

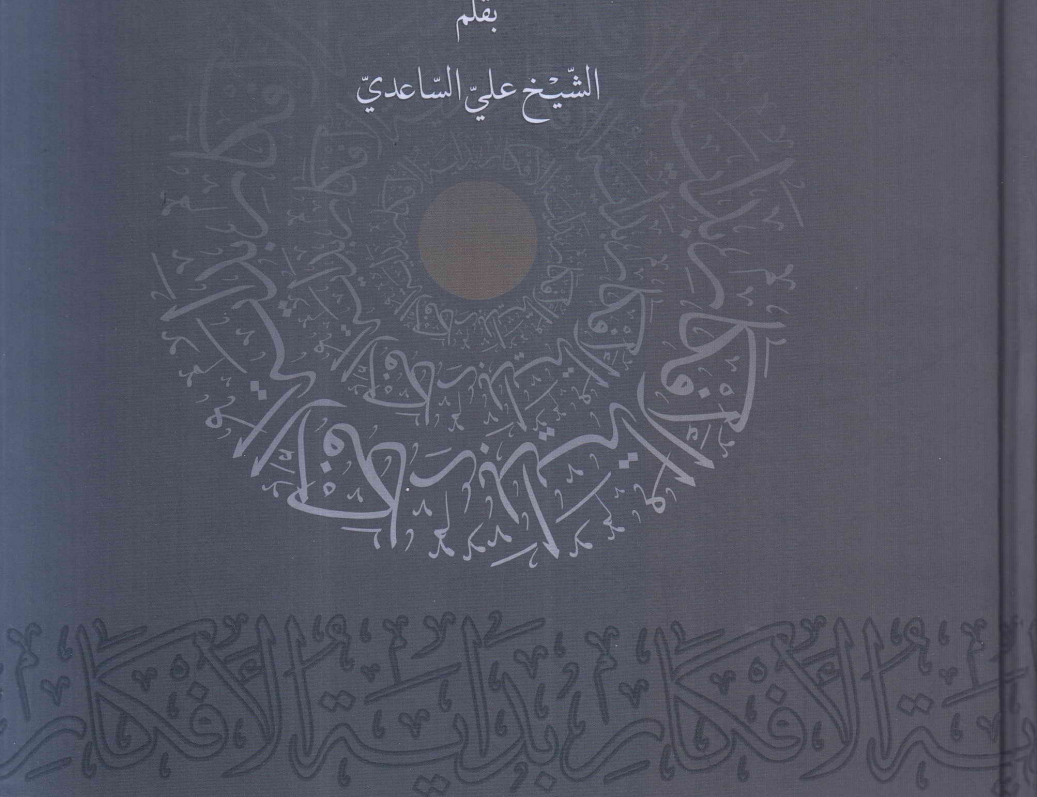
بَيِّنَاتُ الْفِكَارِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء الثالث

بقلم

الشيخ علي الساعدي





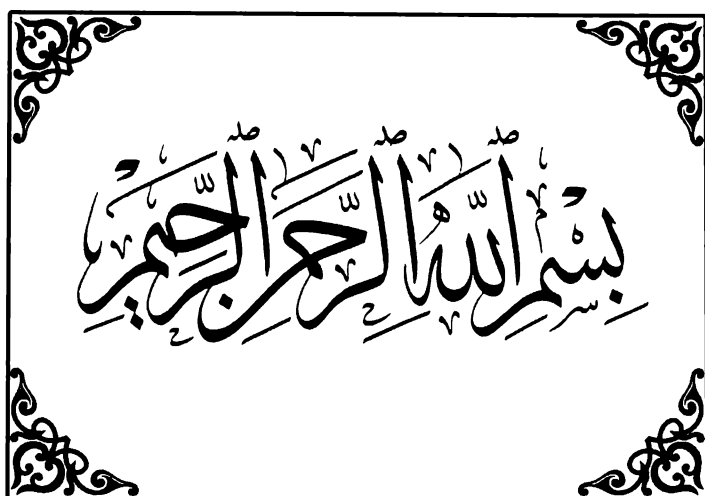
بَيِّنَاتُ الْإِفْكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

بَدَائِعُ الْفِكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء الثالث

بقلم

الشيخ علي الساعدي



الفصل الثاني

المخصّص متصل ومنفصل

ذكرنا في التمهيد المتقدّم أنّ العامّ يدلّ على شمول الحكم لجميع الأفراد التي تنطبق عليها طبيعة الموضوع الوارد في الكلام، وأنّ فرقه عن الخاصّ من ناحية عدم شمول الحكم لبعض الأفراد في الخاصّ، وتقدّم أنّ هذا قد يكون بنحو التخصّص فيكون خروجاً، وقد يكون بنحو التخصيص فيكون إخراجاً، فهو عبارة عن حصر الحكم المتعلّق بالعامّ في بعض مدلوله، ولا شكّ في أنّ هذا يتوقّف على وجود ما به الإخراج والتخصيص، وهو ما يُعبّر عنه بالمخصّص (بالكسر) أو القرينة.

ويقع الكلام في هذا الفصل في أربع جهات:

الجهة الأولى: ينقسم المخصّص إلى قسمين، باعتبار اقترانه بالعامّ وعدم اقترانه

به:

القسم الأول: متصل، وهو ما يقترن بالكلام المشتمل على العامّ، لفظاً كان أو غيره، بحيث لا يُعدّ مستقلاًّ عنه، ويكون الكلام حينئذٍ جملة واحدة غير منفصلة عمّا يتحدّد به المراد الجديّ للمتكلّم في الخصوص، ولولاه لكان الكلام ظاهراً في الشمول لكل الأفراد.

وقولنا: (لفظاً كان أو غيره) إشارة إلى أنّ للمخصّص المتصل (وهو ما يقترن

بالعام) نحوين:

أحدهما: لفظي، هو عبارة عن اللفظ الذي يقترن بالكلام، ويمنع من التمسك بظهوره الأولي في الاستغراق والشمول، كقول المولى: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم»، حيث تم إخراج فساق العلماء بمخصّص متصل بالكلام (وهو الاستثناء)، ليبقى الحكم بوجوب الإكرام مختصاً بالعدول منهم فقط، وهكذا لو اقترن به وصف أو غاية، والجامع بينها أنّ كلا منها لا يستقل بنفسه بل يحتاج إلى أن ينضم إلى الكلام المشتمل على العام.

الآخر: لبي أو غير لفظي، وهو ما يقترن بالكلام ممّا لا يكون لفظاً، كالسيرة العقلانية أو التشريعية والإجماع والشهرة والمناسبات العقلية والعرفية، واشترط صاحب الكفاية ^(١) أن يكون ممّا يصحّ اعتماد المتكلّم عليه، كما لو كان حكماً عقلياً ضرورياً مثلاً، لكي يكون بمنزلة القيد المتصل أو القرينة المتصلة^(١)، وسيأتي نقله عنه قريباً.

ومثاله ما لو قال المولى: «أكرم كلّ جبراني»، وكان من بينهم مَنْ هو تارك للصلاة مثلاً، وفُرض أنّ المخاطب يعلم (علم اليقين) أنّ مولاه لا يُحبّ إكرام تارك الصلاة ولو كان من جيرانه، فإنّ هذا العلم يصير بمنزلة القرينة المتصلة بالكلام، ويكون قوله المتقدم بمنزلة ما لو قال: «أكرم كلّ جبراني إلا تارك الصلاة منهم».

القسم الثاني: منفصل، وهو ما لا يقترن بالكلام المشتمل على العام ممّا يقع في كلام آخر أو في مقام آخر يُعدّ في عُرف أهل المحاوراة منفصلاً عن الكلام الأول، سواء كان لفظاً أم غيره، بحيث لو فُرض اتصاله بالكلام الأول لأوجب صرّفه عن

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٢.

ظهوره في العموم إلى إرادة الخصوص، فيكون المخصّص (بالكسر) مستقلاً بنفسه ومستغنياً عن الانضمام إلى غيره.

وهذا القسم بدوره يقع على نحوين أيضاً:

أحدهما: لفظي، وهو اللفظ الذي يستقل عن الكلام المشتمل على العام، ويشكّل جملةً بنفسه بحيث يُعدّ في عُرف أهل المحاورة كلاماً ثانياً مستقلاً عن الكلام الأول، كأن يقول: «أكرم العلماء»، وبعد انتهائه منه عُرفاً يقول: «لا تُكرم الفساق منهم»، فإنّ هذا المخصّص لا يحتاج إلى أن ينضمّ إلى الكلام الأول، ويصلح لأن يصدر من المتكلّم ابتداءً.

الأخر: لبي، وهو ما يستقل عن الكلام ممّا لا يكون لفظاً بأن يكون إجماعاً أو سيرة أو غيرهما، ولا يكون بتلك المثابة من الوضوح لدى المخاطب، بحيث يصحّ أن يتكلّ عليه المتكلّم ويستغني عن ذكره، أو يكون متأخراً عن الكلام، كقول المولى لعبده: «أكرم كلّ جيرياني» فإنّه ظاهر في وجوب إكرام الجميع، سواء كانوا من أصدقائه أم أعدائه، فلو علّم العبد بعد ذلك أن مولاّه لا يرضى بإكرام أعدائه وإن كانوا جيراناً له، كان هذا قرينة لبيّة منفصلة كاشفةً عن تخصيص الحكم بالجيران غير الأعداء للمولى.

ولو فرض أنّ هذا كان أمراً معلوماً وواضحاً عند العبد من قبل أن يأمره مولاّه بالإكرام، كان المورد من باب قيام قرينة لبيّة متصلة لأنّ علمه المسبق يصير بمثابة القرينة التي يحتفّ بها الكلام ولا تستقلّ عنه، ومن ثمّ تمنع عن أصل انعقاد الظهور للكلام في الشمول لجميع الجيران.

ومما تقدّم يتضح أنّ المخصّص اللَّبِّي هو ما يؤدّي إلى تحديد المراد الجدي للمتكلّم من دون أن يكون لفظاً كالإجماع والسّيرة وفعل المعصوم عليه السلام والمناسبات العُرفية وغيرها، ولهذا عبّر عنه الشيخ الأعظم رحمته بأنّه: «ما لم يؤخّذ عنواناً في موضوع الحكم» في مقابل المخصّص اللفظي الذي هو: «ما فُرِضَ له عنوان»^(١).

ولا يختلف عن المخصّص اللفظي من ناحية الانقسام إلى متصل ومنفصل، لكنّ باعتبار آخر يُستحصل من الكفاية، وهو وضوح اقتراحه بالكلام واستغناؤه عن النّظر وبذل مؤونة من المخاطب (فيكون بمنزلة المخصّص المتصل) أو بُعْده عن الكلام واحتياجه إلى نّظر ومؤونة (فيكون بمنزلة المخصّص المنفصل).

الجهة الثانية: يشترك كلّ من المخصّص المتصل والمخصّص المنفصل في صرّف ظهور العامّ (في الجملة) عن الشّمول لجميع الأفراد، وفي إخراج بعض أفراد الطبيعة عن شمول الحكم لها.

ولكنّهما يفترقان من جهة أنّ المخصّص المتصل مطلقاً (لفظياً كان أو لبياً) يمنع من انعقاد ظهور العامّ من البداية في الشّمول، ويجعله ظهوراً بدوياً لا حقيقياً، فقيد (الفسق) في قوله: «أكرم العلماء إلا الفسّاق» يمنع من انعقاد الظّهور للكلام من البداية في شمول وجوب الإكرام لجميع العلماء حتى الفسّاق منهم، بخلاف ما لو قال أولاً: «أكرم العلماء»، وبعد الفراغ منه عرفاً قال: «لا تُكرّم الفسّاق منهم» فإنّ الكلام الأول يبقى ظاهراً (ولو ظهوراً غير حقيقي) في شمول الحكم لجميع العلماء حتى الفسّاق.

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٣٥، ١٤٣.

وهذا الكلام يبتني على أمرين:

أولهما: أنّ القرينة المنفصلة لا تهدم أصل الظهور وفقاً لصاحب الكفاية ^{تتخلّ} وخلافاً للشيخ الأعظم ^{تتخلّ}، كما سيأتي في باب (المطلق والمقيّد) ^(١).

ثانيهما: التسليم بوجود دلالة تصديقية أولى (أي تفهيمية)، وعندئذٍ يقال إنّ المخصّص المتصل يتوجّه إلى الدلالة التصديقية الأولى (التفهيمية) ويمنع من انعقادها أصلاً، فلا يكون المتكلّم في مقام تفهيم الشمول أصلاً.

وهذا بخلاف المخصّص المنفصل فإنّه لمكان انفصاله عن الكلام عُرفاً يتوجّه إلى الدلالة التصديقية الثانية (الجديّة) ويصادمها ويمنع من انعقادها، من دون أن يزاحم الدلالة التصديقية الأولى، ولهذا فهو لا يمنع من انعقاد الظهور للعامّ في الشمول من البداية، وثبت له الحجّة آنذاك، فيكون منجزاً للعموم في حقّه لو تركه وانكشفت صحّته في ما بعد، كما يكون معذراً للمكلّف لو عمّل به وانكشف خطؤه لاحقاً، ولكن بعد ورود المخصّص المنفصل تُرفع اليد عن الظهور في العموم، وينكشف عدم إرادة المتكلّم له جيّداً.

ولكنّ هذا لا ينسجم مع مبناه ^{والتعليل} الذي لا يعترف بوجود دلالة تصديقية أولى (تفهيمية)، ويحصر الدلالة التصديقية في الثانية (الجديّة)، كما مرّ في المبحث الثامن من المقدّمة ^(٢)، وسيصرّح به في المبحث الثالث من باب (حجّة الطّواهر) ^(٣).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ١٤٨.

(٣) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٣٨.

وبناءً على هذا، ينبغي صياغة المَطْلَب بنحوٍ آخر، فيقال إنّ الكلام ينعقد له ظهور تصديقي في إرادة الشّمول والعموم، ولكنّ بعد مجيء المخصّص المنفصل تُلغى هذه الدّلالة التصديقية وينكشف أنّ الشّمول لم يكنّ مراداً جيّداً للمتكلّم، فلو قال: «أكرم العلماء» ولم يُضفْ إليه شيئاً حتى انتهى الكلام عُرفاً، انعقد لكلامه ظهور تصديقي حقيقي في شمول الحكم لجميع العلماء حتى الفسّاق، فإذا قال بعد ذلك: «لا تكرم الفسّاق منهم» كُشِفَ هذا المخصّص عن أنّ المراد الجِدِّي له من البداية هو إكرام خصوص العلماء العدول.

والتقييد بقولنا: (من البداية) للاحتراز عن النّسخ، فإنّه يكشف عن أنّ قَصَرَ الحكم على بعض الأفراد هو المراد الجِدِّي للمولى من الآن، كما سيأتي بيانه في أواخر هذا الباب.

وينبغي الالتفات إلى أنّ ما ذكره المصنّف رحمته الله بقوله: «وإنّ لحقته القرينة... الظّهور الثّاني» ينسجم ظاهراً مع ما سيأتي نقله عن الشيخ الأعظم رحمته الله في باب (المطلق والمقيّد) من أنّ مجيء القرينة المنفصلة يهدم أصل الظّهور للكلام، لا أنّه يُسقط الظّهور عن الحجّية فحسب، كما يرى صاحب الكفاية رحمته الله، ولكنّ الظّاهر ممّا سيذكره رحمته الله هناك - بقوله: «ولكنّه يسقط عن الحجّية لقيام القرينة المقدّمة عليه» - أنّه يوافق صاحب الكفاية رحمته الله.

ويمكن توجيه ما ذكره هنا بأنّ مقصوده أنّ الكلام بعد مجيء القرينة المنفصلة لا يبقى له ظهور جدّي في الشّمول والاستيعاب بحيث يكون حجّة على الطرفين (المتكلّم والمخاطب)، بل يصير ظاهراً كذلك في الخصوص، فليُتدبّر جيّداً، وقد

وقع مثله بل أشدّ منه في كلمات السيد الخوئي رحمته بحسب تقارير بحثه الأصولي المعروفة.

الجهة الثالثة: يمكن أن يُستفاد من كلماتهم مناطان لتحديد كون المخصّص متصلاً أو منفصلاً:

المناط الأول: كون المخصّص جزءاً من الجملة المشتملة على العامّ وعدم كونه كذلك، فإن كان المخصّص جزءاً منها بحيث يُعدّ الكلام المشتمل على العامّ والمخصّص جملةً واحدةً كان المخصّص متصلاً، أو قُل: استقلال المخصّص عن الجملة المشتملة على العامّ وعدم استقلاله عنها^(١).

وهذا واضح في الوصف مثل: «أكرم العلماء العدول»، والاستثناء مثل: «أكرم العلماء إلا الفسّاق»، وسائر مصاديق المخصّص المتصل التي يذكرها الأصوليون، وهي الشرط والغاية وبدل بعض من كلّ^(٢)، بخلاف ما يكون (في نفسه) جملة مستقلة مثل: «لا تُكرم الفسّاق منهم»، فإنه يندرج تحت المخصّص المنفصل لعدم كونه جزءاً من الجملة الأولى، أعني: «أكرم العلماء»، بل هو جملة مستقلة مستوفية للمسند والمسند إليه مع المفعول.

