المبحث الثالث.



العقل، لعدم الدليل عليه.

فأَيُّ واحد من هذه الوجوه والاحتمالات هو مراد الإخباريين؟

إن كان مرادهم الوجه الثالث فهذا ما سيأتي بحثه في المقصد الثالث.

وإن كان مرادهم الوجه الثاني فهذا ما سيأتي بحثه في المبحث الآتي

-الثالث-.

وإن كان مرادهم الوجه الأوّل، فهو باطل وليس له معنى محصّل، فلا يمكن الالتزام بأنّ للأفعال قيماً ذاتية وأنّ العقل لا يمكنه إدراكها، وذلك لأنّ هذا البحث فرع ثبوت البحث الأوّل، وهو أنّ للأفعال قيماً ذاتية وأنّ التحسين والتقبيح أمران عقليّان لا شرعيّان، وبعد الاعتراف بذلك لا معنى لإنكار إدراك العقل للحسن والقبح بهذا المعنى، وذلك لما تقدّم من أنّ الحسن والقبح لا معنى لهما إلّا تطابق آراء العقلاء على مدح أو ذمّ فاعل الفعل، ولا واقعية لهما وراء ذلك، وحينئذٍ إذا حُكم على فعلٍ بأنّه حسن فمعناه أنّه تطابقت آراء العقلاء على مدح فاعله، وهذا لا يجامع القول بأنّ العقل لا يُدرك حسن الفعل!

فهذان أمران متنافيان لا يمكن اجتماعهما والالتزام بهما معاً، ولا يمكن التفكيك بين أنّ الشيء حسن واقعاً وبين إدراك العقل لحسن هذا الشيء، إلّا إذا أمكن التفكيك بين الشيء ونفسه!

وهذا ما ذكره المصنّف رحمته الله سابقاً في التمهيد للمستقلّات العقلية من أنّ السبب في طرح هذه المسألة هو المغالطة الحاصلة لبعضهم في تحرير البحث

الأوّل، وإلا فبعد تحرير البحث الأوّل على وجهه الصحيح - كما عرفت بما لا مزيد عليه - لا يبقى مجال لهذا النزاع.

نعم إذا كان المراد من الحسن والقبح المعنى الأوّل أو الثاني فحينئذٍ يمكن القول بإمكان التفكيك، وذلك:

١. لأنّ الكمال والنقص وإن كانا أمرين واقعيين، إلّا أنّ هذه الواقعيّة ثابتة لهما وراء تطابق الآراء، فيمكن دعوى التفكيك بين كون الشيء حسناً واقعاً وبين إدراك العقل لحسن هذا الشيء.

٢. كما أنّ الملائمة والمنافرة ليستا أمرين واقعيين أصلاً، بل الموجود واقعاً هو منشأ انتزاع هذه الملائمة أو المنافسة، وحينئذٍ يمكن التفكيك بين ثبوت الحسن - مثلاً - وبين إدراك العقل لهذا الحسن.

لكنّك عرفت أنّ هذين المعنيين خارجان عن محلّ النزاع.

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

هذا المبحث معقود لبيان الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع، وهي ما تقدّم ذكره في النقطة الثالثة في التمهيد، ومعنى الملازمة - كما عرفت - هو إدراك العقل أنّه إذا حكم بحسن أو قبح فعلٍ فلا بدّ أن يحكم الشرع على طبقه، وهذه الملازمة العقلية هي المسألة الأصولية المبحوث عنها في باب المستقلّات العقلية، وكلّ ما تقدّم - من ثبوت القيم الذاتية للأفعال وتمكّن العقل من إدراك هذه القيم - كان من مبادئ هذه المسألة الأصولية، ومعنى كونها أصولية هو: أنّ نتيجة البحث فيها - من الثبوت وعدمه - تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ، وهذا هو ضابط المسألة الأصولية، كما عرفت ذلك في تعريف علم الأصول^(١).

فهل إنّ هذه الملازمة ثابتة أو لا؟

وقد تقدّم أنّ كلام جملة من الإخباريين يمكن تفسيره بإنكار الملازمة المذكورة، فهو أحد الوجوه في تفسير كلامهم.

(١) راجع الجزء الأول من البيان الميسر: ص ٢٥ وكذا ص ٣٠.

وأما الأصوليون فقد أنكر الملازمة منهم صاحب الفصول ثنتي^(١)، وأما مشهورهم فقد قال بثبوتها، فهنا قولان:

١. عدم ثبوت الملازمة، وهو لجملة من الإخباريين وصاحب الفصول ثنتي^(٢) من الأصوليين.

٢. ثبوت الملازمة، وهو المعروف عن الأصوليين^(٣).

والصحيح هو القول الثاني.

والدليل عليه: هو أنّ العقل إذا حكم بحسن فعل أو قبحه، فهذا يعني أنّ آراء العقلاء بأسرهم تطابقت على مدح أو ذمّ فاعله، لما في ذلك الفعل من الكمال أو النقص أو المفسدة أو المصلحة النوعيتين، مثل حفظ النظام أو الإخلال به، فهذا يعني أنّ هذا الحكم هو حكم لجميع العقلاء.

ولمّا كان الشارع الأقدس من العقلاء، بل رئيسهم، بل هو خالق العقل، لذا يكشف هذا الحكم أنّ الشارع كسائر العقلاء يحكم بما يحكمون به، ويُدرك ما يُدركون، فإنّه لو لم يشاركهم في حكمهم لما كان هذا الحكم حاكياً وكاشفاً

(١) قال ثنتي: «فالحقّ عندي - في المقام الأوّل - أن لا ملازمةً عقلاً بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه»، الفصول الغروية: ص ٣٢٢.

(٢) بل في مطارح الأنظار الإجماع عليه، قال ثنتي: في ج ٢ ص ٣٧١: «وتما يُعدّ من الوجوه الدالة على ثبوت الملازمة الواقعية بين حكمي العقل والشرع الإجماع بأقسامه نقلاً وتحصيلاً مركباً وبسيطاً... وبالجملة فمن تدبّر في مطاوي كلماتهم في مجاري استدلالهم وموارد ثمراتهم وتحرير عناياتهم لا يكاد يرتاب في ثبوت الملازمة بعد تسليم صغرى الإدراك، حتّى أنّ الأشاعرة الذين نسبتهم إلى القواعد المأخوذة من مشكاة الولاية ومصباح الهداية كنبهة السوفسطائية إلى القواعد الموروثة عن البداهة والمنتبهة إلى الضرورة لا يُنكرون ثبوت الملازمة بعد تسليم الإدراك، كما عرفت في إلزاماتهم على العدلية، فتنبّه في الغاية، وتذكّر ما أسلفنا لك في تحرير العنوان إلى النهاية»، ولقد أجاد فيها أفاد.