ويمكن القول إنّ هذا المناط ينسجم ظاهراً مع حصر المخصّص المتصل في الأمور الخمسة المتقدّمة، كما جاء في كلام المحقق القميّ وصاحب الحاشية رحمته

(١) يلاحظ: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٤ ص ٣٧.

(٢) يلاحظ: زبدة الأصول ص ١٢٧، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٧، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٢٥٥، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٥٥.

المشار إليه آنفاً.

المناط الثاني: الانتهاء من الكلام والانقطاع منه عُرفاً وعدمه كذلك، فكلُّ ما يذكر قبل الانتهاء من الكلام بحيث يصدق على الكلام حينئذٍ أنه متصل عُرفاً فهو مخصَّص متصل، حتى لو كان جملة مستقلة مثل: «لا تُكرِّمِ الفسَّاقَ»، وكلُّ ما يُذكر بعد انقطاع الكلام بحسب عُرف أهل المحاورة بحيث يُعدَّ عندهم ملحقاتاً بذلك الكلام ووارداً عليه فهو مخصَّص متصل، وحينئذٍ فهو يكون جملة مثل «لا تُكرِّمِ الفسَّاقَ»؛ وليس وصفاً أو استثناءً مثلاً، كما لا يخفى.

وهذا المنطوق هو الظاهر من كلام المصنِّف رحمته الله في المقام، وسيأتي ما يعضده منه في أواخر الفصل السابع من هذا الباب^(١)، وكذا في المبحث الثالث من باب (حجِّية الطَّواهر) بقوله رحمته الله: «فإنَّ لكلِّ متكلمٍ...»^(٢).

وتظهر الثمرة بين القولين في المخصَّص الذي يكون جملة مستقلة وقد ذكر مع الكلام المشتمل على العام بنحو يصدق أنَّ المتكلم قد ذكره قبل انقطاع الكلام، كما لو قال: «أكرم العلماء، ولا تكرمِ الفسَّاق منهم» من دون فصل، فليلاحظ.

الجهة الرابعة: سيأتي في الأمر الأول الرئيس من باب التعادل والتراجع^(٣) أنَّ من موارد الجَمْع الدَّلالي العُرفي تقدِيم الخاص المنفصل على العام، الذي هو عبارة أخرى عن التصرّف في مدلول العام وحمله على إرادة الخاص منه، ممَّا يكشف عن

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٣) المصدر السابق ج ٨ ص ٢٨١ - ٢٨١.

عدم وجود تنافٍ بين الاثنين إلا بدوًّا، وليس هذا محلاً للكلام وإنّما وقع الكلام في منشأ لزوم تقديم الخاصّ، وفي المقام قولان معروفان:

القول الأول: أنّ منشأ تقديم الخاصّ على العامّ هو كونه أقوى ظهوراً من العامّ، فيجري قانون (تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر)، وهو من صغريات كبرى الجُمع العُرفي، وهذا ما يتبنّاه الشيخ الأعظم تذّ^(١)، ويظهر ممّا ذكره صاحب الكفاية تذّ في مبحث حجّة العامّ في الباقي^(٢)، وبالع في تقويته المحقق العراقي تذّ في تعليقه على الفوائد^(٣)، وربّما يمكن استفادته من بعض عبائر المحقق القميّ تذّ في بداية مبحث التعارض^(٤).

ومقتضى هذا القول أنّ العامّ لو كان أظهر من الخاصّ وجب تقديم العامّ، كما لو فرضنا أنّ معنى العامّ كان في غاية الوضوح والاشتهار، أو فرضنا أنّ الخاصّ كان موهوناً بأمر خارجي كإعراض المشهور عنه^(٥).

ولكن ذكر المحقق النائيني تذّ أنّ الشيخ الأعظم تذّ قد جرى دأبه على تقديم الخاصّ على العامّ مطلقاً، وإن لم يكن أظهر من العامّ، وأنّ ما ذكره (أي الشيخ) في أصوله لم يلتزم به في شيء من المسائل الفقهية^(٦).

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٢٦، مطارح الأنظار ج ٤ ص ٥٥٥.

(٢) كفاية الأصول ص ٢١٨، ٢٢٠.

(٣) فرائد الأصول ج ٥ ص ٧٢٠.

(٤) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٥٨٣-٥٨٦.

(٥) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٦ ص ٤٢٦. □

(٦) فرائد الأصول ج ٤ ص ٧٢١. □

القول الثاني: أن الخاصَّ يُقدَّم على العام لكونه خاصاً، سواء أكان أظهرَ من العام وأقوى دلالةً منه أم كان العام هو الأقوى، وذلك لأنَّ الخاصَّ يُعدّ في نظر العُرف بمنزلة القرينة على المراد الجدي من العام.

ولهذا لا يرى العُرف تعارضاً بين العام والخاص، بعد اعتبارهم القرينة بمثابة المفسّر للمراد من ذي القرينة، فيندرج المورد في كبرى تقديم المفسّر (بالكسر) على المفسّر (بالفتح)، ولا يلتفتون إلى لزوم كون الخاصَّ أقوى دلالة من العام، بل نراهم يقدّمون الخاصَّ حتى لو كان العام أقوى دلالةً، كما في «أكرم كلَّ عالمٍ»، و«لا تُكرم العالمَ الفاسقَ»، حيث يُقدَّم الخاصُّ مع أنَّ دلالته بالإطلاق، ودلالة العام بالوضع، والمعروف عندهم أنَّ الدلالة الوضعية أقوى من الدلالة الإطلاعية، واللازم صنعياً - بناءً على القول الأول - تقديم العام على الخاص، لفرض أنَّه أقوى ظهوراً من الخاص^(١).

وهذا القول هو الذي يظهر من كلام صاحب الكفاية تَدُلُّ في أوائل باب التعارض^(٢)، وهو مختار مدرسة المحقق النائيني تَدُلُّ، كما صرَّح به في كلمات المحقق نفسه والسيد الخوئي رَحِمَهُمَا^(٣).

(١) وقد ذكروا نظيره في: «(رأيتُ أسداً يرمي)» فإنَّ دلالة (أسد) على معناه - لكونها بالوضع - أقوى من دلالة (يرمي) - لكونها بالإطلاق -، مع وضوح تقديم (يرمي) والبناء على أنَّ المراد هو الرجل الشجاع؛ فإنَّ القرينة تُقدَّم مع غَضِّ النَّظَر عن درجة دلالتها مقارنةً مع ذي القرينة.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٣٩، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٩ ص ٤٤٩.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٢٠، أجود التقريرات ج ٤ ص ٢٨٥، مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٢٥، دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٦٥.

وهذا أيضاً هو مختار المصنّف رحمته الله بحسب ما يُستفاد من مجموع كلماته، وبه صرّح في الفصل الآتي مباشرة، وفي باب التعادل والتراجيح^(١)، وسيأتي منه رحمته الله في أواخر باب المطلق والمقيّد ما يشهد لهذا^(٢)، وإن كان في كلامه في المقام نحو تنافٍ بحسب الظاهر، فليلاحظ.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٢٨١-٢٨٢ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ٣٤١-٣٤٢ .

٢ - المخصّص المتصل والمنفصل

إنّ تخصيص^(١) العامّ على نحوين^(٢):

١ - أن يقترنَ به مخصّصه في نفس الكلام الواحد^(٣) الملقى من المتكلّم كقولنا: «أشهد أن لا إله إلا الله»^(٤)، ويُسمّى (المخصّص المتصل)، فيكون قرينةً على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم، وتُلحق به - بل هي منه - القرينةُ الحالّيةُ المكتنِفُ بها الكلام^(٥) الدالّةُ على إرادة الخصوص، على وجه^(٦) يصحّ تعويلُ المتكلّم عليها في مراده^(٧).

(١) وهو قَصْرُ الحكم المتعلّق بالعامّ على بعض مدلوله وإخراج بعض أفراد العامّ عن شمول حكمه لها.

(٢) باعتبار اقتران المخصّص مع العامّ في نفس الكلام وعدمه.

(٣) في نظر العُرف وأهل المحاورة، بحيث لا يصدق عندهم انتهاء الكلام.

(٤) فالعامّ فيه هو النكرة الواقعة في سياق النفي - أي (إله) -، والمخصّص هو الاستثناء المستفاد بـ(إلا)، وهو من أجلّ مصاديق المخصّص المتصل.

(٥) المعبرُ عنها بـ(القرينة اللَّبّية) أو (المخصّص اللَّبّي).

(٦) إشارةٌ إلى ضابط الكفاية لكون القرينة الحالّية (أي اللَّبّية) مخصّصاً متصلاً.

(٧) كعلم العبد بكراهة مولاه لإكرام تارك الصّلاة ولو كان من جيرانه في مثال: «أكرم كلّ جيرانى».

٢- ألا يقترن به مخصّصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل^(١) قبله أو بعده^(٢)، ويُسمّى (المخصّص المنفصل)، فيكون أيضاً قرينةً على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالأول^(٣).

فإذا، لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم^(٤)، وإنّما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور^(٥) إلا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور^(٦) العام في عموم، غير أنّ الخاص ظهوره أقوى، فيُقدّم عليه^(٧) من باب تقديم (الأظهر على الظاهر) أو (النص على الظاهر)^(٨).

(١) عنه عرفاً، وهو المناط الثاني في الاتصال والانفصال، وهو الظاهر من كلام المصنّف رحمته الله الآتي قريباً.

(٢) فالمخصّص المنفصل قد يتقدّم على العام، وإن كان الأكثر تأخّره عنه.

(٣) أي: كالمخصّص المتصل، وهذا بيان لقوله (أيضاً).

(٤) الجدّي، وهو عدم شمول حكم العام لجميع أفراد.

(٥) أي من البداية، فيكون الظهور الأولي له في الخصوص.

(٦) ابتدائي في العموم، ولكنّه لا يبقى ظهوراً حقيقياً بعد مجيء المخصّص، ويكون عند المشهور من قبيل الظهور الاستعمالي.

(٧) أي: فيُقدّم الخاص المنفصل على العام.

(٨) هذا ظاهر في موافقة الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله، ولكنّه رحمته الله سيذكر

بعد سطور ما هو ظاهر في موافقته للمحقق النائيني رحمته الله، فليُلتفت.

والسرُّ في ذلك^(١): أن الكلام مطلقاً - العام وغيره^(٢) - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عُرفاً^(٣)، على وجه لا يبقى بحسب العُرف مجالاً لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينةً تصرِّفه عن ظهوره الابتدائي الأولي، وإلا فالكلام مادام متصلاً عُرفاً فإنَّ ظهوره مراعى^(٤)، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقرَّ ظهوره الأول، وانعقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الأول^(٥) إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد حيثنَّ على الظهور الثاني^(٦).

ولذا لو كانت القرينة مُجْمَلَةً^(٧) أو إن وُجد في الكلام ما يُحتمل^(٨) أن يكون قرينة

(١) أي: في لزوم تقديم الخاص على العام.

(٢) كالمطلق، فيأتي مثله في تقديم المقيد عليه.

(٣) لأن موضوع الحجية هو الظهور النهائي للكلام فلا يصح التمسك بما ينقذ من الكلام بدواً قبل انتهاء المتكلم منه، وهذا هو المناط الثاني.

(٤) أي منوطٌ بعدم مجيء المخصَّص لا أن يؤخذ بالعموم بمجرد ذكر العام.

(٥) في الشمول لجميع الأفراد.

(٦) في الخصوص وخروج بعض الأفراد عن شمول حكم العام لها.

(٧) كما لو تردد مفاد (الفاسق) بين مرتكب الكبيرة بالخصوص، ومرتكب الذنب مطلقاً، وكان زيد الفقير - مثلاً - فاعلاً للصغيرة.

(٨) من غير أن يُعدَّ قرينةً بالفعل، مثل كون الأمر وارداً في مورد توهم الخطر، وتعقب الاستثناء لجُمْل متعدّدة وغيرهما.

أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول، ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مُجْمَلًا^(١).

هذا من ناحية كَلْيَة في كلّ كلام، ومقامنا^(٢) من هذا الباب، لأنّ المخصّص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة^(٣)، فالعالم له ظهور ابتدائي (أو بدوي) في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لم يلحقه ما يُخصّصه استقرّ ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم^(٤)، وإن لحقته قرينة التخصيص^(٥) قبل الانقطاع تبدّل ظهوره الأول، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصّص المتصل^(٦).

(١) فالذي يمنع من انعقاد الظهور للكلام لا ينحصر في اشتغال الكلام على القرينة بالفعل، بل يشمل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة أيضاً، وهذا يبتني على كون (أصالة العموم) حجة من باب الظهور لا من باب التبعّد، كما مرّ في المبحث الثاني عشر من مقدّمة هذا المقصد.

(٢) يعني: (باب العام والخاص).

(٣) هذا واضح في موافقة المحقق النائيني تنكّر في وجه تقديم الخاص.

(٤) وأصبح حجة في جميع أفرادها ما لم يلحقه المخصّص، وسيأتي في باب (حجّة الظواهر) من المقصد الثالث الوجه في تعبيره عن الظهور بـ (الابتدائي).

(٥) الواضحة في مدلولها والخالية عن أي إجمال.

(٦) فهذا هو المنسجم مع طريقة أهل المحاورة، والمتكلّم العارف بأساليبهم لا يخرج عنها في كلامه، فمتى لم يتعلّق غرضه بالعموم أتى بالمخصّص.

إذاً، فالعَامَّ (المخصَّص^(١)) بالمتصل) لا يستقرّ ولا ينعقد له ظهور^(٢) في العموم، بخلاف المخصَّص بالمنفصل، لأنّ الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص^(٣)، فيستقرّ ظهوره الابتدائي في العموم، غير أنّه إذا ورد المخصَّص المنفصل يزاحم ظهور العام^(٤)، فيقدّم عليه من باب أنّه قرينة^(٥) عليه كاشفة عن المراد الجدّي^(٦).

(١) بالفتح على صيغة اسم المفعول، وهكذا في ما سيعقبه بعد قليل.

(٢) حتى بنحو الظهور الابتدائي، لأنّ الخاصّ مقترن بالعامّ قبل انتهاء الكلام عرفاً، فلا ظهور له إلا في ما عدا الخاصّ.

(٣) وهذا يكشف عن عدم إرادة المتكلّم لإخراج بعض الأفراد عن شمول حكم العامّ لها، فيكون الكلام عندئذٍ حجة في العموم.

(٤) مزاحمة بدويّة غير مستقرة، لكون المورد من صغريات الجُمع العُرفي، أي المقبول عند العُرف.

(٥) وهذا أيضاً ينسجم مع رأي مدرسة المحقق النائيني تَدُلُّ في وجه تقديم الخاصّ على العامّ، وهو مختار المصنّف رحمته الله بحسب ما يُستفاد من مجموع كلماته.

(٦) وعندئذٍ لا يُلْتَفَت إلى درجة ظهور القرينة وذوي القرينة، كما مرّ بيانه في مثال ((رأيت أسداً يرمي))، فيقدّم الخاصّ حتى لو كان ظهور العامّ أقوى منه.

الفصل الثالث

استعمال العام في المخصّص

اختلف الأصوليون في أنّ استعمال العام في المخصّص (بافتح) حقيقي أو مجازي^(١)، بناءً على كون اللفظ حقيقة في العموم والاستغراق لجميع الأفراد، كما هو المناسب لظاهر كلماتهم، وفي المقام عدة أقوال.

وينبغي أولاً الالتفات إلى أنّ المراد من (المجاز) هاهنا هو المجاز في الكلمة، بمعنى استعمالها في غير المعنى الذي وضعت له، ولا يخفى أنّ العام إذا استعمل في الخاصّ كاستعمال لفظ (أسد) في (الرجل الشجاع) فكونه بعد التخصيص مجازاً في الباقي ليس محلاً للنزاع بين الأعلام. وإنّما الخلاف في تحقيق حال استعمال العام في الباقي من حيث الحقيقة والمجاز لمجرّد طروء التخصيص عليه.

وربّما يترأى هذا البحث للناظر لأول وهلة بحثاً بلاغياً مرتبطاً بتحديد كون الاستعمال المذكور حقيقياً أو مجازياً، فيقال عندئذٍ إنّ الأصولي لا شغل له بتحقيق حال استعمال العام في الباقي بعد التخصيص وأنّه حقيقي أو مجازي.

وقد يُعزّد هذا الفهم بعدول الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما وغيرهما عن التعبير بالحقيقة والمجاز في المقام - خلافاً لصاحبي القوانين والفصول رحمتهما^(٢)

(١) وهذا يتناسب مع الطرح القديم، كما هو واضح.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٤٧، الفصول الغروية ص ١٩٦.

- إلى التعبير بالحجّة وعدمها^(١)، وسيأتي الحديث عنه في الفصل الرابع.

ولكنّ يمكن القول بترتب ثمرة أصولية عليه، وهي تمكّن القائل بالمجازية من التوقّف في حجّة العام في الباقي بعد التخصيص، بل ادّعى بعضهم وجود ملازمة بين القول بالمجازية هنا والقول بعدم حجّة العام في الباقي في الفصل الآتي، وإن لم تكن دعوى الملازمة في محلّها؛ لما سيظهر في الفصل الآتي، ويصرّح به المصنّف رحمته الله في نهايته.

فيكون ذكر هذا الفصل بمثابة التمهيد لما يبنى عليه هناك، بالنظر إلى اعتماد أصحاب بعض الأقوال على مسألة الحقيقة والمجاز، كما سيتضح قريباً، ومع الغض عن هذا الكلام فإنّ أكثر القائلين بالمجازية هنا لم يقولوا بحجّة العام هناك.

وباتضح هذا، فإنّ الأقوال في المسألة كثيرة^(٢)، ذكر المصنّف رحمته الله أربعة منها: القول الأول: أنّ استعمال العام في الباقي مجازٌ مطلقاً، أي سواء كان المخصّص متصلاً أو منفصلاً، وهذا هو مختار جمع من محققي الفريقين، منهم صاحب المعالم تذكّر الذي نسبته إلى الشيخ الطوسي والمحقق رحمته الله^(٣)، بل نسبته المحقق القميّ تذكّر إلى الأكثرين واستقر به^(٤).

ووجهه صاحب الحاشية تذكّر بأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعة لإفادة الشمول والاستيعاب لجميع الأفراد، فلا ينبغي الرّيب في كون استعمالها في الخاصّ

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٣١، كفاية الأصول ص ٢١٨.

(٢) أوصلها صاحب الحاشية تذكّر إلى ثمانية، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٢٦٧ وما بعدها.

(٣) معالم الدّين ص ٣٥٠.

(٤) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٤٩.

مجازياً؛ لتحقق ضابط المجاز، وهو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له^(١).

ومن هنا تظهر أهمية ما مرّ في الفصل الأول من تحقيق حال أدوات العموم من ناحية أنّ منشأ دلالتها على الشمول هو الوضع أو مقدّمات الحكمة أو العقل، لأنّ الأداة إذا كانت تفيد العموم بالإطلاق ومقدّمات الحكمة لم يكن ثمّ مجال للحديث عن كون استعمالها في الخصوص مجازياً أو حقيقياً أصلاً؛ لما سيأتي في باب (المطلق والمقيّد) من أنّ تقييد الإطلاق لا يستلزم المجازية في المطلق، وإن كان على خلاف الظاهر، لأنّ أيّاً من الإطلاق والتقييد ليس داخلياً في المعنى الموضوع له اللفظ، كما سيأتي في بداية المسألة الرابعة من باب (المطلق والمقيّد)^(٢).

ويمكن التماس وجه آخر للبناء على المجازية، وهو ما يختاره بعض الأصوليين المتأخّرين^(٣) من كون المجازية تصرّفاً في المراد الجدّي للفظ، لا في المراد الاستعمالي منه كما هو المعروف عند الأصوليين وأهل البيان، وعندئذ يتضح كون العام مجازاً في الباقي للقطع بعدم إرادة العموم منه بنحو الإرادة الجدّية بعد دخول المخصّص: أمّا في التخصيص بالمتصل فواضح، لأنّ العموم ليس مراداً تفهيمياً للمتكلّم أصلاً حتى يتوهم كونه مراداً جدّياً له.

وأما في التخصيص بالمنفصل فلا لأنّ الشمول وإن تعلّقت به الإرادة التفهيمية وانعقد للعام ظهورٌ فيه إلا أنّ مجيء الخاص بعد ذلك يكشف عن عدم التطابق بين

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٢٦٩.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٣) كالشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني تذكّر صاحب (وقاية الأذهان).

المراد الجدّي للمتكلم ومراده التفهيمي وعدم كون الشمول مراداً جدّياً له، وحينئذ يتحقّق ضابط المجاز وفق هذا الرأي (المخالف للمشهور)، لأنّ المراد الجدّي من العام هو الخصوص لا العموم، فليتأمل.

القول الثاني: أنّ الاستعمال حقيقي مطلقاً، وهذا ما يبني عليه كثير من متأخري الأصوليين من الفريقين، منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما (١)، واختاره المصنّف رحمته، وتمسك رحمته له بوجه قريب ممّا ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته (٢)، ومحصله أنّ التخصيص لا يستلزم كون العام مجازاً في الباقي مطلقاً:

أمّا في المخصّص المتصل فلأنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له (أي التعدي في استعمال اللفظ)، وهذا غير حاصل في المقام، لا في مدخول الأداة لأنّه لم يُستعمل إلا في الطبيعة المهملة المجردة عن الإطلاق والتقييد، التي لم يلحظ فيها شيء أصلاً.

ولا في نفس أداة العموم لأنّها مستعملة في ما وضعت له، وهو استيعاب جميع ما يصلح مدخولها لأنّ ينطبق عليه، سواء كان مدخولها واسعاً كثير الأفراد كما في «أكرم كلّ عالم» أم ضيقاً كما في «أكرم كلّ عالم عادل».

والشاهد على هذا هو عدم جواز رفع (كلّ) ووضع (بعض) مكانها بأنّ يقال: «أكرم بعض العلماء إلا الفسّاق» بدل: «أكرم كلّ العلماء إلا الفسّاق»، ولو كانت (كلّ) مستعملة في الخصوص مجازاً لصحّ هذا بوضوح، كما يجوز في قولك: «رأيت

(١) كفاية الأصول ص ٢١٨، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥١٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٩٩.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥١٨-٥١٩، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٠٣-٣٠٤.

أسداً يرمي» أن تقول: «رأيت رجلاً شجاعاً يرمي»، وإلا لم يكن اللفظ مستعملاً في المعنى المجازي أصلاً بل كان من باب الغلط في الاستعمال.

إن قلت: الأداة وإن كانت مستعملة في ما وضعت له، إلا أن مدخولها لم يُستعمل في ما وضع له، كما في المثال المتقدم فإن المراد من المدخول هو خصوص الفساق من العلماء لا جميع العلماء، فثبت المجازية في مدخولها.

قلت: استفادة الخصوص من المدخول، وكون المراد النهائي منه هو بعض أفراد لا جميعهم ليست راجعة إلى نفس المدخول، كي تثبت المجازية، بل هي ناتجة عن تعدّد الدالّ والمدلول، حيث يُستفاد معنى الفسق من لفظ (الفساق)، ويبقى مدلول (العالم) على حاله، وبانضمام القيد إلى المدخول ينشأ معنى جديد هو (العالم الفاسق) مع احتفاظ كلّ من اللفظين بمعناه الموضوع له.

وحينئذٍ ينسب باب المجازية في المدخول أيضاً، كما هو كذلك في الأداة، لأنّها لم تُستعمل إلا في استيعاب جميع ما يُستفاد من مدخولها، وشمول الحكم لجميع أفراد مدخولها، ولما كان المراد من المدخول حصّة خاصّة - وهي العلماء العدول أو غير الفساق - كان مفاد الأداة حينئذٍ هو شمول الحكم لجميع العلماء غير الفاسقين.

وأما في المخصّص المنفصل فالمستفاد من كلام المصنّف رحمته الله تصويران لانتفاء المجازية:

التصوير الأول: ما ذكره أولاً، ولا يختلف عمّا مرّ في مورد المخصّص المتصل من انتفاء المجازية في أداة العموم (لاستعمالها في استيعاب جميع أفراد مدخولها)، وكذا في مدخولها (لاستعماله في الطبيعة المهملة المعرّة عن الإطلاق والتقييد)،

فتكون استفادة الخصوص من الكلام حينئذٍ من باب (تعدد الدالّ والمدلول)؛ لما مرّ في الفصل السابق من أنّ المخصّص المنفصل - كقولنا «لا تكرم الفساق من العلماء» - يكون في نظر العُرف وأهل المحاورة قرينة مفسّرة للمراد الجديّ من العام - في قولنا: «أكرم العلماء» مثلاً - ومن ثمّ يفيد تقيّد المدخول وتضييق دائرته بإخراج بعض أفرادهِ (أعني العلماء الفساق) عن شمول الحكم لها، ومن المعلوم أنّ التقييد لا يوجب مجازيةً على رأي السيد سلطان العلماء تثنّى في المطلق^(١).

التصوير الثاني: ما جاء في كلامه عليه السلام ثانياً، واعتمده صاحب الكفاية تثنّى، وهو يبتني على توجه المخصّص المنفصل إلى العموم نفسه - لا إلى مدخول أداة العموم -، بحيث يتنفي العموم بعد مجيء المخصّص، ومحصّله أنّ مجيء المخصّص يكشف عن عدم كون العموم مراداً جديّاً للمتكلم بل مراداً استعمالياً له.

فالعام في قولنا: «أكرم العلماء» مستعملٌ في الاستغراق وشمول الحكم لجميع الأفراد حتى الفساق، ولا مصادمةً بينه وبين المخصّص المنفصل وهو: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنّه إنّما يصادم دلالة العام على كون العموم مراداً جديّاً للمتكلم، ومرّ في المبحث الثامن من المقدمة أنّ هذه الدلالة راجعة إلى بناء العقلاء، ولا ربط لها بالوضع أصلاً^(٢)، فينحصر تأثير المخصّص حينئذٍ في الكشف عن عدم التطابق بين المراد الجديّ والمراد الاستعمالي للمتكلم، وهذا لا يؤثر على كون العام حقيقةً في

(١) كفاية الأصول ص ٢٥٠، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٧٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٣٩،

محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٤١.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١٤٨.

الباقى بعد أن كان المراد الاستعمالي هو الشّمول.

وهذا المقدار إنّما يوجب المجازية بناءً على الرأي الذي سبق نقله آنفاً - من كون المجاز تصرّفاً في المراد الجِدِّي للمتكلّم -، ولكنّ الرأي المعروف عند أهل البيان والأصوليين هو كونه تصرّفاً في المراد الاستعمالي من خلال استعمال اللفظ في غير معناه، وهذا (أعني التصرّف في المراد الاستعمالي) غير حاصل في المقام، لأنّ العامّ مستعمل في معناه (وهو الشّمول)، غايته أنّه ليس مراداً جديّاً، وهذا - كما مرّ - لا يوجب كون استعمال العامّ في الباقي مجازياً^(١).

القول الثالث: التفصيل بين كون المخصّص متصلاً فيكون استعمال العامّ في الباقي حقيقياً، وبين كونه منفصلاً فيكون الاستعمال مجازياً، وهذا هو ما يختاره أبو الحسن البصري الذي فصل بين القرينة المستقلة في الدلالة وغير المستقلة^(٢)، واختاره أيضاً كثير من العامة منهم الرازي^(٣)، كما اختاره العلامة تيّت في اثنين من كتبه^(٤).

القول الرابع: التفصيل بين نحوي المخصّص أيضاً، ولكنّ بعكس التفصيل السابق، فيُنَى على المجازية إذا كان المخصّص متصلاً، وعلى الحقيقة إذا كان المخصّص منفصلاً، ولا يبعد أن يكون هذا التفصيل - على تقدير وجوده - لبعض

(١) كفاية الأصول ص ٢١٨.

(٢) المعتمد في أصول الفقه ج ١ ص ٢٦٢ - ٢٦٤.

(٣) المحصول في علم أصول الفقه ج ٢ ص ٥٣٢.

(٤) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٣١، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٣٦ -

العامة.

هذا، ولم يهتمّ المصنّفون الذين تطرّقوا لنقل الأقوال بذكر هذا التفصيل، فقد قال صاحب المعالم **تتئذ**: «ويُنقل هاهنا للناس مذاهبٌ كثيرة سوى هذه - يقصد الأقوال الثلاثة المتقدّمة -، لكنّها شديدة الوهن، فلا جدوى في التعرّض لنقلها»^(١)، وذكر صاحب الحاشية **تتئذ** أنّ الأقوال المشار إليها في المتن - يقصد متنّ المعالم - ثمانية، ونَقَلَ خمسةً منها ليس فيها القول الرابع محلّ الكلام^(٢)، ونقلها كلّها أخوه **تتئذ** في الفصول، وليس من بينها هذا القول^(٣)، فليُلاحظ.

(١) معالم الدّين ص ٣٥١.

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٢٦٩، ٢٨٨.

(٣) الفصول الغروية ص ١٩٧.

٣- هل استعمال العام في المخصّص مجازٌ؟

قلنا: إنّ المخصّص بقسميه^(١) قرينةٌ على إرادة ما عدا الخاصّ من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشملُه ظاهره^(٢)، فوقع الكلام في أنّ هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة^(٣)، واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة^(٤):
منها: أنّه مجازٌ مطلقاً^(٥).

ومنها: أنّه حقيقةٌ مطلقاً^(٦).

ومنها: التفصيل بين المخصّص بالمتصل وبين المخصّص بالمنفصل، فإنّ كان

(١) المتصل والمنفصل، وإن كان المهم هو الثاني.

(٢) فالعام ظاهرٌ في الشمول حتى بعد مجيء المخصّص الذي يكون قرينة على المراد الجدي، وهذا ينسجم مع القول الثاني في وجه تقديم الخاصّ على العام.

(٣) ربّما يترأى هذا البحث أدبيّاً صرفاً فلا يليق ذكره هنا، ولكنّه لا يخلو عن ثمرة أصولية ستظهر في الفصل الآتي مباشرة.

(٤) المذكور في حاشية المعالم أنّها ثمانية.

(٥) سواء كان التخصيص بمتصل أم بمنفصل، وهذا هو مختار جماعة من محققي الفريقين، منهم الشيخ الطوسي والمحققان الحلّي والقمي رحمتهما.

(٦) اختاره كثير من المتأخّرين، منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما، وتبنّاه

التخصيص بالأول فهو حقيقةٌ دون ما كان بالثاني^(١).

وقيل: بالعكس^(٢).

والحقُّ عندنا هو القول الثاني^(٣)، أي أنه حقيقةٌ مطلقاً.

الدليل: أنَّ منشأ توهم القول بالمجاز^(٤) أنَّ أداة العموم لما كانت موضوعاً للدلالة على سعة مدخولها وعمومه لجميع أفرادها^(٥)، فلو أُريد منه بعضه^(٦) فقد استعملت في غير ما وُضعت له، فيكون الاستعمال مجازاً^(٧).

وهذا التوهم يُدفع بأدنى تأمل^(٨)، لأنَّه في التخصيص بالمتصل كقولك مثلاً: «أكرم كلَّ عالمٍ إلا الفاسقين» لم تُستعمل أداة العموم إلا في معناها، وهي^(٩) الشُّمول

(١) أي بالمنفصل، واختاره العلامة رحمته في المبادئ والتهذيب.

(٢) لم يذكر له قائل، ولا يبعد - على تقدير وجوده - أن يكون من العامة.

(٣) وفاقاً لصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما.

(٤) لما كانت المجازية المدعاة تارةً تتصوّر في نفس الأداة مثل (كلّ)، وتارةً أخرى

في مدخولها، تصدّى المصنّف رحمته لإبطال الدّعى في الاثنين.

(٥) التي يصلح للانطباق عليها بحسب مدلوله.

(٦) أي: بعض المدخول كالعلماء العدول، في المثال.

(٧) في الأداة، لأنّها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، وفق هذا التقريب.

(٨) اعتمد رحمته في المقام على الوجه الذي ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته.

(٩) المناسب تذكير الضمير، لعدم المسوّغ لتأنيثه أصلاً: لا بلحاظ ما قبل الضمير

(أي المعنى)، ولا بلحاظ ما بعده (أي الشُّمول)، والأمر سهل.

لجميع أفراد مدخولها.

غاية الأمر أنّ مدخولها تارةً يدل عليه لفظ واحد^(١) مثل «أَكْرِمَ كُلَّ عَادِلٍ»، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد^(٢) في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه أنّ مدخول (كُلِّ) ليس ما يصدق عليه لفظ (عالم) مثلاً بل هو خصوص (العالم العادل) في المثال^(٣).

وأما (كُلِّ) فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم والشمول^(٤)، لأنّها تدل حيثنّذ على الشمول لكلّ عادل من العلماء^(٥).

ولذا^(٦) لا يصحّ أن يوضع مكانها كلمة (بعض)^(٧)، فلا يستقيم المعنى لو قلت:

(١) مثل (عادل) في المثال.

(٢) مثل «أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ عَادِلٍ».

(٣) المذكور آنفاً، فإنّ (إلا الفاسقين) بقوة (العدول)، لأنّ الباقي في الاستثناء هو ضدّ المستثنى، كما أفاد المحقق القميّ تثنّذ في القوانين.

(٤) فتكون مستعملة في ما وُضعت له، فلا مجازية عندئذ.

(٥) لما مرّ في الفصل السابق من أنّها موضوعة لإفادة الشمول في المدخول بحسب معناه، واسعاً كان مثل «أَطْعِمَ كُلَّ فَقِيرٍ» أم ضيقاً كما في «أَطْعِمَ كُلَّ فَقِيرٍ هاشمي».

(٦) أي: ولأنّ (كُلِّ) مستعملة في ما وُضعت له، أعني الشمول.

(٧) ولو كانت (كُلِّ) مستعملة في الخصوص مجازاً لصحّ ذلك بلا أدنى ريب، كما يصحّ أن يقال: «اريسم رجلاً حسنَ الوجه» بدلا من «اريسم قَمَرًا»، فعدم الصحة يكشف عن كون (كُلِّ) مستعملة في العموم والشمول.

«أَكْرَمَ بعضُ العلماءِ إلا الفاسقين»، وإلا^(١) لما صحَّ الاستثناء، كما لا يستقيم لو قلت: «أَكْرَمَ بعضُ العلماءِ العدول»^(٢)، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع^(٣)، كما لو كانت (كُلّ) والاستثناء موجودين.