عن رأي جميع العقلاء، وهذا خلف الفرض.

بعبارة مختصرة: حكم العقلاء هو معلول للمصلحة والمفسدة النوعيتين، لما تقدّم من أنّ أسباب ومناشئ الحكم بالحسن والقبح هو إدراك المصلحة أو المفسدة النوعيتين.

وهذه المصلحة أو المفسدة هي بعينها تدعو الشارع لأن يحكم على طبقها، فحكم الشارع وحكم العقلاء معلولان لعلّة واحدة، وهي المصلحة والمفسدة النوعيتان، فحكم العقلاء إذا ثبت كشف عن ثبوت حكم الشارع قطعاً، وإلا تخلف المعلول عن العلّة.

ثمّ يتعرّض المصنّف ﷺ بعد ذلك لمسألة أخرى، وهي:

إذا ورد من الشارع أمرٌ في مورد حكم العقل بالحسن، أو ورد من الشارع نهْيٌ في مورد حكم العقل بالقبح، فهل يُحمل هذا الأمر أو النهي على الملوّية أو على الإرشادية؟

وقبل الجواب عن هذا السؤال، لابدّ من معرفة معنى الأمر الملوّي والإرشاديّ، فنقول:

الأمر الإرشاديّ: هو الأمر الصادر من المولى لكن لا بما هو مولى، بل بما هو واحد من العقلاء، وليس الغرض منه هو البعث والتحريك نحو المأمور به، وإنّما الغرض منه هو الإرشاد الى حكم العقل الذي يؤدّي دور البعث والتحريك، فيكون الأمر تأكيداً لما أمر به العقل، لا تأسيساً لأمر جديد.

الأمر الملوّي: هو الأمر الصادر من المولى بما هو مولى تجب طاعته، ويكون

بداعي البعث والتحرك، فالغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلف لأن ينبعث ويتحرك لإيجاد الفعل المطلوب، فيكون الأمر تأسيسياً لا تأكيدياً. وعلى قياسهما النهي الإرشادي والمولوي.

إذا عرفت هذا نعود للسؤال: إذا ورد من الشارع أمر أو نهي في موارد حكم العقل، فهل يُحمل هذا الأمر على أنه مولوي أو إرشادي؟ والجواب: أنه وقع الخلاف في ذلك، والصحيح هو الحمل على الإرشادية، وذلك لأنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه كفى ذلك في دعوة المكلف إلى الإتيان بالفعل أو تركه، ولا موجب لإيجاد الداعي من قبل المولى ثانياً، بل لا نقول - فقط - بعدم الحاجة إلى ذلك، وإنّما نقول بأنّ إيجاد الداعي إلى الفعل مرّة أخرى من المولى يلزم منه لازم فاسد، وهو محذور العبث واللغوّة، وكذا يلزم تحصيل الحاصل المحال.

ومن هنا يتّضح: أنّ كلّ ما يرد في لسان الشارع من الأوامر في موارد المستقلّات العقلية لا بدّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم يُستثنى هنا موردان:

الأول: ما لو قلنا بأنّ معنى إدراك الحسن والقبح هو مدح الفاعل وذمّ الفاعل لا أكثر من ذلك، على نحو لا يعني أنّ الفاعل يستحقّ الثواب أو العقاب، لأنّ المدح شيء والثواب شيء آخر، والذمّ شيء والعقاب شيء آخر، فثواب الشارع وعقابه لا بدّ لهما من دليل شرعيّ.

فحينئذٍ لا مانع من حمل الأمر الوارد على لسان الشارع في مورد حكم



العقل على المولوية، لعدم لزوم اللغوية أو تحصيل الحاصل، لأنَّ العقل يُدرك أنَّ هذا الفعل ممَّا ينبغي فعله، ولكنه لا يُدرك أنَّ الفاعل يستحقُّ عليه الثواب من الشارع، بل هو ممَّا يحتاج إلى دليل شرعيّ يدلُّ عليه، فيُحمل أمر الشارع على ذلك فيكون مولويّاً تأسيسياً لا إرشادياً تأكيدياً.

الثاني: ما إذا قلنا بأنَّ الحسن لا يعني المدح فقط، والقبح لا يعني الذمّ فقط، وإنَّما المدح يلزم منه الثواب والذمّ يلزم منه العقاب، بل إنَّ المدح هو نفس الثواب والذمّ هو عين العقاب وليس شيئاً آخر، فإنَّ المدح يعني المكافأة بالخير وهو شامل للثواب، والذمّ هو المجازاة بالشرّ وهو شامل للعقاب، ومن هنا قالوا بأنَّ مدح الشارع ثوابه وذمّه عقابه، ولكن لا يُدرك ذلك كلُّ أحد، وليس الناس -جميعاً- يكتفون بإدراك العقل، إذ ليس كلّهم يستمعون لنداء العقل في دواخلهم، بل لابدّ من بعث الشارع وزجره، فإنَّ كثيراً من الناس لا ينبعث إلّا إذا علم بالثواب ولا ينزجر إلّا إذا علم بالعقاب، ولا يتحرّك لمجرّد كون الإحسان -مثلاً- حسناً عقلاً، فنحتاج حينئذٍ إلى تحريك مولويّ، ولا تلزم -من الحمل على المولوية- اللغوية أو تحصيل الحاصل.

وعليه ففي هذين الموردين لا مانع من حمل الأوامر والنواهي الصادرة من الشارع على المولوية، إلّا في صورة واحدة، وهي:

ما إذا لزم من الحمل على المولوية محذورٌ ولازمٌ باطلٌ كمحذور التسلسل، فحينئذٍ نرفع اليد عن المولوية، كما في الأمر بالطاعة في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا

اللَّهِ وَالرَّسُولَ»^(١)، فإنَّ وجوب طاعة الأمر بالطاعة لو كان وجوباً شرعياً مولوياً فلا بدَّ له من دليل، فإن كان هو هذا الأمر نفسه لزم الدور المحال، وإن كان أمراً شرعياً غيره نقلنا الكلام إلى وجوب إطاعته، وهكذا حتّى يلزم التسلسل الباطل، فلا بدَّ من كون الوجوب عقلياً، ويُحمل هذا الأمر على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الطاعة.