والحاصل أنّ لفظة (كُلّ) وسائر أدوات العموم^(٤) في مورد التخصيص لم تُستعمل^(٥) إلا في معناها وهو الشّمول^(٦).

ولا معنى للقول بأنّ المجاز في نفس مدخولها^(٧)، لأنّ مدخولها مثل كلمة (عالم) موضوعٌ لنفس الطبيعة (من حيث هي)^(٨)، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها،

(١) أي: لو استقام المعنى مع التعبير الثاني، فلا تجتمع صحّة الاستثناء مع استقامة التعبير الثاني.

(٢) على أنّ تكون هذه الجملة تعبيراً ثانياً بديلاً عن قولنا: «أَكْرَمَ كُلّ عالمٍ إلا الفاسقين منهم».

(٣) أي موضوع الحكم (وهو العلماء) بخصوص العدول منهم، ولو كانت (كُلّ) مستعملة في الخصوص لاستقام المعنى بلا ريب.

(٤) مثل عامّة وجميع، وكذا اللام بناءً على كونها هي الموضوع لإفادة الشّمول.

(٥) بعد التخصيص سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً.

(٦) غايته أنّ دائرة مدخولها تارةً تبقى على سعتها، وأخرى تُضَيّقُ بمقيّد.

(٧) بادّعاء إرادة بعض ما يصدق عليه مدلوله، فيكون مستعملاً في غير معناه.

(٨) أي: المهملة المعرّاة عن الإطلاق والتقييد في ذاتها، وفاقاً للسيد السلطان تَنْزُ،

كما سيأتي مفصّلاً في باب (المطلق والمقيّد).

وإرادة الجميع أو البعض^(١) إنّما يكون من دلالة لفظة أخرى ك(كلّ) أو (بعض)^(٢)، فإذا قيّد مدخولها وأريد منه المقيّد بالعدالة - في المثال المتقدّم - لم يكن^(٣) مستعملاً إلا في معناه (وهو مَنْ له العلم)، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيّد^(٤)، من باب (تعدّد الدالّ)^(٥) والمدلول، وسيجيء إن شاء الله تعالى^(٦) أنّ تقييد المطلق لا يوجب مجازاً^(٧)، هذا الكلام كلّهُ عن المخصّص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصّص بالمنفصل، لأنّا قلنا: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعلُ الخاصّ قرينة منفصلة^(٨) على تقييد مدخول (كلّ) بما عدا الخاصّ، فلا تصرّف في أداة العموم، ولا في مدخولها^(٩)، ويكون أيضاً من باب (تعدّد الدالّ

(١) من المدخول كجميع العلماء أو صنف خاص منهم.

(٢) هذا بشكل عام، وفي مقامنا تتحقّق إرادة بعض الأفراد بذكر المخصّص.

(٣) مدخولها، وهو (عالم).

(٤) مع بقاء كلّ منهما مستعملاً في معناه الموضع له.

(٥) فالدالّ الأول هو لفظ العامّ ومدلوله طبيعة العالم (من حيث هي)، والدالّ

الثاني لفظ المخصّص، ومدلوله هو العدول من الأفراد أو غيرُ الفساق منهم.

(٦) في باب المطلق والمقيّد عند تحقيق مختاره في ما وضع بإزائه اسم الجنس.

(٧) وفقاً لجمع منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما الله.

(٨) ورادةً على العامّ بعد انقطاع الكلام عرفاً، فلا يمتاز عن المخصّص المتصل.

(٩) لأنّ (كلّ) داخلة من البداية على لفظ قد ضيق معناه بمقيّد متصل به، فكلٌّ من

الأداة ومدخولها المقيّد (بالفتح) مستعملٌ في معناه الموضوع له.

والمدلول^(١).

ولو فُرض أنّ المخصّص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم - بل هو تخصيص للعموم نفسه^(٢) - فإنّ هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه^(٣) في العام البعض، حتى يكون مجازاً^(٤)، بل إنّما يكشف الخاص^(٥) عن المراد الجدّي من العام^(٦).

(١) كما كان كذلك في مورد المخصّص المتصل، فالنات في الموردين واحد.

(٢) بمعنى أنّ العموم ينتفي بعد مجيء المخصّص، ويصير المراد من اللفظ عندئذ هو الخصوص.

(٣) أي: المعنى المستعمل فيه لفظ العام.

(٤) بدعوى أنّ اللفظ موضوع للشمول، فاستعماله في الخصوص استعمال له في غير ما وضع له.

(٥) المنفصل بعد مجيئه.

(٦) وأنّه هو الخصوص لا العموم، لكنّ هذا المقدار لا يوجب المجازية، لأنّ المدار في الحقيقة والمجاز عند مشهور البيانين والأصوليين على المراد الاستعمالي للمتكلم لا المراد الجدّي له، وهذه مقدّمة مهمّة لم يتطرّق لها المصنّف رحمته الله، وبناءً عليه يكون استعمال العام في الباقي حقيقياً، ببركة كون العموم مراداً استعمالياً حتى بعد مجيء المخصّص، ولا قيمة لتبدّل المراد الجدّي بعد مجيء المخصّص المنفصل.

الفصل الرابع

حجّة العام المخصّص في الباقي

إذا ورد في الكلام عامٌّ، ثمّ جاء مخصّص مبيّن (بالفتح) لا إجمال فيه مفهوماً ومصادقاً، فلا إشكال عندئذٍ في خروج بعض الأفراد عن شمول حكم العام لها، وهي الأفراد التي نعلم بصّدق عنوان الخاص عليها، فيختص حكم العام بها عدا هذه الأفراد، وهو المعبر عنه بـ(الباقي)، فيراد منه أفراد العام التي بقيت تحت حكمه^(١)، ولم تخرج بالمخصّص.

مثلاً: لو قال المولى: «أطعم الفقراء إلا تاركي الصلّة» أو كان المخصّص منفصلاً بأن قال أولاً: «أطعم الفقراء» ثمّ قال: «لا تطعم الفقير التارك للصلّة»، وافترضنا أنّ في البلد خمسة وعشرين فقيراً، وكان خمسة منهم تاركين للصلّة، وخمسة منهم عاقين لوالديهم، فالمراد من (الباقي) هو العشرون فقيراً، ولا إشكال هاهنا في شمول حكم العام للأفراد الخمسة عشر (أي الفقراء المصلّين غير العاقين لوالديهم)، كما لا إشكال في عدم شموله للخمسة التاركين للصلّة؛ لمكان الجزم

(١) والتي تكون بمقدارٍ يقرب من مدلول العام أو بالحدّ الذي يخرج عن الاستقباح العُرفي، والمتيقّن من مقدار الإخراج المقبول عُرفاً هو ما يكون أقلّ من نصف أفراد العام، يلاحظ: معالم الدّين ص ٣٤٥ - ٣٥٠، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٧ - ١٤، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٢٥٦ - ٢٦١، الفصول الغروية ص ١٩٣ - ١٩٤.

بصدق عنوان المخصّص عليهم.

وإنّما وقع الكلام هنا في شمول حكم العام للخمسة (العاقين لوالديهم) وعدم شموله لهم، على الرغم من كونهم من المصلّين، فهم وإن كان يُقطع بخروجهم عن دليل التخصيص لكونهم من المصلّين، إلا أنّنا نشك في اندراجهم في حكم العام؛ لاحتمال خروجهم عنه بمخصّص آخر، ولهذا يكون نظر القائل بحجّة العام في تمام الباقي إلى شمول هؤلاء الخمسة بحكم العام، بينما يكون نظر النافي للحجّة إلى إخراج تلك الخمسة عن حكم العام.

وبناءً على ما تقدّم، تكون أفراد العام على ثلاثة أصناف يجمعها القطع بعدم شمول عنوان المخصّص لها:

أولها: مَنْ يُقطع بخروجهم عن المخصّص، مع غَضّ النَّظَر عن القطع ببقائهم تحت حكم العام وعدم بقائهم، وهم الفقراء العشرون المصلّون، وإن كان بعضهم عاقاً لوالديه، وهذا الصنف هو الذي يُسمّى بـ(الباقي) في هذا الفصل، ويراد منه (تمام الباقي).

ثانيها: مَنْ يُقطع بخروجهم عن المخصّص وبقائهم تحت حكم العام، وهم الفقراء الخمسة عشر المصلّون غير العاقين لوالديهم.

ثالثها: مَنْ يُقطع بخروجهم عن المخصّص أيضاً، ولكن يُشكّ في بقائهم تحت حكم العام من باب الشبهة الحُكْمِيّة؛ لاحتمال وجود مخصّص آخر - غير المخصّص الأول المذكور في الكلام - يُخرجهم عن العام، وهم الفقراء (الخمس المصلّون العاقون لوالديهم).

ومثال المصنّف رحمته الله من الصّنف الثالث، فإنّ الماء القليل (الملاقي من دون تغيير) خارجٌ عن المخصّص (أي المتغيّر بالنجاسة) قطعاً، ولكننا مع هذا لا نقطع ببقائه تحت حكم العامّ من باب الشُّبهة الحُكْمية، وإنّ لم يُصرّح رحمته الله بهذا، وكأنّه اعتمد على نكتة الوضوح، بالالتفات إلى أنّ الكلام في الفصل الآتي يختصّ بصورة إجمال الخاصّ، فلم يبقَ سبب معقول للشكّ في عدم شمول العامّ له إلا وجود شُبْهة حُكْمية في المورد.

فيكون الغرض من تقييد الشكّ بكونه (ناشئاً عن شُبْهة حُكْمية) هو الاحتراز عن صورة الشكّ الناشئ عن وجود إجمال في الخاصّ لكونها خارجة عن هذا الفصل، وداخله في الفصل الآتي مباشرة، كما سيصرّح به رحمته الله في أوله، وقد صرّح بكون المخصّص هاهنا مبيناً وخالياً عن الإجمال جمعاً من الأصوليين منهم العلامة والشيخ البهائي وصاحب المعالم والمحقق القمي والشيخ الأعظم رحمته الله ^(١).

والمسألة محلّ خلاف بين الأصوليين، ولا يخفى الارتباط بينها وبين ما ذُكر في الفصل السّابق (أي كون العامّ حقيقةً في الباقي أو مجازاً)، ولهذا ذكر المحقق القمي رحمته الله أنّ كتب الأصول (التي حضرته) كلّها متفقة على تقديم ذاك الفصل على هذا الفصل ^(٢)، ويظهر من المصنّف رحمته الله أنّ محلّ النزاع في المقام يتّني على القول بالمجازية في الفصل السّابق، ولازمه أنّ الأقوال (ما عدا الثاني) كلّها في حريم

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٣١، زبدة الأصول ص ١٢٨، معالم الدّين ص ٣٥٤

، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٥٩، مطارج الأنظار ج ٢ ص ١٣١.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٦٧.

القول بالمجازية، وهذا ما استظهره المحقق القمي تذ^(١).

ولكن رغم هذا، لا ينبغي أن يترتب على هذا القول وجود ملازمة بين القول بالمجازية والقول بعدم الحجية، بمعنى أن كل من يقول بالمجازية هناك فهو قائل بعدم الحجية هنا - كما نسب المصنف رحمته الله توهمه إلى بعض -، والظاهر أنه يقصد المحقق النائيني تذ، فإن هذا هو المترامى من كلامه في موضعين من الفوائد (٢)؛ وذلك لإمكان الجمع بين البناء على المجازية هناك والالتزام بالحجية هنا، كما حصل مع المحقق القمي تذ، وهكذا الشيخ الأعظم تذ الذي بنى على حجية العام في الباقي حتى على تقدير القول بمجازية استعمال العام في الباقي، ومع وقوع الانفكاك بين القولين لا يبقى مجال لدعوى الملازمة بينهما.

وكيفما كان، فالأقوال في المسألة كثيرة، أوصلها في الفصول إلى ستة (٣)، تقتصر على ذكر أربعة، وهي على وفق ترتيب الأقوال المناسبة لها في الفصل السابق:

القول الأول: عدم الحجية مطلقاً، أي سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً، وهو ما تبناه جمع من العامة، منهم عيسى بن أبان وأبو ثور، كما ذكر العلامة تذ^(٤).

ووجهه: أن العام حقيقة في الشمول لجميع الأفراد، وبعد تخصيصه يكون مجازاً لتعذر إرادة المعنى الحقيقي منه، ولما كانت المعاني المجازية متعدّدة يصير العام

(١) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٦٤، ٦٧.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥١٦ - ٥٢٣.

(٣) الفصول الغرورية ص ١٩٩.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٢٢٣.

مُجْمَلًا، فتجوز إرادة جميع ما عدا الخاص، كما تجوز إرادة بعضها، مع عدم المرجح لأحد المجازات على ما سواه.

وبعبارة أوضح: العام - بعد ورود المخصّص - يصير مُجْمَلًا من حيث انطباقه على تمام الباقي أو على بعضه؛ لوجود مراتب متعدّدة للمجاز، واستعمال العام في كلّ واحد من أفرادها يكون مجازيًا، فيُحتاج عندئذٍ إلى قرينتين: إحداهما صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي من العام، والأخرى معيّنة (بالكسر) للمعنى المجازي المراد؛ لما مرّ في محلّه من أن المجاز قد يحتاج إلى قرينة ثانية معيّنة للمعنى المراد في ما إذا فُرض وجود أكثر من معنى مجازي، فيكون حاله من هذه الجهة حال المشترك اللفظي، والمفروض في المقام انحصار القرينة في الصارفة (وهي نفس المخصّص) وانتفاء القرينة المعيّنة (بالكسر)، فلا يُجزم عندئذٍ بدخول الأفراد المشكوكة في حكم العام^(١).

نعم، إذا ثبت أنّ لبعض المراتب قرينة مرجّحة لها على غيرها، تعيّن كونها هي المرادة دون سائر المراتب، لانتفاء التساوي بينها الذي كان هو السبب في طروء الإجمال، وهذا ما ادّعاه المحقق القميّ وصاحب الفصول رحمتهما في المقام في جانب تمام الباقي^(٢)، فيصير أظهر ممّا دونه من المراتب، ويتعيّن أنّ يكون هو المراد من العام

(١) فلا يُعبأ بما اشتهر على الألسن - من الاختصار على بيان احتياج المجاز إلى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي -، لأنّ هذا ينبغي أن يكون ناظرًا إلى مورد وجود معنى مجازي واحدٍ للفظ، أو يكون مبنياً على ادّعاء قيام القرينة الموجودة بكلتا الوظيفتين (الصّرف، والتعيين) مثلاً.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٧٠، الفصول الغروية ص ٢٠٠.

بعد التخصيص، ويرتفع الإجمال ببركة ترجّح أحد المعاني المجازية على غيره.
ففي المثال السابق يكون تمام الباقي (وهو العشرون) أقرب إلى المعنى الحقيقي (وهو الخمسة والعشرون) من بعض الباقي (وهو الخمسة عشر).
وهذا التقريب ييتني على المجازية التي هي القول الأول من الأقوال الأربعة المتقدّمة في الفصل السابق.

والمتراءى من الأقربية المذكورة هو الأقربية إلى العموم من حيث المقدار، ومن الطبيعي حينئذ أن تكون العشرون أقرب إلى الخمسة والعشرين من الخمسة عشر، ومن هنا اعترض على التمسك بها صاحب الحاشية والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما بما هو مذكور في محله^(١).

القول الثاني: حجية العام في تمام الباقي مطلقاً، بمعنى شمول حكمه لجميع الأفراد التي يُشكّ في بقائها تحت حكم العام؛ لاحتمال خروجها عنه بمخصّص آخر غير المخصّص المذكور، سواء أكان المخصّص متصلاً أم منفصلاً.
وهذا القول هو المعروف عند أصوليينا، واختاره المصنّف رحمته، بل ادّعى عليه الاتفاق بينهم، كما جاء في كلام صاحب المعالم والمحقق القمي وصاحبَي الفصول والكفاية رحمتهما^(٢).

والوجه في جواز التمسك بالعام في تمام الباقي في صورة المخصّص المتصل

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٣٠٠، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٣٢، كفاية الأصول ص ٢١٩.

(٢) معالم الدين ص ٣٥٤ - ٣٥٥، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٥٩، الفصول الغروية ص ١٩٩،

كفاية الأصول ص ٢١٩.

واضح، لأنّ دائرة العام كانت ضيّقة من البداية، وكان ظهور العام مستقراً من البداية في ما عدا الخاصّ، وهم (الفقراء غير التاركين للصلاة) في مثال الشّرح، و(الماء غير المتغيّر بالنجاسة) في مثال المتّن، والخاصّ إنّما يمنع ظهور العام في الفقراء التاركين للصلاة، دون غيرهم من الأفراد الذين يُحتمل خروجهم من العام لسببٍ آخر غير إجمال الخاصّ - وهم (الفقراء المصلّون العاقون لوالديهم) في مثال الشّرح، و(الماء القليل الملاقي من دون تغيير) في مثال المتّن - فلا يكون الخاصّ مزاحماً لظهور العام فيهم، فيبقى حكم العام شاملاً لهم.