بل مثل هذه الأوامر لا معنى لحملها على المولوية، لأنَّ لازم الحمل على المولوية هو أن يترتب عليها ثواب مستقلّ، والحال أنَّ هذه الأوامر ليس لها ثواب ولا عقاب غير ما يترتب على نفس الواجبات المأمور بها والمحرمات المنهي عنها، فإنَّ الأمر بالصلاة -مثلاً- أمر واحد له إطاعة واحدة ومخالفة واحدة، وليس له ثوابان أحدهما على نفس الصلاة والآخر على إطاعة الأمر بها، فإنَّ إطاعة الأمر بالصلاة هو عين فعل الصلاة.

وهذا نظير ما يُقال في الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ، فإذا احتاط المكلف وكرّر العمل -كما لو علم إجمالاً بوجوب صلاةٍ عليه إمّا القصر وإمّا التمام-، فإنّه لا يُثاب مرتين مرّةً للامتثال وأخرى لنفس امتثال الأمر -احتط - الوارد في بعض الأخبار^(٢).

(١) سورة آل عمران / ٣٢.

(٢) عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفريّ، عن الرضا عليه السلام أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٤١.

توضيح وتعقيب:

بعد أن فرغ المصنّف رحمه الله في المبحث الثالث من إثبات الملازمة، وانتهى الى أنّ كلّ ما حكم به العقل يحكم به الشرع، أو قل إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه.

يذكر رحمه الله الآن توضيحاً وتعقيماً، حاصلهما:

أنّ التعبير المذكور في المقام واستعمال لفظ «الملازمة» ليس تعبيراً دقيقاً وكاشفاً عن حقيقة المطلب، ففي ضوء ما تقدّم من الدليل في هذا المبحث يمكن القول بأنّ الالتزام بالتحسين والتقيح العقليّين هو - في الحقيقة - التزامٌ بتحسين الشارع وتقيحه، وليس مقتضى الدليل المتقدّم أنّ التحسين والتقيح العقليّين ملزومٌ وتحسين الشارع وتقيحه شيء آخر لازمٌ له، لما تقدّم من أنّ الشارع المقدّس واحد من العقلاء بل هو رئيسهم، فحكمهم حكمه لا أنّه ملزوم له.

والحاصل: أنّ الالتزام بالتحسين والتقيح العقليّين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقيحه، لا أنّهما شيئان أحدهما يلزم الآخر، فلا مجال للتعبير بالملازمة والبحث عن ثبوتها.

ومن هنا نجد أنّ القدماء من الأصوليّين والكلاميّين لم يذكروا مسألتين تحت عنوانين، بل لم يذكروا إلا مسألة واحدة وهي مسألة «التحسين والتقيح العقليّين»، وإن توهّم البعض خلاف ذلك^(١).

(١) قال في المطارح: ج ٢ ص ٣٢٨: «ثمّ اعلم أنّ المعروف بين من تقدّم على الفاضل التوحي اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان: «مسألة إثبات إدراك العقل للحسن والقبح»، وأول من

وعليه: فلا معنى لعقد مسألة جديدة والبحث عن الملازمة بعد الفراغ عن المبحث الأول، وإنما بحثناها نحن من أجل الخلاف في ثبوتها.

وهذا نظير ما تقدّم من المصنّف رحمته الله في المبحث الثاني، حيث أفاد هناك أنّه ليس لنا - في الحقيقة - إلاّ مبحث واحد فارد، هو ثبوت الحسن والقبح العقليّين للأفعال، وليس وراء ذلك بحث آخر في تمكّن العقل من إدراك هذا الحسن أو القبح، وسبب توهم ذلك هو المغالطة وتحرير المسألة بشكلٍ خاطئ.

ومن هنا يظهر: أنّ ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله من منع الملازمة ليس في محله، فمن العجيب أنّه رحمته الله يلتزم بالتحسين والتقبيح العقليّين ومع ذلك لا يلتزم بثبوت الملازمة، مع أنّ حكم الشرع - كما تقدّم - ليس شيئاً آخر غير نفس حكم العقلاء، فلا معنى للتفكيك بينهما!

ولعلّه رحمته الله توهم أنّ القائل بالملازمة يعني منها:

أنّ كلّ ما أدركه العقل من الأحكام لا بدّ أن يتابعه الشارع فيه، فيحكم على طبقه مطلقاً سواء أكان منشأ إدراك العقل مصلحة أو مفسدة نوعيتين كليّتين أم لا، وسواء أكان عامّاً أم خاصّاً جزئياً، ولأيّ سبب من الأسباب المتقدّمة، ولو لأجل العادة أو الانفعال أو العاطفة.

جعل هذا المبحث عنواناً آخر هو الفاضل المذكور، ولعلّه أخذه من كلام الفاضل الزركشي، حيث التزم بالحكم العقليّ ونفي الملازمة بينه وبين الحكم الشرعيّ، إلاّ أنّه تبعه في ذلك جماعة ممّن تأخّر عنه.

ولكن التحقيق: أنّ البحث الأول على ما يُستفاد من عناوينهم للمبحث، وإقامة الأدلّة من الطرفين، وثمرات المسألة بين الفريقين، مُغني عن العنوان الثاني.



وكأنّه توهم ذلك من ظاهر تعبيرهم عن الملازمة بقولهم: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع».

ولكنّ هذا توهمٌ فاسدٌ، لما تقدّم من أنّنا لا ندّعي الملازمة بشكل مطلق، وإنّما ندّعي الملازمة في خصوص تطابق آراء العقلاء بها هم عقلاء، لأجل المصلحة والمفسدة النوعيتين، لا مطلق إدراكات العقل ولو لأجل أمر جزئيّ أو عادة أو انفعال أو عاطفة، فإنّ ذلك كلّه خارج عن محلّ الكلام. ونزيد هذا بياناً وتوضيحاً، فنقول:

إنّ ملاكات أحكام الشارع، والمصالح والأغراض المطلوب تحقيقها التي تدعو إلى تشريع الأحكام على نحوين:

١. فتارةً تكون هي المصالح والمفاسد النوعيّة العامّة التي ترتبط ببقاء النوع وحفظ النظام، أي المصالح التي تؤدّي إلى حفظ النظام العام، والمفاسد التي تؤدّي إلى الإخلال بهذا النظام، وهذه المصالح والمفاسد هي التي ترتبط بالتحسين والتقييح العقليّين، وهي السبب في الأحكام التي تتطابق عليها آراء العقلاء بها هم عقلاء.