وهكذا الحال في صورة المخصّص المنفصل، فإنّه لا يزاحم ظهور العام في الشّمول لتام الأفراد وكونه مستعملاً فيها، غايته أنّ المخصّص بعد وروده يكشف عن عدم كون شمول العام للجميع مراداً جدياً للمتكلّم، مع بقاء دلالته على العموم، ويحتاج رفعُ هذا الظّهور إلى وجود معارضٍ أقوى مع ملاحظة مقدار المعارضة، ولا معارضة في المقام بين المخصّص وباقي أفراد العام، ومن ثمّ يؤخذ بظهور العام فيه.

القول الثالث: التفصيل بين نحوي المخصّص، فإذا كان المخصّص متصلاً كان العام حجة في تمام الباقي؛ لانعقاد ظهوره في تمام الباقي من البداية، فيجري حكمه حتى على الأفراد المشكوكة، أي أنّ التخصيص بالمتصل يوجب انعقاد ظهور العام في الشّمول للباقي، فلا يطرأ إجمال على الباقي من جهة تردّده بين المعاني المجازية، كما مرّ في القول الأول.

وإذا كان المخصّص منفصلاً لم يكن العام حجة في الباقي؛ لفرض كون العام

مجازاً فيه، فلا يجري حكمه عليها حينئذ، وهذا التفصيل نقله العلامة تتأخر عن الكرخي والبلخي مع اختلاف يسير بينهما في بعض مصاديق المخصّص المتصل^(١)، ويمكن القول إنّه يتناسب مع ثالث الأقوال الأربعة المذكورة في الفصل السابق.

القول الرابع: التفصيل بين نحوي المخصّص أيضاً، ولكنّ بعكس ما تقدّم في القول السابق، بالبناء على عدم حجّية العام في الباقي إذا كان المخصّص متصلاً، وحجّيته فيه إذا كان المخصّص منفصلاً.

وجه عدم حجّية العام في صورة المخصّص المتصل هو أنّ العام لا ينعقد له ظهور في ما عدا المخصّص أصلاً، فيكون التمسك بالعام حينئذٍ من التمسك به في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز كما سيأتي في الفصل الخامس من هذا الباب؛ لاستلزامه إثبات الحكم لموضوعه مع أنّه متأخر عن موضوعه رتبة، فلو قال المولى: «أكرم جيرانى إلا الأعداء منهم»، وشكّ العبد في كون (زيد) الجار مثلاً عدواً لمولاه لم يُجْزَ له التمسك بالعام لإكرام (زيد).

وهذا بخلاف ما إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ مجيئه متأخراً لا يؤثر على ظهور العام في ما عدا أفراد المخصّص، فتثبت له (أي للعام) الحجّية، لأنها تدور مدار الظهور، كما هو واضح.

ويمكن القول إنّ هذا التفصيل يتناسب مع رابع الأقوال المذكورة في الفصل الثالث المتقدم - على فرض وجوده -، حيث فصل فيه بين نحوي المخصّص من حيث الحقيقة والمجاز، ويظهر وجهه بملاحظة ما مرّ هناك.

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٢٢٣.

هذا، ولا ينبغي أن يُتوهّم بناءً صاحب الكفاية تَدخُّل على هذا التفصيل، كما قد يتراءى من كلامه في بداية الفصل^(١)؛ فإنّ التفصيل الذي ذكره تَدخُّل ناظرٌ إلى الفصل الآتي عند وجود شُبْهة مفهومية في المخصّص، فالصحيح أنّه تَدخُّل موافق لمشهور الإمامية القائلين بالحجّة مطلقاً.

(١) كفاية الأصول ص ٢١٩.

٤ - حجّة العامّ المخصّص في الباقي

إذا شككنا في شمول العامّ (المخصّص) لبعض أفراد الباقي^(١) من العامّ بعد التخصيص^(٢)، فهل العامّ حجّة في هذا البعض^(٣)، فيتمسّك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام؟ على أقوال.

مثلاً: إذا قال المولى: «كلُّ ماءٍ طاهرٌ»، ثمّ استثنى من العموم - بدليل متصل أو منفصل - الماء المتغيّر بالنجاسة، ونحن احتملنا^(٤) استثناء الماء القليل الملاقي

(١) المراد من (الباقي) هو أفراد العامّ التي يُجزم بعدم صدق عنوان المخصّص عليها، سواء علّم بجريان حكم العامّ عليها أم لا.

(٢) بمخصّص مبيّن وخالٍ عن الإجمال (مفهوماً ومصادقاً)، كما سوف يصرّح به المصنّف رحمته الله في بداية الفصل الآتي.

(٣) بمعنى جريان حكم العامّ على ذلك البعض، وهو عبارة عن أفراد العامّ التي يُجزم بخروجها عن المخصّص، ومع هذا لا يُجزم بشمول حكم العامّ لها، بسبب احتمال خروجها بمخصّص آخر غير المذكور.

(٤) وهذا الاحتمال لا علاقة له بالمخصّص الموجود فعلاً، بل هو ناشئ عن احتمال وجود مخصّص آخر أخرج الماء القليل (الملاقي بلا تغيير) عن شمول الحكم بالطهارة له - في مثال الثن -، وكذلك احتمال وجود مخصّص آخر أخرج الفقراء المصلّين (العاقين لوالديهم) عن حكم العامّ، في مثال الشرح.

للتنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأنّ العام المخصّص حجّة في الباقي^(١) نطرّد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي^(٢)، فنحكم بطهارة الماء الملاقى غير المتغيّر^(٣)، وإذا لم نقل بحجّيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلاً آخر^(٤) يقول بطهارته أو نجاسته، والأقوال في المسألة كثيرة^(٥):

منها: التفصيل بين المخصّص بالمتصل فيكون حجّة في الباقي، وبين المخصّص بالمنفصل فلا يكون حجّة^(٦)، وقيل: بالعكس^(٧).

(١) أي: تمام الباقي وجميعه، كما هو المعروف عند أصوليي الإمامية، بل قيل إنّهُ المتفق عليه بينهم.

(٢) فالعام ظاهرٌ في الشمول لتمام أفرادهِ عدا تلك التي خرجت بالمخصّص جزماً، فلا يُعتنى باحتمال خروج أفرادٍ من الباقي لمجرّد احتمال وجود مخصّص آخر.

(٣) لأنّه فردٌ للعام، فيجري عليه حكم العام، ولا يصار إلى إخراجهِ عن الحكم إلا إذا قامت قرينة على ذلك، والمفروض عدم وجودها.

(٤) سواء أكان دليلاً اجتهدائياً أم أصلاً عملياً يُحدّد الموقفَ العملي للمكلّف.

(٥) أوصلها صاحب الفصول تثنّى إلى ستة.

(٦) هذا هو القول الثالث في هذا الفصل، وهو يتناسب مع القول الثالث في الفصل السّابق، ونقله العلامة تثنّى عن الكرخي والبلخي.

(٧) هذا هو القول الرابع هنا، وهو يتناسب مع القول الرابع هناك، ولم يذكروه في عداد الأقوال التي نقلوها، ممّا يبعث على التشكيك في أصل وجوده.

والحق في المسألة هو الحجية مطلقاً^(١)، لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصّص مجاز في الباقي أم لا^(٢) ومن قال بالمجاز^(٣) يستشكل في ظهور العام وحجتيه في جميع الباقي^(٤) من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي^(٥) مجاز، واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضاً، فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة^(٦)، فيكون العام فيه، أو

(١) أي متصلاً كان المخصّص أو منفصلاً، مع كونه مُبيناً لا إجمال فيه، وهذا هو القول الثاني هنا، وهو المعروف بين أصوليي الخاصة كما قد صرح في المعالم، وهو يتناسب مع القول الثاني في الفصل السابق.

(٢) إشارة إلى القول الأول في هذا الفصل، وهو البناء على عدم الحجية مطلقاً، وهو يتناسب مع القول الأول في الفصل السابق.

(٣) في ذاك الفصل، وهذا صريح في ترتب ثمرة أصولية على الفصل السابق، ولازمه أن القول الأول والقولين الآخرين كلّها تبتني على القول بالمجازية في الفصل السابق، وهذا ما استظهره المحقق القمي تدل في المقام.

(٤) بما فيه الأفراد المشكوكة من جهة الشبهة الحكمية.

(٥) كالفقراء العشرين المصلين في قولنا: «أطعم الفقراء إلا تاركي الصلاة».

(٦) أي إلى العموم من حيث المدلول؛ لكثرة أفراده مثلاً، كما في المثال المتقدم، حيث تكون للباقي مرتبتان، إحداها تضم عشرين فقيراً، والأخرى خمسة عشر، فيُدعى ظهور اللفظ في الأولى؛ لقربها من مدلول العام (أي الخمسة والعشرين) ببركة كثرتها العددية.

ظاهراً فيه، أو أنّ المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما؟، فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر^(١) كان العام حجة في تمام الباقي^(٢)، وإلا فلا يكون حجة^(٣).
 أما نحن الذين نقول بأن العام المخصّص حقيقة^(٤) كما تقدّم، ففي راحة من هذا النزاع، لأنّا قلنا^(٥): إنّ أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها^(٦)، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها^(٧)، وإنّما مدخولها تتضيّق دائرته بالتخصيص^(٨).

-
- (١) لأجل الأقربىة المذكورة التي تمثّل قرينةً مرجّحة لتمام الباقي على ما دونه من المراتب، والاعتماد على الأقربىة العددية محلّ خلاف بين المحققين، كما مرّ.
- (٢) فيجب عندئذٍ إكراّم جميع الفقراء المصلّين حتى العاقين لوالديهم.
- (٣) لعدم الاعتداد بمجرد الأقربىة المذكورة، كما نقلناه عن جمع من المحققين.
- (٤) في تمام الباقي مطلقاً (متصلاً كان المخصّص أو منفصلاً)، ومرّ أنّه مختار كثير من المتأخّرين منهم صاحب الكفاية نثّر.
- (٥) في الفصل الثالث المتقدّم، وفاقاً للمتأخّرين.
- (٦) أي التي ينطبق عليها مدخول الأداة، لا التي تراد منه بعد توفّر مقدّمات الحكمة، كما يبيّن عليه شيخه المحقق النائيني نثّر.
- (٧) فإذا شككنا في بقاء بعض أفراد العام تحت حكم العام لزم البناء على بقائها، ما لم تقم قرينة على خروج تلك الأفراد عن الحكم.
- (٨) وتقدّم أنّ هذا لا يوجب مجازية في المدخول ولا في أداة العموم.

فحكمُ العامِّ المخصَّص حكمُ العامِّ غير المخصَّص في ظهوره في الشُّمول لكلِّ ما يمكن أن يدخل فيه^(١).

وعلى أيِّ حال، بعد القول بأنَّ العامِّ المخصَّص حقيقةٌ في الباقي - على ما بيَّناه - لا يبقى شكٌّ في حجَّيته في الباقي^(٢)، وإنَّما يقع الشكُّ على تقدير القول بالمجازية^(٣)، فقد نقول إنَّه حجةٌ في الباقي على هذا التقدير^(٤)، وقد لا نقول، لا أنَّه كلُّ مَنْ يقول بالمجازية يقول بعدم الحجَّية^(٥)، كما توهم ذلك بعضُهم^(٦).

(١) لأنَّ خروج بعض الأفراد مستفادٌ من تعدّد الدالِّ والمدلول، كما مرَّ هناك.

(٢) مطلقاً، حتى في ما يُشكُّ في جريان حكم العامِّ عليه، كالفقراء المصلِّين العاقين لوالديهم في المثال السابق.

(٣) يعني أنَّ القول بالمجازية هناك يفتح بابَ الخلاف هنا.

(٤) كما وقع من المحقق القميّ تثنُّ، فإنَّه يقول بالمجازية وبالحجَّية في آنٍ واحد، ولا يختلف عنه الشيخ الأعظم تثنُّ، حيث قرَّب الحجَّية في تمام الباقي على تقدير القول بالمجازية هناك.

(٥) كي تكون هناك ملازمة بين القولين.

(٦) الطَّاهر أنَّ نظره إلى شيخه المحقق النائيني تثنُّ، ولا يخلو التعبير عنه بهذا النحو عن غرابة!

الفصل الخامس

سريان إجمال المخصّص إلى العام

يشترك هذا الفصل مع سابقه في أصل البحث عن حجّية العام في تمام الباقي وعدم حجّيته فيه بعد التخصيص، إلا أنه يمتاز عنه في أنّ المفروض هاهنا وجود إجمالٍ وعدم وضوح في نفس الخاصّ، بحيث يكون إجمال الخاصّ هو منشأ الشكّ في شمول حكم العام لبعض الأفراد وعدم شموله لها.

في حين أنّ الفصل السابق لم يُفرض فيه وجود أيّ إجمال في نفس الخاصّ، لا من حيث المفهوم ولا من حيث المصادق، بل كان الشكّ في اندراج بعض أفراد الباقي تحت حكم العام ناشئاً من جهة أخرى (غير إجمال الخاصّ)، وهي الاشتباه في حكم تلك الأفراد، نتيجةً لاحتفال وجود مخصّص آخر غير المخصّص المنظور. وحيثُ يقع الكلام في سريان هذا الإجمال من الخاصّ إلى العام وعدم سريانه، وقبل الخوض في ذلك ينبغي ذكر مقدّمتين^(١):

المقدّمة الأولى: الإجمال عبارة عن خفاء المعنى وعدم وضوحه، ويقابله البيان، فالمُجْمَل هو ما لا يكون معناه واضحاً، ولهذا الخفاء نحوان رئيسان بلحاظ المحلّ: **النحو الأول:** الخفاء الذي يحصل في جانب المفهوم، ويُعبّر عنه بـ(الشُبْهَة

(١) يلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٣١، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ١١٦-١١٧.

المفهومية)، ويراد منها الاشتباه الناشئ عن إجمال مفهوم الخاص، أي خفاء ما يقع موضوعاً للحكم الشرعي أو متعلقاً له، وهذه الشبهة:

تارة: تكون منشأً للدوران بين الأقل والأكثر اللذين ينطبق أحدهما على الآخر، كما لو فرض طرء الاشتباه والإجمال على مفهوم (الفاسق) في قوله: «أطعم الفقراء إلا الفساق»؛ لدورانه بين أن يختص بمرتكب الكبيرة وأن يشمل مرتكب الصغيرة أيضاً، ومن الواضح أن أفراد الفاسق على الفرض الأول أقل منها على الثاني، مع وجود قدر جامع مشترك بين الاثنين (وهو مرتكب الكبيرة)، وبهذا يدور مفهوم (الفاسق) بين أن تكون له أفراد كثيرة، وأن تكون له أفراد أقل.

وتارة أخرى: تكون منشأً لدوران المخصص بين المتباينين اللذين لا ينطبق أحدهما على الآخر، ولا يوجد قدر مشترك بينهما أصلاً، كما لو قال: «أطعم الفقراء إلا زيداً»، ولم يعلم المخاطب أن المراد من (زيد) هو (زيد بن بكر) أو (زيد بن خالد)، فيقع الشك بينهما لفرض صدق عنوان (الفقير) عليهما، وهما فردان متباينان في الخارج، ولا قدر مشترك بينهما يصلح لتعلق الإطعام به في المثال.

النحو الثاني: الخفاء الذي يحصل في جانب المصدق، ويُعبر عنه بـ (الشبهة المصدقية)، ويراد منها الشك الحاصل في اندراج فرد ما ومصادقته للمفهوم، ويكون منشأً هذا الشك هو الاشتباه الحاصل من عوامل خارجية، مع فرض وضوح المفهوم وخلوه من أي خفاء أو إجمال، مثل الشك في انطباق مفهوم الفقير على (زيد) مع وضوح مفهوم (الفقر)، وهو عدم امتلاك الشخص قوت سته فعلاً أو قوة، ولكن يُشك في أن زيداً يمتلك قوت سته كذلك أو لا؟

والشُّبْهَةُ المصدّاقية تشبه الشُّبْهَةُ المفهومية من ناحية أنها:

تارةً: تقتضي دورانَ الخاصِّ بين الأقلِّ والأكثر، كما لو قال المولى: «تصدّق على الفقراء إلا الهاشميين»، وكنا نعلم بوجود ثلاثة فقراء هاشميين، ولكننا نشكّ في (زيد) من جهة كونه هاشمياً أو لا، مع وضوح المراد من (الهاشمي) وعدم وجود أي خفاء في مفهومه، فإن كان زيد هاشمياً أصبح الفقراء الهاشميون أربعة، وإلا فهم ثلاثة، ولهذا يتردّد المخصّص بين الأقلِّ (أي ثلاثة) والأكثر (أي أربعة)، مع وجود قدر مشترك بينهما، وهو الأقلّ.

وتارةً أخرى: تقتضي دورانه بين المتباينين، كما لو فرضنا في المثال السابق وجود فقير هاشمي واحد في البلد، وقد شككنا في أنّه (زيد) أو (عمرو) من جهة اشتباه العوامل الخارجية المؤدّي إلى عدم الجزم بحالهما مع فرض اتضاح المراد من مفهوم (الهاشمي) وعدم الإجمال فيه أصلاً، ومن الواضح عدم وجود قدر مشترك بين الاثنين، وبهذا يمتاز هذا الفرض عن سابقه.