ومن الواضح -وكما تقدّم- أنّ العقل يُدرك هذه الملاكات.

٢. وتارةً أخرى لا تكون الملاكات من قبيل المصالح والمفاسد النوعيّة العامّة المتقدّمة في النحو الأوّل، بل هي أمور معلومة عند الشارع المقدّس ولكلّ منها حكم خاصّ يرتبط بها، كما يتكرّر على الألسن من أنّ ملاك الصلاة -مثلاً- هو النهي عن الفحشاء والمنكر.

ومن الواضح أنّ العقل لا يُمكنه -بقدراته المحدودة- إدراك ملاكات الشارع المقدّس، فليست له هذه السلطنة والقابليّة، فلا يُدرك العقل الملاك الواقعيّ للصلاة أو الحجّ أو الملاك في إرسال اللّحية -مثلاً-، وغيرها من تفصيلات الأحكام.

نعم قد تبدو حكمةُ بعض الأحكام الشرعيّة، من قبيل عدم اختلاط المياه بالنسبة إلى تشريع العِدّة، وعدم تضرُّر الشريك بالنسبة إلى تشريع الشُّفعة، ونحوهما، ولكنها مجرد حكمة، وأمّا الملاك والعلة فليس للعقل نافذة من خلالها يطلّ ويُشرف عليها، ومن هنا اشتهر على الألسن: «أنّ الأحكام الشرعيّة غيرُ معلّلة».

إذا عرفت هذين النحوين، نقول:

إنّ ملاكات الأحكام لا يمكن -على هذا- أن تقع تحت ضابط كلٍّ وحصرٍ حاصرٍ بحيث يُدرك العقل كلّ ملاكات الأحكام، فهي ليست على وتيرة واحدة حتّى تُضبط بضابطة، خصوصاً بعد الالتفات إلى أنّ ملاكات الأحكام كثيراً ما تكون من النحو الثاني، ولا يجب أن تكون من النحو الأوّل. وحينئذٍ إذا أدرك العقل مصلحة ما في شيء من الأشياء أو مفسدة كذلك، ولم يكن هذا الإدراك مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين النوعيتين، كما لو أدرك وجود مفسدة في التدخين، فإنّه لا يمكن للعقل ولا طريق له لأن يُدرك ضرورة أن يحكم الشارع على طبق حكم العقل، وذلك:

١. لاحتimal أن يكون مناط الشارع وملاكه أمراً آخر غير ما أدركه العقل.



٢. كما يُحتمل أن يكون مناط الشارع هو عين ما أدركه العقل، ولكن هناك مانع يمنع من أن يحكم الشارع على طبق إدراك العقل، بمعنى أن المقتضي وإن كان موجوداً، إلا أنه مقترن بالمانع.

ويتفرّع على كلّ هذا:

١. ليس كلّ ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل، لاحتمال اختلاف الملاكين، فإذا حكم الشارع بوجوب إرسال اللّحية فليس من الضروري أن يُدرك العقل لزوم ذلك، لعدم اطلاعه على ملاك حكم الشارع. وإلى هذا يُشير ما رُوي عن إمامنا الصادق عليه السلام: «إنّ دينَ الله لا يُصاب بالعقول»^(١).

٢. يتّضح من ذلك السّرّ في عدم اعتبار القياس والاستحسان كأدلة على الحكم الشرعيّ، لعدم إدراك ملاكات الأحكام، مع أن القياس - ونحوه - يحتاج إلى إدراك الملاك حتّى يمكن إثبات الحكم في المورد المشكوك على أساس وجود الملاك فيه.

وبناءً على ما تقدّم، نقول:

إن كان مراد صاحب الفصول رحمته الله والإخباريين من إنكار الملازمة هو إنكارها مطلقاً حتّى في المستقلّات العقلية - كما كنّا نحمل كلامهم عليه - فهو باطل ولا يمكن القول به، لما عرفت من ثبوت الملازمة، بل إنّ في التعبير بالملازمة مسامحةً وتجوّزاً.

وإن كان مرادهم من إنكار الملازمة إنكارها بمعنى أنّ العقل لا يُدرك ملاكات الأحكام، أي عدم وجود ملازمة في المدركات العقلية التي ليست من المستقلّات العقلية، فهو كلام متين صحيح ولا غُبار عليه، وهذا ما قدّمناه نحن وبذلك يقع الاتفاق بين الطرفين والتصالح، والصلح خير.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٢٩٣: «في أحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة الذي يظهر من كلام بعضهم»، هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدّمة في المبحث الثاني.

قوله رحمه الله ص ٢٩٣: «وسياتي توجيه كلامهم وكلام الإخباريين»، هكذا في النسخة، والظاهر أنّ الصّحيح هو «كلامه» بالإفراد ليعود على صاحب الفصول رحمه الله، لا بالجمع.

قوله رحمه الله ص ٢٩٤: «وبعد ثبوت ذلك، ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أخرى: وهي أنّه لو ورد من الشارع أمرٌ في مورد حكم العقل...»، الغرض من طرح هذه المسألة هو التعرّض لإشكال يُورد من قبل منكري حجية العقل، وسياتي من المصنّف رحمه الله توضيحه وتفنيده والجواب عنه في المقصد الثالث، فراجع الباب الرابع منه، وجه حجية العقل ص ١٤٠-١٤٢.

قوله رحمه الله ص ٢٩٤: «نعم، لو قلنا بأنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو أنّه يلزم منه ذلك بل هو عينه...»، هذا بيان لموردي الاستثناء

من لا بدية الحمل على الإرشاد، وأنه لا محذور في الحمل على المولوية فيهما. قوله ﷺ ص ٢٩٤: «كافياً لدعوة كلّ أحد إلى الفعل إلّا للأوحديّ»، لا يرد على ذلك أنّه سيكون عبثاً ولغوّاً بالنسبة إلى الأوحديّ، وذلك لأنّه لا يكون الأمر الواحد إرشادياً ومولويّاً في نفس الوقت، بل لا بدّ أن يكون مولويّاً حتّى للأوحديّ، وذلك لأنّه يكفي في رفع اللغوّة وجود الفائدة ولو لبعض الناس، فالخطاب الواحد إذا صدر لشخصين اثنين ودفع واحداً منهما أو زجره لا يكون لغوّاً، وإن لم يكن محرّكاً للآخر، كما هو واضح.