المقدمة الثانية: تقدّم في المبحث الثامن من مقدّمة هذا المقصد^(١) أنّ للدلالة عند المشهور أقساماً ثلاثة: تصوّرية، وتصديقية أولى (أو تفهيمية)، وتصديقية ثانية (أو جدّية)، وإن لم يعتبر المصنّف رحمته الله الدلالة التصوّرية منها أصلاً، بل لا يعترف بوجود دلالة تصديقية أولى كما سيُصرّح به في المبحث الثالث من باب (حجّية الظواهر)^(٢)، ومَرّت الإشارة إليه في الموضع المشار إليه آنفاً، والخاصّ (بها هو

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٣٧-٢٣٨.

خاصّ) يزاحم ظهور العامّ، ولكنّ المهم هنا تحديد نوع الدّلالة المتحقّقة للعامّ التي يزاحمها ظهور الخاصّ من بين الدّلالات الثلاثة:

أمّا الدّلالة التّصوّرية فمن الواضح أنّ الخاصّ (متصلاً كان أو منفصلاً) لا يزاحم العامّ فيها، لأنّها عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ في ذهن السامع، وهذا الانسباق يحصل سواء كان في الكلام مخصّص أم لم يكن، لأنّه لا يتوقّف على أزيد من علم السامع بوضع اللفظ للمعنى، فلا يضر في انسباق معنى (الفقير) إلى ذهن السامع وجود مخصّص في الكلام حتى لو كان متصلاً كما في قوله: «تصدّق على الفقراء إلا الهاشميين»، فضلاً عمّا لو كان المخصّص منفصلاً، كما هو واضح.

وأما الدّلالة التّصديقية الأولى^(١) فمن الواضح أنّ المخصّص الذي يزاحم ظهور العامّ فيها هو المخصّص المتصل فقط، كما في المثال المتقدّم، لأنّ العامّ مع وجود هذا المخصّص لا ينعقد له ظهور من البداية في العموم حتى على مستوى الدّلالة التّفهيمية، فيكون الظّهور المراد تفهيمه عندئذٍ هو (طلب التصدّق على الفقير غير الهاشمي) قضاء لحقّ المخصّص المتصل.

ولا ضير في مجيء مخصّص منفصل بعد ذلك، لأنّه لا يؤثّر على انعقاد الظّهور للعامّ بهذا المستوى، كما لو قال: «تصدّق على الفقراء»، ثمّ قال: «لا تصدّق على الهاشميين منهم»، وفاقاً في هذا لصاحب الكفاية تثنّى وكثيرين، وخلافاً للشيخ الأعظم والمحقق النّائيني رحمهما الله، وسيأتي في باب (المطلق والمقيّد)^(٢).

(١) التي لا يعترف المصنّف رحمته الله بوجودها أصلاً.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

وأما الدلالة التصديقية الثانية فإنّ ما يزاوج العامّ فيها هو المخصّص المنفصل، لأنه يكشف عن أنّ العموم كان مراداً استعمالياً للمتكلّم ولم يكن مراداً النهائي الجديّ، فيكون المراد الجديّ له هو طلب التصدّق على الفقير غير الهاشمي.

ومن هنا فقد بحث الأصوليون عن النكته في تعلّق المراد الاستعمالي للمتكلّم بالعموم مع عدم كونه مراداً جديّاً له، وغرضهم منها تصحيح استعمال العامّ في العموم حيثنّذ، فذكر صاحب الكفاية تذكّر أنّ الداعي إلى ذلك هو إعطاء قاعدة عامّة، وجعل ضابطة كلية يرجع إليها المكلفون عند الشكّ في بقاء فردٍ ما من أفراد العامّ تحت حكمه؛ بسبب احتمال طروء تخصيص على العام^(١)، وهي التي يُعبّر عنها بـ(مصلحة التسهيل) أو (المصلحة التسهيلية) في كلام غير واحد، وهذا أشهر ما قيل في المقام بالنسبة إلى المولى الشرعي.

وباتّضح هاتين المقدّمتين يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: سريان الإجمال في الشبهة المفهومية

المخصّص المبطل بالإجمال^(٢) تارة يكون متصلاً، وأخرى يكون منفصلاً، وعلى كلا التقديرين فإنّما أن تكون الشبهة المفهومية من قبيل الدوران بين الأقلّ والأكثر،

(١) كفاية الأصول ص ٢١٨، ويلاحظ: حقائق الأصول ج ١ ص ٤٩٠، بداية الوصول في شرح

كفاية الأصول ج ٤ ص ١٠٦، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٢٥٥.

(٢) لا يخفى أنّ المخصّص في هذا المقام ينحصر في اللفظي؛ لوضوح أنّ المخصّص اللَّبِّي لا لفظاً له أصلاً كي يُتصوّر وقوع الاشتباه والخفاء في مفهومه، بخلافه في المقام الثاني الآتي، فإنّه يشمل المخصّص اللَّبِّي أيضاً.

أو من قبيل الدوران بين المتباينين، فتنشأ عندنا أربع صور:

الصورة الأولى: أن يكون المخصّص متصلاً، يدور أمره بين الأقل والأكثر، كما لو قال المولى: «أطعم الفقراء إلا الفساق»، وتردّد معنى (الفساق) بين مرتكب الكبيرة فقط ومرتكب الكبيرة والصغيرة معاً.

الصورة الثانية: أن يكون المخصّص متصلاً أيضاً، ولكن يدور أمره هاهنا بين المتباينين، كما لو قال: «أطعم الفقراء إلا زيدا»، وتردّدنا في مراده من (زيد) الفقير بين (زيد بن بكر) و(زيد بن خالد)؛ لصدق عنوان (الفقير) عليهما معاً.

ولما كان الحكم في هاتين الصورتين واحداً، تحدّث المصنّف رحمته الله عنهما سوياً، وقد اتفق الأصوليون^(١) على سريان الإجمال المفهومي للخاص إلى العام سرياناً حقيقياً، بمعنى مزاحمته لظهور العام في الشمول للأكثر (في الصورة الأولى)، ولأجلها يختص جريان حكم العام بالأفراد التي يقطع بدخولها تحته، فلا ينطبق على الأكثر، وكذا مزاحمته لظهور العام في المتباينين (في الصورة الثانية)، فلا ينطبق على أيّ واحد من المتباينين.

والوجه فيه واضح؛ فإنّ المخصّص المتصل - كما مرّ غير مرّة - يمنع من انعقاد ظهور العام في العموم، فتتضيّق دائرة العام من البداية وتنحصر في ما عدا الخاص، أعني الأفراد التي يقطع بعدم دخولها تحت الخاص، فإذا فُرض وجود خفاء في معنى الخاص لم يكن الفرد (الذي يُشكّ في فرديته للخاص) داخلاً تحت العام، فلا

(١) أي المجتهدون منهم، فقد نقل الشيخ الأعظم رحمته الله مخالفة جماعة من الأخباريين في المقام، يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٣٥.

ينعقد للعام ظهور فيه أصلاً.

ومن ثم لا يمكن الرجوع في هذا الفرد إلى عموم العام والتمسك به لإثبات شمول الحكم له، فينحصر ظهور العام عندئذٍ في ما يُجزم بعدم كونه من أفراد الخاص، دون ما يُحتمل كونه من أفراد، من دون فرق في هذا بين كون الشبهة المفهومية من باب الدوران بين الأقل والأكثر، وبين كون الشبهة من باب الدوران بين المتباينين:

أما في الأولى فلاّن العام لا ينعقد له ظهور من البداية في (الفقير مرتكب الصغيرة)، فيصير مُجَمَّلاً من ناحيته بسبب سريان الإجمال إليه من الخاص، فيبقى الأكثر (أي الزائد، وهو فاعل الصغيرة) بلا حكم، فلا يُستفاد حكمه من هذا الخطاب تحديداً.

وأما في الثانية فلعدم انعقاد ظهور العام من البداية في كلا الزيدتين، فلا يجب إطعامهما، لأنّ ورود المخصّص المتصل يضيّق دائرة العام من البداية ويحصرها في ما عدا الخاص، وفرّض الإجمال في مفهوم الخاص لا يجعل عنوان (ما عدا الخاص) مبيّناً، فيخرج كلا الفردين عن دائرة العام، ولا يجري فيهما حكمه الثابت للأفراد التي ينطبق عليها عنوان (ما عدا الخاص)، فلا يجب إطعام كلا الزيدتين من جهة خطاب العام بسبب ابتلائه بالإجمال.

ولمعرفة حكم الزائد (في الصورة الأولى)، وحكم المتباينين (في الثانية) يلزم الرجوع إلى الأصول العملية، من أجل تحديد وظيفة المكلف تجاه (إطعام الفقير مرتكب الصغيرة) و(إطعام الزيدتين)، بعد عدم الظفر بدليل اجتهادي آخر.

وعندئذٍ قد يندرج المورد تحت أصالة البراءة إذا فُرِصَ كون الشكّ في أصل التكليف، أي في أصل وجوب إطعام الفقير مرتكب الصغيرة (في الصورة الأولى)، وفي أصل وجوب إطعام الزيد (في الثانية)، سواء كانت هي البراءة الشرعية؛ لشمول حديث الرّفْع ونحوه للوجوب المذكور، أم البراءة العقلية بملاك (قُبْح العقاب بلا بيان).

وقد يندرج المورد تحت أصالة الاشتغال إذا فُرِصَ كون الشكّ في المكلف به، أي في مرحلة الامتثال بعد الجزم باشتغال الذمّة بالتكليف^(١).

(١) يلاحظ: معالم الدّين ص ٣٥٤ ، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٥٩ ، الفصول الغروية ص ١٩٩ ، كفاية الأصول ص ٢٢٠ ، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٢٣ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣١٤ ، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٤٧ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٣١-٣٣٢ .

٥ - هل يسري إجمال المخصّص إلى العام؟

كان البحث السابق - وهو حجّة العام في الباقي - في فرض أنّ الخاصّ مبيّن لا إجمال فيه^(١)، وإنّما الشكّ في تخصيص غيره^(٢) ممّا علّم خروجه عن الخاصّ. وعلينا الآن أن نبث عن حجّة العام في فرض إجمال الخاصّ، والإجمال^(٣) على نحوين:

١ - الشبهة المفهومية، وهي في فرض الشكّ في نفس مفهوم الخاصّ^(٤) بأن كان مُجْمَلًا، نحو قوله ﷺ: «كُلُّ مَاءٍ طَاهِرٌ إِلَّا مَا تَغَيَّرَ طَعْمُهُ أَوْ لَوْنُهُ أَوْ رِيحُهُ»^(٥) الذي

(١) تصريح بما لم يذكره ﷺ في الفصل السابق (أي الرابع)، ومَرَّ في الشرح نقل تصريح جمع من الأعلام ﷺ به.

(٢) أي غير الخاصّ المنظور، بمعنى الشكّ في إخراج أفراد أخرى من العام يجزم بعدم انطباق عنوان (المخصّص) الموجود عليها، فيكون هذا من الشكّ في طروء تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، ويندرج في الشبهة الحكمية.

(٣) أي الإبهام والخفاء المفروضين في الخاصّ.

(٤) أي: (الخاصّ اللفظي)؛ لعدم تعقّل الشكّ المذكور في المخصّص اللَّبِّي، كما لا يخفى، بخلاف المقام الثاني الآتي، فإنّه يشمل المخصّص اللَّبِّي.

(٥) هذا المضمون هو ما صرّح الشيخ الطوسي بتثبّطه بأنّه المراد من موثقة لأبي بصير، يلاحظ: تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٠ ح ١١٠ و ١١٢، ص ٢١٦ ح ٦٢٥.

يُشَكُّ فيه أنَّ المراد من (التغيّر) خصوصُ التغيّر الحسّي أو ما يشمل التغيّر التقديري^(١)، ونحو قولنا: «أَحْسِنِ الظَّنَّ إِلَّا بِخَالِدٍ»^(٢) الذي يُشَكُّ فيه أنَّ المراد من (خالد) هو (خالد بن بكر) أو (خالد بن سعد) مثلاً^(٣).

٢ - الشُّبْهَةُ المصدّاقية، وهي في قَرَضِ الشَّكِّ في دخول فرد من أفراد العام في الخاصّ^(٤) مع وضوح مفهوم الخاصّ، بأنَّ كان مُبَيَّنّاً لا إجمال فيه، كما إذا شُكِّ في مثال الماء السابق أن ماءً معيناً، اتَّغَيَّرَ بالنجاسة^(٥) فَدَخَلَ في حكم الخاصّ، أم لم يتغيّر، فهو لا يزال باقياً على طهارته^(٦)؟

والكلام في الشُّبْهَتَيْنِ يَخْتَلِفُ اخْتِلَافاً بَيِّنّاً، فَلْنُفَرِّدْ لِكُلِّ مِنْهُمَا بَحْثاً مُسْتَقِلاً^(٧).

(١) فيدور حال المخصّص بين الأقلّ (أي خصوص التغيّر الحسّي) والأكثر (أي ما يشمل التغيّر التقديري أيضاً).

(٢) مقصوده «اللَّهُمَّ احْسِنِ الظَّنَّ بِجَمِيعِ أَصْدِقَائِكَ إِلَّا بِخَالِدٍ» مثلاً.

(٣) فيدور حال المخصّص حينئذٍ بين متباينين، كما هو واضح.

(٤) أي في كون الفرد مصداقاً لعنوان الخاصّ، ومنشأً هذا الشكّ هو اشتباه الأمور الخارجية عند المكلف.

(٥) أي: هل تغيّر بوصف النجاسة - بأحد الأشكال الثلاثة المذكورة - أو لا؟

(٦) ولا دَخَلَ لمفهوم (التغيّر) في هذا الاشتباه، بل هو راجع إلى عدم اطلاع الشخص على حال هذا الماء خارجاً، واشتباه العوامل الخارجية عنده.

(٧) من ناحية سريان إجمال المخصّص إلى العامّ وعدم سريانه إليه، ويقع الكلام حينئذٍ في مقامين رئيسين.

أ- الشُّبهة المفهومية

الدوران في الشُّبهة المفهومية: (تارة) يكون بين الأقل والأكثر^(١) كالمثال الأول، فإنّ الأمر دائرٌ فيه بين تخصيص خصوص التغيّر الحسّي^(٢) أو يعمّ التقديري، فـ(الأقل) هو التغيّر الحسّي - وهو المتيقّن^(٣) - و(الأكثر) هو الأعمّ منه ومن التقديري^(٤).

(وأخرى) يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فإنّ الأمر دائرٌ فيه بين تخصيص^(٥) خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدرَ متيقّنٍ في البين^(٦).
ثم على كلّ من التقديرين، إمّا أن يكون المخصّص متصلاً أو منفصلاً^(٧)،

-
- (١) وتقدّم في باب الأوامر أنّ ضابطته هي انطباق أحد الطرفين (وهو الأكثر) على الآخر (أي الأقل)، وبهذا يمتاز عن الدوران بين المتباينين.
 - (٢) بحيث يكون المخرَج (بفتح الراء) من العامّ هو التغيّر الحسّي فقط.
 - (٣) الذي يُقتصر عليه في حال الشكّ في سعة دائرة شمول العامّ.
 - (٤) فهو أوسع دائرة وأكثر أفراداً من سابقه، ولهذا يُعبّر عنه بـ(الأكثر).
 - (٥) أي بين إخراج (خالد الأول) وإخراج (خالد الثاني) عن حكم العامّ.
 - (٦) بسبب تباين الفردين في الخارج، وهذا هو الفرق الفارق بين النحويين.
 - (٧) كما في المثال الأول حيث يكون المخصّص متصلاً بالنحو المذكور، ويمكن جعله منفصلاً بذكر (إخراج الماء المتغيّر) في خطابٍ مستقلٍّ عن خطاب العامّ.

والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة (في الجملة)^(١)، فلنذكرها بالتفصيل:

١، ٢ - في ما إذا كان المخصّص متصلاً، سواء كان^(٢) الدوران فيه بين الأقل الأكثر أو بين المتباينين، فإن الحق فيه^(٣) أن إجمال المخصّص يسري إلى العام^(٤)، أي أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك^(٥) في حكم العام^(٦). وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً^(٧) من أن المخصّص المتصل من نوع قرينة

(١) إشارة إلى اتحاد الحكم في بعضها، ولهذا لم يقل: «بالجملة» مثلاً.

(٢) ولعدم اختلاف هاتين الصورتين في الحكم تحدث عنه سواءً.

(٣) والمتفق عليه بين الأصوليين، عدا ما نقله الشيخ الأعظم رحمته عن جماعة من الأخباريين.

(٤) سرياناً حقيقياً، بمعنى مصادمة الخاص لأصل ظهور العام في الشمول، مما يوجب عدم شمول العام للأكثر ولا لكلا المتباينين.

(٥) وهو الأكثر في النحو الأول (أي الماء المتغير تقديراً)، والمتباينان في النحو الثاني (أي الخالدان)، ويتعين حينئذ الرجوع إلى دليل اجتهادي آخر، وإلا فإلى الأصول العملية، كما مرّ.

(٦) بل يقتصر على الأفراد مقطوعة الدخول في العام، وهي الأقل في النحو الأول (الماء المتغير حساً)، فهي التي يُحكم بنجاستها، وما عدا المتباينين في الثاني (بقية أصدقاء المخاطب)، فهم الذين يجب أن يُحسن الظن بهم.