قوله ﷺ ص ٢٩٥: «إلّا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة، بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولويّاً...»، هذه هي الصورة المستثناة من الاستثناء السابق، وفيها لا معنى للحمل على المولوية.

قوله ﷺ ص ٢٩٥: «الحقّ أنّ الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليّين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه...»، هذا هو التوضيح، وأمّا التعقيب فقد بيّنه بقوله ص ٢٩٦: «إنّ مصالح الأحكام الشرعيّة المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا...».

قوله ﷺ ص ٢٩٦: «ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين»، إنّما قيّد بأن لا يكون الإدراك مستنداً إلى المصلحة أو المفسدة العامتين، لأنّه إذا كان مستنداً إليهما فإنّ العقل سيُدرك أنّه يجب أن يحكم الشارع على طبق حكمه، وذلك لثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم

الشارع، وسيكون حكم الشارع هنا إرشادياً لا مولوياً، فيخرج المورد عن موضوع البحث لأن المصنّف رحمته الله خصّ الكلام من أول عبارته بالأحكام المولوية، حيث قال رحمته الله ص ٢٩٦: «ونزيد هذا بياناً وتوضيحاً هنا، فنقول: إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية».

قوله رحمته الله ص ٢٩٧: «ولأجل هذا نقول: إنه ليس كلّ ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل»، هذا هو الأمر الأول من الأمرين المتفرعين على ما تقدّم، وهو متفرّع على قوله رحمته الله ص ٢٩٦: «ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا».

قوله رحمته الله ص ٢٩٧: «ولأجل هذا أيضاً نحن لانتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام»، هذا هو الأمر الثاني من الأمرين المتفرعين، وهو متفرّع على قوله رحمته الله ص ٢٩٦: «وعلى هذا، فلا سبيل للعقل - بما هو عقل - إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية».

تتميم لا يخلو من فائدة

قد يُقال: إنّ في كلام المصنّف ﷺ تنافياً وتهافتاً، ففيما يرتبط ببيان حُسن الأفعال وقبحها، ذكر أنّ الحسن والقبح أمران ذاتيّان، ومن ناحية أخرى قال بأنّه لا واقع لهما، ولا معنى للجمع بين القيمة الذاتية وبين أن لا واقع للحسن والقبح، فإنّهما أمران متنافيان لا يجتمعان، إذ لا يمكن الجمع بين كون الأفعال لها قيمة ذاتيّة وواقعيّة وبين كونها لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء، هكذا قد يُقال.

ولتحقيق الحقّ وتوضيح الحال بنحوٍ ينكشف به واقع المسألة نقول:
اختلفوا في كَيْفِيَّة اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح على أقوال عديدة،
أوصلها البعض إلى ثمانية أقوال، تقتصر على ذكر عمدتها، وهي:
١. أنّ الشارع هو الذي أوجب اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح، وهذا
هو قول الأشاعرة كما تقدّم.^(١)

(١) قال الإيجيّ في المواقف: ج ٣ ص ٢٦٢: «القيح ما نهى عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حُسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمرٍ حقيقيٍّ في الفعل يكشف عنه الشرع. بل الشرع هو الميث له والمبيّن، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر، وقالت المعتزلة: بل الحاكمُ بهما العقل، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، والشرع كاشف ومبيّن، وليس له أن يعكس القضية».

٢. أن الأفعال لذاتها تتّصف بهما، وهو مُراد القائلين بكون حسن الأفعال وقبحها ذاتيين لها غير منفكين عنها، وهو القول المنسوب إلى قدماء المعتزلة.^(١)
٣. التفصيل في اتّصافها بهما بحسب الموارد، فيكون الاتّصاف بهما في بعض الموارد ذاتيّاً، وفي البعض الآخر بالوجوه والاعتبارات، وهذا ما ذهب إليه صاحب الفصول مُتَنَبِّه^(٢)، وأخوه المحقّق التقي مُتَنَبِّه في هداية

(١) قال المحقّق التقي مُتَنَبِّه في هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٤٩: «الظاهر أنّه مبنيّ على القول بكون حسن الأفعال وقبحها ذاتيّاً لها غير منفك عنها - حسب ما عُزي إلى قدماء المعتزلة - لا بحسب الوجوه والاعتبارات، فإذا ثبت الحسن أو القبح لطبيعة في ضمن بعض الأفراد كان منوطاً بنفس الذات - أعني الطبيعة النوعيّة - فلا يمكن انفكاكه عنها بالعوارض المصنّفة أو المشخصّة، لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير».

وقال في موضع آخر منه: «ثم إنّ القائلين بالحسن والقبح العقليّين اختلفوا ... على أقوال: أحدها: أنّهما ذاتيّان للأفعال، وحُكي القول به عن قدماء المعتزلة، وكأنّهم أرادوا أنّهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجوديّة، أو اعتبار، على نحو ثبوت الزوجيّة للأربعة، حيث لا يفتقر ثبوتها لها إلى شيء وراء الذات»، ص ٥٣٠.

(٢) قال مُتَنَبِّه في الفصول: ص ٢٦٣: «ثمّ هذا مبنيّ على ما حقّقناه في محلّه من أنّ حسن الفعل وقبحه ليسا من لوازمه وذاتيّاته غالباً بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة له فيختلفان باختلاف الأحوال فيصحّ في قتل النفس المحترمة الذي هو قبيح قبل قيام شهادة الزور المعتبرة في ظاهر الشريعة أن يكون حسناً بعد قيامها وهكذا الكلام في نظائر ذلك».

وقال مُتَنَبِّه في موضع آخر: «أنّ الشيء الواحد باعتبار كونه واحداً لا يكون حسناً وقبيحاً ولا يُجدي تغاير المحلّ بحسب العقل لأنّ الوصف لم يثبت له باعتباره، ومعنى كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار أنّ الوجوه والاعتبار أسباب مقتضية لكون الفعل الخارجيّ باعتبار كونه خارجيّاً حسناً أو قبيحاً، لأنّ الحسن والقبح من الصفات الاعتباريّة الطارئة على الطابع باعتبار وجودها العقليّة كالجنسيّة والفصليّة، وإلّا لما صحّ الحكم على الفعل الخارجيّ باعتبار كونه خارجيّاً بحسن ولا قبح»، ص ١٢٥.



المسترشد^(١)، والشيخ الأنصاري^(٢) على ما في التقارير، ونسبه المقرر إلى الإمامية بأجمعهم (أعزهم الله تعالى).

٤. أن اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح إنّما هو بالوجوه والاعتبارات مطلقاً، وهو ما التزم به البعض^(٣).

٥. أن اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح ليس لذاتها، ولا هو بالوجوه

(١) قال^{ثبوت} في هداية المسترشد^{ين}: ج ٣ ص ٤٩: «الظاهر أنّه مبنيّ على القول بكون حسن الأفعال وقبحها ذاتياً لها غير منفك عنها - حسب ما عُرِي إلى قدماء المعتزلة - لا بحسب الوجوه والاعتبارات، فإذا ثبت الحسن أو القبح لطبيعة في ضمن بعض الأفراد كان منوطاً بنفس الذات - أعني الطبيعة النوعية - فلا يمكن انفكاكه عنها بالعوارض المصنفة أو المشخصة، لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير، ومنه يُعرف اختصاص المنع بالوحدة النوعية ولا يجري في غيرها، لكنّ المبنى المذكور ضعيف جداً، فإنّ التحسين والتقيح العقليّين يدور غالباً مدار الوجوه والاعتبارات، كما سيجي الكلام فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى».

وقال^{ثبوت} في موضع آخر منه: «ثم إنّ القائلين بالحسن والقبح العقليّين اختلفوا في كونها ذاتيتين للأفعال - أي ثابتين لها لنفس ذواتها أو أنّهما يثبتان لها من جهة الأمور الخارجة عن الذات - على أقوال ... خامسها: أنّه لا يتعيّن شيء من الوجوه المذكورة، بل قد يكون ذاتياً مستنداً إلى الذوات أو إلى الصفات اللازمة، وقد يكون اعتبارياً منوطاً بالوجوه والاعتبارات نظراً إلى صحّة استناده إلى كلّ من المذكورات فيختلف الحال باختلاف الأفعال، وبعد إبطال كلّ من الوجوه المتقدمة يتعيّن البناء عليه»، ص ٥٣٠.

(٢) قال^{ثبوت} في مطارح الأنظار: ج ٢ ص ٣٩٥: «وقيل باختلاف الموارد فربما يكون ذاتياً كما في الظلم والشرك وشكر النعم والخضوع لوجهه الكريم وربما يكون بالوجوه والاعتبار كما في التأديب والإهانة وغير ذلك كما في اعتبار مطابقة العمل بقول الأعلّم مثلاً فإنّ هذه المطابقة ليست من العناوين المتحددة مع الفعل في الخارج إلّا اعتباراً وهذا هو الحقّ الحقيقي بالتصديق الذي لا يحصى عنه ولعلّ هذا ما ذهب إليه الإمامية بأجمعهم على حسب ما يظهر منهم في موارد كلماتهم ومطاوي تحقيقاتهم».

(٣) قال في صراط الحقّ ج ٢ ص ١٣٥: «اختلف المتكلّمون وغيرهم في كيفية اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح على أقوال: فمنها ... ومنها: أنّها بالوجوه والاعتبار مطلقاً، فهذه ثمانية أقوال. والصحيح الأحقّ بالتصديق هو القول الأخير، وما سواه باطل لا يحسن الاعتدال عليه».

والاعتبارات، وإنّما هما من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة «الآراء المحمودّة»، وهو ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني رحمته الله ^(١).

إذا عرفت هذه الأقوال، نقول: من خلال ما تقدّم يتّضح أنّ المسألة ليست ذات قولين - كما قد يُتوهّم - قول بأنّ التحسين والتقييح شرعيّان وقول بأنّ التحسين والتقييح ذاتيّان، وإنّما الأقوال عديدة والتفصيلات كثيرة، وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ المصنّف رحمته الله اختار قول أستاذه المحقّق الأصفهاني رحمته الله. ومن هنا يمكن الدفاع عن المصنّف رحمته الله، وأنّه لا تنافي ولا تهافت في كلامه، لأنّه لم يلتزم بالقول الثاني، وإنّما تبع مسلك أستاذه المحقّق الأصفهاني رحمته الله القائل بذاتية الحسن والقبح، وقد فسّر كون الحسن والقبح ذاتيّاً بمعنى كونهما من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء ^(٢)، ولا يعني من الذاتي ما لا

(١) قال رحمته الله في نهاية الدراية: ج ٣ ص ٢٩: «وهذا الحكم العقليّ من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحتها وحفظ النظام وبقاء النوع به». وقال رحمته الله في موضع آخر: «إنّما النزاع في حسن العدل وقبح الظلم بمعنى صحّة المدح على الأوّل وصحّة الذمّ على الثاني، والمدعى ثبوتها بتوافق آراء العقلاء لا ثبوتها في الفعل على حدّ اشتغالها على المصلحة والمفسدة»، ص ٣٣٥.

(٢) قال رحمته الله ج ٣ ص ٣١: «وأما حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتيّاً، فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكلّيات، لوضوح أنّ استحقاق المدح والذمّ ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم.

وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان، لأنّ الذاتيّ هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحّة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً، وإلا لكان الإنسان في حدّ ذاته، إمّا واجباً أو ممتنعاً.

ومن الواضح بالتأمّل أنّ الاستحقاق المزبور ليس كذلك، لأنّ سلب مال الغير مثلاً، مقولة خاصّة بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف



ينفك عن موضوعه - كما يفهم من المحقق التقى رحمته ^(١) - حتى يقال بوقوع التنافي، وقد صرح المحقق الأصفهاني رحمته بذلك فلا تهافت في كلامه.

وكيف يُقال بوقوع التنافي والحال أن المصنّف رحمته صرح في أكثر من موضع بأنه «لا واقع لهما وراء تطابق آراء العقلاء»؟ فقد نفى عنهما كلّ واقعية سوى تطابق آراء العقلاء، ومع هذا التصريح فلا مجال للتحامل عليه والإصرار على حمل «الذاتية» في كلامه على ما لا ينفك!

نعم لو كان المصنّف رحمته قد التزم بالقول الثاني - المنسوب إلى قدماء المعتزلة - لكان التنافي لازماً، لوضوح أن ما بالذات له واقعية وراء تطابق آراء العقلاء، لكنّه لم يلتزم به واختار مسلك أستاذه.