(٧) في نهاية الفصل الثاني من هذا الباب.

الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور^(١) إلا في ما عدا الخاص^(٢).
 فإذا كان الخاص مجملاً سرى إجماله إلى العام^(٣)، لأنّ ما عدا الخاص غير معلوم،
 فلا ينعقد للعام ظهور في ما لم يُعلم خروجه عن عنوان الخاص^(٤).

-
- (١) تصديقي من البداية، وهذا هو معنى كون السريان حقيقياً.
 (٢) وما عدا الخاص في النحو الأول هو (الماء غير المتغيّر ولو تقديراً)، وفي النحو الثاني هو (بقية أصدقاء المخاطب).
 (٣) لأنّ المراد من الخاص إذا لم يكن معلوماً فما عداه (أعني أفراد العام) سوف لا يكون معلوماً أيضاً بالتّبع.
 (٤) أي: في الأفراد التي يُحتمل دخولها تحت الخاص، فيختص ظهور العام عندئذٍ بالأفراد التي يُقطع بدخولها فيه دون ما سواها.

سريان الإجمال المفهومي في الصّورتين الأخيرتين

الصّورة الثالثة: أن يكون المخصّص منفصلاً، يدور أمره بين الأقل والأكثر، كما لو قال المولى: «أطعم الفقراء» وبعد انتهاء الكلام عُرفاً قال: «لا تُطعم الفسّاق منهم»، واشتبه معنى (الفسّاق) بين الأقل (وهو مرتكب الكبيرة فقط) والأكثر (وهو مرتكب الكبيرة والصّغيرة معاً)، وهنا قولان:

القول الأول: عدم سريان إجمال المخصّص إلى العامّ مطلقاً (أي لا حقيقة ولا حكماً)، وهذا هو المعروف بين الأصوليين^(١).

والمراد من السّريان الحقيقي هو رَفْعُ اليد عن أصل ظهور العامّ في الشّمول للأفراد المشكوكة، في مقابل السّريان الحُكْمِي الذي هو الحفاظ على ظهور العامّ فيه لكن مع رفع اليد عن حجّيته فيها، وفي الاثنین يطرأ إجمال على العام.

ويمكن بيان الفرق بينهما - كما أفاد بعض شراح الكفاية تَبَيُّنًا^(٢) - بأنّ الإجمال الحقيقي يرتبط بمقام الاستعمال، بينما يرتبط الإجمال الحُكْمِي بمقام الحجّية، ونتيجة عدم السّريان المطلق هي شمول العامّ للقدر الزائد، وجريان حكم العامّ عليه.

(١) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٢٢٠، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٢٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣١٥، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٤٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٣٢ - ٢٣٣، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ١١٨ - ١١٩، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٢٦٠ - ٢٦١.

(٢) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ١١٨.

ففي المثال المتقدم يبقى الفقير (مرتكب الصّغيرة) داخلا تحت العام، حاله حال (الفقير العادل)، لأنّ المخصّص (لمكان إجماله) غير صالح لإخراج (مرتكب الصغيرة) عن العام، ومن ثمّ يتوجّب على المخاطب إطعامه حاله حال (الفقير العادل) من هذه الجهة.

وهكذا لو قيل: «كلّ امرأة تتحيّض إلى الخمسين»^(١)، ثمّ جاء مخصّص منفصل مفاده: «المرأة القرشية تتحيّض إلى الستين»^(٢)، وفرضنا الإجمال وعدمّ الوضوح في مفهوم (القرشية)^(٣) من حيث إنّها المرأة المنتسبة إلى قُرَيْش من طريق الأب فقط أو الأعم ممّن تكون من طريق الأب، ومن طريق الأمّ فقط، فيقع الشكّ عندئذٍ في شمول عنوان (القرشية) للمرأة المنتسبة من طريق الأمّ فقط، وهذا من دوران المخصّص بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الفرض الأول (أي الانتساب من طريق الأب فقط) أقلّ أفراداً من الثاني.

ولما كان هذا الإجمال لا يسري إلى العامّ يبقى العامّ على ظهوره في الشمول

(١) يلاحظ: الكافي ج ٣ ص ١٠٧ ح ٤، ج ٦ ص ٨٥ ح ٤، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٩٧ ح ١٢٣٧، ج ٨ ص ١٣٧ ح ٤٧٨.

(٢) يلاحظ: الكافي ج ٣ ص ١٠٧ ح ٣، من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٥١ ح ١٩٨، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٩٧ ح ١٢٣٦.

(٣) القرشية ممّن تنتسب إلى (نضر بن كنانة)، كما ذكر السيد الفقيه اليزدي ثبّت في العروة، وهو المعروف بينهم، وقيل إنّها ممّن تنتسب إلى (فهر بن مالك)، ولا ثمرة في تحقيق المراد من (قُرَيْش)، كما ذكر السيدان الحكيم والخوئي رحمتهما، يلاحظ: العروة الوثقى (المحشاة) ج ١ ص ٥٢٨، مستمسك العروة الوثقى ج ٣ ص ١٥٥، التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٧ ص ٧٢-٧٣.

لمورد الشكّ، فيجري عليه حكم العام، ومقتضاه تحيُّض القُرْشِيَّة (من طريق الأم فقط) إلى الخمسين، حالها حال سائر النساء غير القُرْشِيَّات من طريق الأب، لأنّ المخصّص (بسبب إجماله) غير مؤهّل لإخراجها عن حكم العام.

والوجه فيه: أنّ العامّ في صورة المخصّص المنفصل ينعقد له ظهور في الشّمول لجميع أفرادهِ - ولو بمستوى الدّلالة التصديقية الأولى (التفهيمية) -، ولا تزحزحه عن هذا الظّهور إلا حجة أقوى منه - كما ذكر في الكفاية -، والحجة الأقوى التي تصلح لهذا هي الخاصّ^(١)، ولكنّ الخاصّ في المقام ليس بتلك الدرجة من القوة؛ لفرض إجماله، فلا يكون مزاجاً للعامّ في ظهوره، فيبقى حكم العامّ شاملاً للفرد الزائد (أي الأكثر)، وهو (مرتكب الصّغيرة فقط) في المثال الأول، والمرأة القُرْشِيَّة (من طريق الأم فقط) في المثال الثاني، ولا يكون الخاصّ حجةً إلا في خصوص الأفراد التي يُجزم بصدق عنوانه عليها (أي الأقلّ)، وهو مرتكب الكبيرة (في المثال الأول) والمرأة القُرْشِيَّة من طريق الأب (في المثال الثاني).

القول الثاني: سريان الإجمال من المخصّص المنفصل أيضاً إلى العامّ، وهذا هو ما يتبنّاه الفاضل الإيرواني تنكُّ في شرحه على الكفاية.

ومحصّله: أنّ المخصّص المنفصل يقتضي تقييدَ المراد الواقعي للمولى بما عدا ما يصدق عليه الخاصّ، لا بخصوص الأفراد التي يُعلم اندراجها تحت الخاصّ، فيصير موضوع الوجوب في قوله: «أطعم الفقراء» هو الفقير غير الفاسق، فإذا بُني على أنّ مفهوم (الفاسق) مردّد بين الأقلّ والأكثر أصبح الباقي تحت العامّ مردّداً

(١) سواء أكانت أقوائية الخاصّ من جهة القرينية أو أقوائية الظّهور، على الخلاف المعروف.

كذلك بحسب المراد الجدي.

وبناءً على هذا، لا يبقى مجالٌ للتمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام أفراد الفقير التي لا يُعلم فسقها وعدالتها، سواء أكان المخصّص المُجمل متصلاً أم منفصلاً؛ وذلك لاشتراك الاثنين في عدم إحراز موضوع الحكم في هذه الأفراد، فليُتأمل^(١).

الصورة الرابعة: أن يكون المخصّص منفصلاً أيضاً، ولكن يدور أمره بين المتباينين، كما لو قال: «أطعم الفقراء» وبعد ذلك قال: «لا تُطعم زيداً»، وتردّد المراد من (زيد) الفقير بين (زيد بن بكر) و(زيد بن خالد)، مع وضوح انتفاء القدر المتيقن بينهما لمكان التباين، كما مرّ مراراً.

والمعروف في هذا القسم سريان إجمال الخاصّ إلى العام، وعدم شمول حكم العام لكلا الفردين المتباينين، ومن ثمّ يتعيّن الرجوع فيهما إلى دليل آخر غير العام، اجتهداً كان أو فقاهتياً.

وهذا هو الذي يُعبّر عنه بـ(السريان الحُكمي)، والذي يمثّل برزخاً بين السريان الحقيقي الحاصل في الصورتين الأوليين، وبين عدم السريان المتحقق في الصورة الثالثة، وذلك لأنّ معنى (السريان الحُكمي) المحافظة على ظهور العام في الشمول لجميع الأفراد من دون استثناء، لكنّ من دون بقاء حكمه في المقدار المشكوك، وهذا عبارةٌ أخرى عن رفع اليد عن الحجيّة فقط دون الظهور، أو قلّ وفق مبنى المشهور: إنّهُ يوجب إجمال العام بلحاظ دلالته التصديقية الثانية (أي الجديّة) دون

(١) نهاية النهاية في شرح الكفاية ج ١ ص ٢٨٢.

الدلالة التصديقية الأولى (أي التفهيمية)^(١).

وقد ورد في كلام المصنّف رحمته الله تصويران للوجه في عدم حجّية العام في كلا الفردين:

التصوير الأول: أنّ عدم شمول حكم العام لكلا الفردين ليس لأجل انتفاء مقتضي لشمول الحكم لكلا الفردين، وإنّما هو لوجود مانع من ذلك، وهو حصول العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحد المتباينين مع عدم إحرازه بعينه، وهذا العلم (المسبّب عن ورود المخصّص المُجْمَل) يورث القطع بكذب أصالة العموم في أحدهما، وعدم شمولها لهما معاً؛ لمنافاته للعلم الإجمالي المذكور، وفي نفس الوقت لا يمكن إجراء أصالة العموم في أحد الفردين بخصوصه للزوم الترجيح بلا مرجّح، فيكون إجراء أصالة العموم في (زيد) الأول معارِضاً بإجرائها في (زيد) الثاني، فيسقط ظهور العام في كلا الفردين، ومعه تسقط حجّيته، فلا يشمل حكمه أيّاً من الفردين.

فلا يجب في المثال إطعام أي من الزيدين، وإن كان عنوان (الفقراء) ظاهراً في الشّمول لهما، لأن الظّهور لما لم يكن حجّة فهو بمنزلة العدم، فالعام ظاهرٌ ولكنّه بحكم المُجْمَل، وهذا هو معنى السريان الحُكْمِي للإجمال من المخصّص إلى العام.

(١) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٢٢١، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٢٣ - ٥٢٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣١٥، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٤٧ - ٢٤٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٣٤، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠، غناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٢٦١.

فإن قلت: ما الفرق بين المخصّص المتصل والمخصّص المنفصل في صورة الدوران بين المتباينين بعد اتحادهما في سريان الإجمال إلى العام؟

قلت: الفرق بينهما واضح على المبنى المعروف عندهم - من التسليم بوجود دالتين تصديقتين (أولى تفهيمية، وثانية جدية) - فإن المخصّص المتصل يرفع ظهور العام في الشمول لجميع الأفراد من البداية، فلا ينعقد للعام ظهور حتى بمستوى الدلالة التصديقية الأولى، فضلاً عن الدلالة التصديقية الثانية، وهو المعبر عنه بـ (الإجمال الحقيقي) للعام.

وهذا بخلاف المخصّص المنفصل فإنه لما لم يكن مزاجاً للعام بمستوى الدلالة التصديقية الأولى فإن ظهور العام في العموم باقٍ، وإن ارتفعت حجية هذا الظهور، وهذا هو المعبر عنه بـ (الإجمال الحكمي) للعام.

وبالجملة: المخصّصان يشتركان في رفع حجية العام في كلا المتباينين، ولكتهما يختلفان من ناحية بقاء الظهور الابتدائي في مورد المخصّص المنفصل (بسبب كون السريان حكماً)، وعدم بقاء هذا الظهور في مورد المخصّص المتصل (بسبب كون السريان حقيقياً).

نعم، على مبنى المصنّف رحمته الله - الذي يُنكر تعدّد الدلالة التصديقية ويحصرها في الثانية الجدّية - يكون المخصّص المتصل مصادماً للعام في أصل ظهوره في الشمول لجميع أفرادها، وبسببه لا يبقى للعام ظهور في الشمول حتى بمستوى الظهور الابتدائي الأولي، وهذا عبارة عن طرؤ الإجمال الحقيقي على العام.

التصوير الثاني: أنّ ورود المخصّص المنفصل المُجمل يؤدي إلى حصول علم

إجمالي بخروج أحد الفردين عن حكم العام، وحيث إنّ هذا العلم منجّز فهو
يوجب سقوط أصالة العموم عن الحجّة في كلا الفردين مباشرة، من دون حاجة
إلى التوسّل بوقوع التعارض بين تطبيق أصالة العموم على الفرد الأول وتطبيقها
على الفرد الثاني، كما كان كذلك في التصوير الأول المتقدّم.

وهذا عبارة أخرى عن مصادمة الخاصّ المُجمل للعامّ في دلالته التصديقية،
ونفيه كون الشّمول هو المراد الجدّي، فلا يبقى حكم العامّ شاملاً لأيّ من الفردين،
وإنّ كان الظهور الابتدائي للعامّ في الشّمول لهما محفوظاً، وهذا التصوير هو الذي
ذكره المصنّف (رحمته الله) ثانياً، ووصفه بأنّه هو الحقّ.

والفارق بين هذين التصويرين - بعد اتفاقهما في النتيجة - هو أنّ العلم الإجمالي
وفق التصوير الثاني يمنع من التمسك بأصالة العموم في كلا الفردين مباشرة، من
دون المرور بمرحلة التعارض ثمّ التساقط، بخلاف التصوير الأول حيث تصل
النّوبة فيه إلى جريان أصالة العموم في المقدار المشكوك (أي كلا الفردين)، فيقع
التعارض الموجب لسقوط أصالة العموم في الاثنين.

الصّورتان الثالثة والرابعة^(١)

٣- في الدوران بين الأقل والأكثر، إذا كان المخصّص منفصلاً^(٢).

فإنّ الحقّ^(٣) فيه أنّ إجمال الخاصّ لا يسري إلى العام^(٤)، أي أنّه يصحّ التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقلّ في حكم العام^(٥).

والحجّة فيه^(٦) واضحة، بناءً على ما تقدّم في الفصل الثاني من أنّ العام

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) كما إذا قال المولى: «كلّ إمراة تتحيّض إلى الخمسين» ثم قال: «المرأة القرشية تتحيّض إلى الستين»، وفُرض الإجمال في مفهوم (القرشية) بين الأقلّ (أي المنتسبة إلى قريش من طريق الأب) والأكثر (وهي المنتسبة إلى قريش ولو من طريق الأم فقط)، كما مرّ في الشّرح.

(٣) وهو المعروف عند الأصوليين، باستثناء الفاضل الآيرواني تنكّر في حاشيته المعروفة على الكفاية، حيث بنى على السريان.

(٤) مطلقاً، أي لا حقيقةً (ولهذا يبقى العامّ ظاهراً حتى في الزائد) ولا حكماً (ولهذا يكون العامّ حجّةً فيه، ويجري حكمه فيه).

(٥) ولا ضير من جهة الإجمال المفهومي في المخصّص وعدم وضوح مفاده، فيجري على المرأة (المنتسبة إلى قريش من طريق الأم فقط) حكم العام.

(٦) أي، في ما ذكر من عدم سريان الإجمال مطلقاً.

المخصّص بالمنفصل ينعقد له ظهور^(١) في العموم، وإذا كان يُقدّم عليه الخاصّ فمن باب تقديم أقوى الحجّتين^(٢)، فإذا كان الخاصّ مُجَمَّلاً في الزائد على القدر المتيقّن منه^(٣) فلا يكون حجّة في الزائد، لأنّه - حسب الفرض - مُجَمَّل لا ظهور له فيه^(٤)، وإنّما تنحصر حجّيته في القدر المتيقّن، وهو الأقلّ^(٥).

فكيف يزاحم^(٦) العامّ المنعقد ظهوره في الشّمول لجميع أفرادهِ^(٧) التي منها

(١) أولي ابتدائي على رأي المصنّف رحمته الله، وتصديقي أول (أي تفهيمي) على رأي المشهور، كما سيأتي في باب (حجّة الظواهر) من المقصد الثالث.

(٢) أي لكون الخاصّ حجّة أقوى من العامّ، ولأجله تُرفع اليد عن الظهور في العموم، فإنّ الحجّة لا تُرفع اليد عنها إلا إذا جاءت حجّة أخرى أقوى منها.

(٣) وهو الأقلّ، ولهذا لا يكون الخاصّ أقوى من العامّ، فلا يُقدّم على العامّ في الزائد على ما يُجرّم بدخوله تحت الخاصّ.

(٤) أي في الزائد، كـ (الفقير مرتكب الصّغيرة) في المثال الأول، و (المرأة القرشية من طريق الأمّ فقط) في المثال الثاني.