وكأنّ المستشكل توهم كون المسألة ذات قولين، وأنّ المصنّف رحمته قائل بالقول الثاني فأورد ما أورده عليه، وقد عرفت فساد ذلك.

يُتزع منه أنّه غصب، وبالإضافة إلى ترتّب اختلال النظام عليه بنوعه، وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته يُتزع منه أنّه خلّ بالنظام وذو مفسدة عامّة فكيف يُتزع الاستحقاق المتفرّع على كونه غصباً وكونه مخلّاً بالنظام عن مقام ذات التصرف في مال الغير؟

بل المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضاً ذاتياً، بمعنى أن العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يُحكم عليهما باستحقاق المدح والذمّ من دون لحاظ اندراجهما تحت عنوان آخر.

بخلاف سائر العناوين فإنّها ربّما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خُلّي ونفسه كـ«الصدق والكذب» فإنّهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجي للمؤمن، يترتب استحقاق الذمّ على الأوّل بلحاظ اندراجهما تحت الظلم على المؤمن، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجهما تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خُلّي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأوّل تحت عنوان العدل في القول، والثاني تحت عنوان الجور فضلاً عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم.

(١) يُفهم من عبارته التي نقلناها قريباً، بل هي صريحة في ذلك حيث مثّل له بثبوت الزوجية للأربعة، فراجع.



ومنه قد اتضح أنَّ المصنَّف رحمته الله - تبعاً لأستاذه المحقِّق الأصفهاني رحمته الله - خالف مشهور العدليَّة في كون الحسن والقبح لهما قيمة وواقع وراء تطابق آراء العقلاء، حيث التزم المشهور بخلافه كما صرَّح بذلك المحقِّق الأصفهاني رحمته الله نفسه.^(١)

(١) قال رحمته الله في نهاية الدراية: ج ٣ ص ٣٥٢: «هذا هو الحق الذي لا محيص عنه بناءً على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليَّين، وأنَّ قضيتيَّهما داخلية في القضايا المشهورة لا القضايا البرهانيَّة وأنَّ حقيقتيَّهما بلحاظ توافق الآراء ولا واقعيَّة لهما غير ذلك، فتدبَّره جيِّداً، وإن كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين، بل غير واحد من أهل المعقول إلَّا أنَّ المتبَّع هو البرهان». وقال رحمته الله أيضاً ص ٣٣٧: «وعليه، فمن الغريب ما عن المحقِّق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات وأنها بديهيَّة وأنَّ الحكم بداهتها أيضاً بديهيَّة».

هذا تمام الكلام في باب المستقلّات العقلية، وبه يتمّ الجزء الثاني،
ويليه الجزء الثالث - بإذنه تعالى - وأوّله باب غير المستقلّات العقلية،
تمّ تحريره فجر ذكرى الأحرار يوم تهدّمت أركان الهدى، وانطمست نجوم
السّماء وأعلام التّقى، وانفصمت العروة الوثقى،
بارتحال ابن عمّ المصطفى، أمير المؤمنين عليّ المرتضى عليه السلام
فجر الحادي والعشرين من شهر رمضان من سنة ١٤٣٨ هـ
في أرض صاحب الذكرى النجف الأشرف.

وَلَيْتَهَا إِذْ فَدَتْ عَمراً بِخارجَةٍ فَدَتْ عليّاً بَمَنْ شَاءَتْ مِنَ الْبَشَرِ

مراجع الكتاب

١. القرآن الكريم.
٢. أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث المحقق النائيني قدس سره، تأليف المحقق السيد الخوئي قدس سره، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الثانية، رجب ١٤٣٠ هـ.
٣. الإشارات والتنبيهات: لأبي علي حسين بن عبد الله بن سينا؛ مع الشرح لنصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرحه لقطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي.
٤. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، الحاج الميرزا علي المشكيني، دار الهادي الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ.
٥. أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ربيع المولد ١٤٢٢ هـ.
٦. بحار الأنوار، للعلامة المجلسي.
٧. بداية الحكمة، للعلامة الطباطبائي، انتشارات دار الفكر، سنة ١٣٣٦ ش.
٨. بدائع الأفكار، المحقق حبيب الله الرشتي قدس سره، مؤسسة آل البيت

لأحياء التراث (نسخة حجرية).

٩. البيان الميسر في شرح أصول المظفر، تأليف الشيخ ماجد اللامي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٨ هـ.

١٠. تشريح الأصول، للمحقق علي النهاوندي.

١١. جامع السعادات للشيخ الجليل المولى محمد مهدي النراقي، مؤسسة

اسماعيليان، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.

١٢. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تأليف الفقيه المحدث

الشيخ يوسف البحراني، المتوفى ١١٨٦ هـ، دار الأضواء، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠ هـ.

١٣. درر الفوائد، للمحقق الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره.

١٤. دعائم الإسلام، لأبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد

التميمي المغربي، دار المعارف، ١٣٨٣ هـ.

١٥. الذريعة إلى أصول الشريعة، للسيد المرتضى قدس سره.

١٦. الزبدة، للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي

الهمداني العاملي الجبعي.

١٧. شرح ألفية ابن مالك، لأبي عبد الله بدر الدين محمد ابن العلامة جمال

الدين محمد بن مالك صاحب الألفية.

١٨. شرح المختصر لسعد الدين التفتازاني، على تلخيص المفتاح للخطيب

القزويني في المعاني والبيان والبدیع، منشورات دار الحكمة.



١٩. شرح المنظومة، للحاجّ ملا هادي السبزواري.
٢٠. الصّاح لأبي نصر اسماعيل بن حمّاد الجوهريّ الفارابيّ المتوفّى سنة ٣٩٨ هج، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الرابعة ١٤٢٦ هج.
٢١. صراط الحقّ في المعارف الإسلاميّة والأصول الاعتقاديّة، لمحمد آصف المحسنيّ، منشورات ذوي القربى بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هج.
٢٢. العدة، للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسيّ رحمته.
٢٣. عوالي اللئالي، للشيخ المحقّق المتّبع محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائيّ، مطبعة سيد الشهداء، قم المقدّسة، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هج.
٢٤. الفصول الغرويّة، للشيخ محمد حسين الغرويّ الحائريّ رحمته، (نسخة حجرية).
٢٥. فوائد الأصول، من إفادات الميرزا النائينيّ رحمته، تأليف الشيخ الكاظمي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة التاسعة ١٤٢٩ هج.
٢٦. الفوائد المدنيّة والشواهد المكيّة، للمُحدّث المولى محمد أمين الأسترآبادي، المتوفّى ١٠٣٣ هج، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هج.
٢٧. القوانين المحكمة في الأصول، للمحقّق القميّ، دار المرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هج.



٢٨. الكافي، للكليني رحمته الله، طبعة دار الكتب الإسلامية.
٢٩. كفاية الأصول، للمحقق الخراساني رحمته الله، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ربيع الثاني ١٤١٧ هـ.
٣٠. كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٥ هـ.
٣١. اللّمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الشيرازي، المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.
٣٢. محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي رحمته الله، تأليف الشيخ الفيّاض، طبعة مؤسسة الخوئي الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠ هـ.
٣٣. المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٢ هـ.
٣٤. مختصر الأصول، للحاجبي.
٣٥. مستدرک الوسائل، للحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
٣٦. المصباح المنير، للشيخ الفيومي، مؤسسة الحديث للكتاب، لبنان.
٣٧. مطارح الأنظار، تقارير الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله، تأليف المحقق أبو القاسم الطهراني، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٣٢ هـ.



هج.

٣٨. معارج الأصول، للشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، المحقق الحلبي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هج.

٣٩. معالم الدين وملاذ المجتهدين، للشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الرابعة عشر ١٤٣٥ هج.

٤٠. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة ٣٩٥ هج، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٤٣٣ هج.

٤١. مغني اللبيب، لجمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هج.

٤٢. المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثالثة ١٤١٩ هج.

٤٣. المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة السابعة، ١٤١٧ هج.

٤٤. منهاج الصالحين، للسيد الخوئي رحمته الله، الطبعة التاسعة والعشرون، نشر مدينة العلم.

٤٥. المواقف، وشرحه للإيجي.

٤٦. ميزان الحكمة، لمحمد الريشهري، قم، دار الحديث، ١٣٧٥ ش.

٤٧. نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث العلامة المحقق الشيخ آغا ضياء

الدين العراقي، تأليف الشيخ محمد تقي البروجرديّ النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.

٤٨. نهاية الدراية في شرح الكفاية، للشيخ محمد حسين الأصفهاني، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ.

٤٩. هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، للمحقّق محمد تقي الأصفهاني، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الثالثة ١٤٣٥ هـ.

٥٠. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ الحرّ العاملي، دار إحياء التراث العربي/ لبنان، الطبعة الرابعة ١٣٩١ هـ.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الباب الرابع: المفاهيم	٩
المبحث الأول: معنى كلمة المفهوم	١٣
المبحث الثاني: النزاع في حجة المفهوم	١٧
المبحث الثالث: أقسام المفهوم	٢٣
١. مفهوم الشرط	٢٥
تحرير محل النزاع	٢٥
المناط في مفهوم الشرط	٣٣
إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء	٤٧
تنبيهان:	٥٩
التنبيه الأول: تداخل المسببات	٥٩
التنبيه الثاني: الأصل العملي في المسألتين	٦٣
٢. مفهوم الوصف	٦٧
الأقوال في المسألة والحق فيها	٧٣
٣. مفهوم الغاية	٨٣
٤. مفهوم الحصر	٩١
٥. مفهوم العدد	١٠١
٦. مفهوم اللقب	١٠٣

١٠٥

خاتمة في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

١٢٣

الباب الخامس: العام والخاص

١٢٥

تمهيد في معنى العام وأقسامه

١٢٩

أقسام العام

١٣٥

١. ألفاظ العموم

١٤٥

٢. المخصّص المتّصل والمنفصل

١٥٥

٣. هل استعمال العام في المخصّص مجاز؟

١٦٥

٤. حجة العام المخصّص في الباقي

١٧١

٥. هل يسري إجمال المخصّص إلى العام

١٧٥

أولاً: الشبهة المفهومية

١٨٣

ثانياً: الشبهة المصدقية

١٩٥

تنبيه: في المخصّص اللبّي

٢٠٩

٦. لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

٢١٥

٧. تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراداه

٢٢٣

٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة

٢٢٩

٩. تخصيص العام بالمفهوم

٢٣٥

١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

٢٤١

١١. الدوران بين التخصيص والنسخ



٢٦١

الباب السادس: المطلق والمقيّد

٢٦٣

المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد

٢٧٣

المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان

٢٧٧

المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل

٢٨١

المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟

٢٨٥

١. اعتبارات الماهية

٢٩٥

٢. اعتبار الماهية عند الحكم عليها

٣١١

٣. الأقوال في المسألة

٣٢٣

المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة

٣٣١

تنبيهان:

٣٣١

التنبيه الأوّل: القدر المتيقّن في مقام التخاطب

٣٤٥

التنبيه الثاني: الانصراف

٣٥١

المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتنافيان

٣٦٥

الباب السابع: المجل والمبيّن

٣٦٧

المسألة الأولى: معنى المجل والمبيّن

٣٧٥

المسألة الثانية: المواضع التي وقع الشكّ في إجمالها

٣٩٣

المقصد الثاني: الملازمات العقلية

٣٩٥

تمهيد:

١. أقسام الدليل العقليّ ٣٩٩

٢. لماذا سُمّيت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟ ٤٠٣

الباب الأول: المستقلّات العقلية ٤٠٩

تمهيد: ٤١١

المبحث الأول: التحسين والتقيح العقليّان ٤٢١

١. معنى الحُسن والقُبْح وتصوير النزاع فيها ٤٢٣

٢. واقعية الحُسن والقُبْح في معانيه، ورأي الأشاعرة ٤٢٩

٣. العقل العمليّ والنظريّ ٤٣٥

٤. أسباب حكم العقل العمليّ بالحُسن والقُبْح ٤٣٩

٥. معنى الحُسن والقُبْح الذاتيّين ٤٤٧

٦. أدلّة الطرفين ٤٥١

المبحث الثاني: إدراك العقل للحُسن والقُبْح ٤٦٥

المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع ٤٦٩

توضيح وتعقيب ٤٧٥

تتميم لا يخلو من فائدة ٤٨٣

المراجع ٤٩١

الفهرس ٤٩٧