(٥) وهو (الفقير مرتكب الكبيرة) في المثال الأول، و (المرأة القرشية من طريق الأب)، في المثال الثاني، فتنحصر مصادمة الخاصّ للعامّ في الأقلّ فقط.

(٦) فاعل (يزاحم) هو الخاصّ، و (المنعقد) بالنصب وصفٌ سببي لـ (العامّ)، و (ظهوره) فاعله، وهذا استفهام استنكاري مألّه إلى نفي المزاحمة المذكورة.

(٧) لأنّ المفروض كون المخصّص منفصلاً، وعندئذٍ يبقى العامّ محتفظاً بظهوره في جميع الأفراد، وإن لم يكن الظهور مراداً جدياً للمتكلّم في الجميع.

الْقَدْرُ الْمُتَيَقِّنُ مِنَ الْخَاصِّ^(١)، ومنها الْقَدْرُ الزَائِدُ عَلَيْهِ^(٢) المشكوكُ دخوله في الخاصّ، فإذا خرج الْقَدْرُ الْمُتَيَقِّنُ بِحُجَّةٍ أَقْوَى^(٣) من العامّ يبقى الْقَدْرُ الزَائِدُ لا مزاحمَ لِحُجَّةِ العامّ وظهوره فيه^(٤).

٤ - في الدوران بين المتباينين، إذا كان المخصّص منفصلاً^(٥).

فإنّ الحقّ فيه أن إجمال الخاصّ يسري^(٦) إلى العامّ، كالمخصّص المتصل^(٧)، لأنّ المفروض^(٨) حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً^(٩)، وإن تردّد بين شيئين،

(١) وهي الأفراد التي يُجزم باندراجها تحت عنوان الخاصّ (كالمرأة المنتسبة إلى قُرَيْش من طريق الأب) على الرغم من إجمال الخاصّ، ففي خصوص هذه الأفراد يكون الخاصّ حجة أقوى من العام.

(٢) أي: على الأقلّ، وهي الأفراد التي لا يُجزم باندراجها تحت عنوان الخاصّ؛ لمكان الإجمال فيه، وهي (المرأة المنتسبة إلى قُرَيْش من طريق الأم فقط) مثلاً.

(٣) وهي الخاصّ، لأنّه مبين في جانب الأقلّ فقط، فيقدّم على العامّ عندئذ.

(٤) ويكون العامّ حجة فيه لأنّه الحجة الأقوى بل الوحيدة في البين.

(٥) كما إذا قال: «(أطعم الفقراء)» ثم قال: «(لا تُطعم زيداً)»، ودار أمره بين (زيد بن بكر) و(زيد بن خالد) مع انتفاء الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ بينهما خارجاً.

(٦) سرياناً حكيمياً بمعنى بقاء أصل الظهور، لكنّه ساقطٌ عن الحجّة.

(٧) وجه الشّبّه بينهما هو سقوطُ العامّ عن الحجّة في كلا الفردين.

(٨) هذا هو التصوير الأول لانتفاء حجة العامّ في كلا الفردين.

(٩) بمعنى القطع بخروج أحد الفردين (لا بعينه) من حكم العامّ.

فيسقط العموم عن الحجّية^(١) في كلّ واحد منهما.

والفرق بينه وبين المخصّص المتصل المُجْمَل^(٢) أنّه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً^(٣)، وفي المنفصل (المرّدّد بين المتباينين) ترتفع حجّية الظهور^(٤)، وإنّ كان الظهور البدوي باقياً^(٥)، فلا يمكن التمسّك بأصالة العموم في أحد المرّددين^(٦).

بل لو فُرِضَ أنّها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضاً بالقياس إلى الآخر^(٧)، ولا يمكن جريانها معاً؛ لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان^(٨)

(١) فالسّاقط بسبب سريان إجمال الخاصّ هو حجّية الظهور في العموم لا أصلُ الظهور فيه، وبهذا يفترق السريان الحُكْمِي عن السريان الحقيقي.

(٢) الدائر بين متباينين بعد اشتراكهما في سريان الإجمال منهما إلى العام.

(٣) فيكون سريان إجمال الخاصّ إلى العامّ سرياناً حقيقياً.

(٤) فيكون السريان المذكور حُكْمِيّاً فقط.

(٥) أي: ظهور العامّ في العموم، وذلك بسبب انفصال المخصّص عنه ووروده بعد انتهاء الكلام عُرفاً، كما تقدّم.

(٦) بعينه وإجراء حكم العامّ عليه لوحده، لأنّه ترجيح من غير مرجّح.

(٧) لعدم وجود مزية لأيّ منهما على الآخر، من جهة الفردية للعامّ وصِدْقِ عنوان العامّ عليهما بالسوية، فيقع التعارض بينهما.

(٨) أي: تتعارض أصالتا العموم فيهما؛ لتوفّر مناط التعارض (أعني التكاذب)؛ فإنّ كلاّ من الفردين يدّعي أنّ أصالة العموم تجري فيه وحده وحده.

ويتساقطان.

وإن كان الحقُّ ^(١) أن نفس وجود العلم الإجمالي ^(٢) يمنع من جريان أصالة العموم في كلٍّ منهما رأساً ^(٣)، لا أنها تجري فيها فيحصل التعارض ثم التساقط ^(٤).

(١) هذا هو التصوير الثاني لسقوط العام عن الحجية في كلا الفردين، وهو المختار له هو المختار، كما هو ظاهر كلامه بل صريحه.

(٢) بخروج أحد الفردين عن حكم العام، فهو وحده صالح لإسقاط أصالة العموم عن الحجية في كلا الفردين مباشرةً.

(٣) أي مباشرة، ومن دون الاعتماد على فكرة المعارضة التي كان يبتني عليها التصوير الأول المتقدم.

(٤) فالفارق بين التصويرين أن الثاني يسلم من تطويل المسافة، فلا تصل النوبة فيه إلى التعارض أصلاً، بخلاف الأول الذي يحتاج إلى التوسل بالتعارض أولاً، قبل إسقاط أصالتي العموم عن الحجية في كلا الفردين.

المقام الثاني: الشُّبهة المصدقية للمخصَّص

الراسم لكون الشُّبهة مصداقية - كما بان ممَّا سَبَقَ - رجوعُ الخفاء في المخصَّص إلى جانب المصدق، بأنَّ لا يُحرَز انطباق عنوان المخصَّص على فردٍ ما نتيجةً لاشتباه الأمور الخارجية عند المكلف، مع وضوح المراد من مفهوم المخصَّص وخلوّه عن الإجمال، ولما كان للمخصَّص المذكور نحوان رئيسان (لفظي ولّبي)، يقع الكلام في موضعين:

الموضع الأول: أن يكون المخصَّص لفظياً، وتدرج تحته صورتان بلحاظ حال المخصَّص من حيث الاتصال والانفصال:

الصُّورة الأولى: أن يكون المخصَّص اللفظي متصلاً، وحينئذٍ لا يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه للفرد الذي يُشكَّ في انطباق عنوان الخاصِّ عليه، كما لا يجوز التمسك بالخاصِّ أيضاً، والظاهر أن هذا ليس محلاً للخلاف بينهم، كما ذكر السيد الخوئي تثنؤاً^(١).

فلو قال المولى: «أطعم الفقراءَ إلا زيدا تارك الصَّلاة» وتردّد حال زيد بين (زيد بن بكر) و(زيد بن خالد) نتيجةً لالتباس العوامل الخارجية عند المخاطب، لم يُجز حينئذٍ التمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب الإكرام لأيٍّ من الزيدين، كما لا يجوز التمسك بالخاصِّ لنفي وجوب الإكرام عنهما، كما اتضح ممَّا مرَّ آنفاً.

والوجه فيه: أن العام لا يتعقد له من الأول ظهور في الشمول لأي واحد من الفردين؛ لكون المخصّص متصلاً مع فرض وجود إجمال فيه من ناحية المصدق، وحيث لا يُحرّز كون الفرد المشتبه مصداقاً للعام، فيكون التمسك بأصالة العموم لإثبات حكم العام له تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، وهو باطل لأنه يؤول إلى إثبات الحكم لموضوعه، مع أن المعروف عندهم أن نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته^(١).

كما لا يمكن إدخال الفرد (المشتبه) تحت حكم الخاص، مع فرض ابتلائه بالإجمال المصداقي؛ لعدم إحراز فرديته للخاص أيضاً حيثئذٍ، ولهذا يتعين الرجوع إلى دليل اجتهادي آخر لمعرفة حكم هذا الفرد من ناحية وجوب إكرامه وعدم وجوبه، وإلا لزم المصير إلى الأصول العملية لتحديد الوظيفة تجاهه، وتنقيح أن المقام مجرى لأصالة البراءة أو أصالة الاشتغال مثلاً.

الصورة الثانية: أن يكون المخصّص اللفظي منفصلاً، وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في جواز التمسك بالعام وإثبات حكمه للفرد المشكوك وعدم جواز ذلك، وهنا قولان:

القول الأول: جواز التمسك بالعام وإثبات حكمه للفرد المشكوك، وهو الزائد (في باب الدوران بين الأقل والأكثر)، والمتباينان (في باب الدوران بين المتباينين).

ويمكن أن يُقَرَّب هذا القول بعين ما مرَّ عن صاحب الكفاية تنجُّ في ثالثة صور

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥١، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٩٣.

الشُّبْهَةُ المفهومية، من أنّ العام إنّما تُرفع اليدُ عنه إذا كانت هناك حجة أقوى منه، وإلا بقي العام بلا مزاحم^(١)، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ العامّ ظاهرٌ في الشُّمُول لجميع الأفراد، ما عدا تلك التي يُعلم انطباقُ عنوان الخاصّ عليها، ويكون حجة فعلية فيها، دون الأفراد التي لا يُعلم انطباقُ عنوانه عليها، والحجة التي يفترض أنّ تكون مزاحمةً للعامّ في ظهوره في الشُّمُول للفرد المشتبه هي المخصّص، إلا أنّه بسبب ابتلائه بالإجمال المصدّقي لا يكون أقوى من العامّ كي يُقدّم عليه، فلا محالة يجري حكم العامّ في الأفراد المشكوكة.

ولخصّه المحقق العراقي تذكّر بأنّ المقتضي لجواز التمسكّ بالعامّ موجودٌ - نظراً إلى شمول العامّ للفرد المشكوك -، والمانع عنه مفقودٌ - نظراً إلى عدم صلاحية المخصّص لمزاحمة العامّ -، فيصحّ الأخذ بحكم العام^(٢).

فإذا قال: «أكرم الفقراء» و«لا تكرم الفسّاق منهم»، ولم يُعلم أنّ زيدا الفقير فاسقٌ أو ليس بفاسق - بسبب اشتباه الأمور الخارجية -، لم يكن الخاصّ مزاحماً للعامّ أصلاً، كي يثبت حكم الخاصّ للفرد المشكوك، بعد عدم كون الخاصّ حجة فعلية. وهذا القول هو المنسوب إلى مشهور القدماء - كما ذكر المحقق العراقي تذكّر^(٣) - بالنظر إلى بعض المسائل الفقهية التي تعرّضوا لها ممّا يمكن استناد فتاواهم فيها إلى الأخذ بالعموم رغم ابتلاء المخصّص بالإجمال المصدّقي.

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٠.

(٢) نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥١٨.

(٣) نفس المصدر السابق.

وأشهرها مسألة الضمان، حيث أفتوا بوجوب الضمان على اليد التي يُشكّ في كونها يداً أمانية أو يداً عدوانية، في ما إذا تنازع المالك وذو اليد في الضمان بعد تلف العين تحت يد الثاني، فالمالك يدّعي عليه ضمان العين لأنها تلفت تحت يد ذي اليد بغير إذن مالِكها، بينما يدّعي ذو اليد عدم الضمان، لأنها كانت عارية مثلاً، وقد أفتوا هاهنا بتقديم قول المالك، وحكموا بالضمان على صاحب اليد.

وكأنهم استندوا في فتواهم هذه إلى النبوي المعروف: «(على اليد ما أخذت حتى تؤدّي)»^(١)، بمعنى أنّ كلّ يدٍ استولت على مال الغير فهي ضامنةٌ له حتى تعيده إليه، ولكن قد ورد مخصّص منفصل لهذا العموم، من خلال استثناء (يد الأمانة) كيد الوديعة وأمثالها، فلا ضمان عليها^(٢)، ومع الشكّ في كيفية وصول العين إلى ذي اليد يُرجع إلى العموم ويُتمسك به، فيثبت الضمان.

ويُنسب هذا القول أيضاً إلى السيد الفقيه اليزدي تثنّى؛ استناداً إلى حكمه في العروة بجواز الصّلاة مع الشكّ في دمٍ أنّه من الدماء الثلاثة أو لا مع العلم بأنّه أقلُّ من الدرهم البُعْلِي، وكذا حكمه فيها بعدم جواز الصّلاة في الدّم الذي يُشكّ في كونه أقلُّ من الدرهم أو أكثر مع العلم بأنّه من غير الدماء الثلاثة^(٣)، والكلام فيهما كالكلام في مسألة الضمان.

(١) سنن ابن ماجه ج ٢ ص ٨٠٢، سنن أبي داود ج ٣ ص ٢٩٦ ح ٣٥٦١.

(٢) يلاحظ: الكافي ج ٥ ص ٢٣٨ ح ٤، ٥، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ١٨١ ح ٧٩٩، ص ١٨٤ ح ٨١٢، ٨١٣.

(٣) مصابيح الأصول ج ٢ ص ٧٠-٧١، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٣٧.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله جوابين عن هذا القول:

الجواب الأول: ما أفاده صاحب الكفاية تتج من أنّ العام وإن كان شاملاً للفرد المشتبه بسبب ظهوره في العموم من البداية بعد قرّض المخصّص منفصلاً، إلا أنّ العام لا يكون حجّة في ذاك الفرد بسبب ورود المخصّص الذي يوجب تعنون العام بـ(ما عدا الخاص)، ويمنع من شمول العام للفرد الذي لا يُعلم اندراجه تحت الخاص، ولا يضرّ في هذا كون المخصّص منفصلاً، لأنّه لا يختلف عن المتصل من جهة استلزامه اختصاص حجّة العام بغير عنوان الخاص، وهذا المقدار يكفي في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية^(١).

الجواب الثاني: أنّ مدرك الحكم في مسألة (الضمان) لا ينحصر في التمسك بالعموم، فقد ذكر المحقق النائيني تتج أنّ المدرك هو الاستصحاب، بتقريب أنّ موضوع الحكم بالضمان مركّب من جزأين (هما: استيلاء يد الغير على العين، وعدم رضا صاحبها)، فبالوجدان يُحرز تحقّق الاستيلاء على مال الغير، وبالأصل يُحرز عدم رضا المالك بهذا الاستيلاء عند الشكّ فيه، وعندئذ يتّضح موضوع الحكم، فيجب على ذي اليد حينئذ أن يدفع إلى المالك مثل العين التالفة أو قيمتها^(٢).

وذكر السيد الخوئي تتج مدركاً آخر، وهو البناء على الاستصحاب في الأعدام الأزلية^(٣)، وإن كان يظهر من الأجود وجود قائل به قبله.

(١) كفاية الأصول ص ٢٢١-٢٢٢.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٢٩، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٢٤.

(٣) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٥٧، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٧٢-٧٣.

ومع وجود أكثر من مدرك محتمل لفتوى المشهور بالضمان لا يصح الاعتماد عليها في نسبة القول بالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية إليهم.

القول الثاني: عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكمه في الفرد المشتبه، مضافاً إلى عدم شمول حكم الخاص له أيضاً، وهذا هو الذي صرح به جماعة من متأخري الأصوليين كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحققين النائيين والعراقي والسيد الخوئي رحمهم الله (١)، والمصنف رحمهم الله.

والوجه فيه ما مرّ نقله عن الكفاية في ردّ القول السابق من أنّ العام وإن كان ظاهراً في الشمول لجميع الأفراد - ومنها الأفراد المشكوك - بسبب كون الخاص منفصلاً، إلا أنّ هذا المقدار لا يجدي في إثبات حكمه للأفراد المشكوك، لأنّ إثبات حكمه لها يتوقف على إحراز اندراجها في العام (من حيث هو حجة فيها)، وهذا غير محرز في المقام لورود المخصّص المنفصل الذي يوجب تعنون العام بغير عنوان الخاص، وحينئذٍ يطرأ الشك في اندراج الفرد المشكوك تحت العام (بما هو حجة)، وإن كان اندراجه تحته معلوماً مع قطع النظر عن حجّيته، لأنّ موضوع حكم العام في قولنا: «أطعم الفقراء» و«لا تطعم الفسّاق منهم» هو (الفقير غير الفاسق)، فلا يندرج تحته (الفقير الذي يُحتمل فسقه)، كما لا يشملُه الخاص لفرض كونه مُجملاً من ناحية المصدق، فيرجع في معرفة حكم الفرد المشكوك إلى الأصول العملية، إن

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٣٥، كفاية الأصول ص ٢٢١، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٢٨،

أجود التقريرات ج ٢ ص ٣١٩، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥١٨، دراسات في علم الأصول ج ٢

ص ٢٥٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٤٤.

لم يَكُنْ في اليَبْنِ أصل لفظي آخر غير الدليل المذكور.

فإن قلت: ما هو الفارق بين المخصّص المنفصل هنا والمخصّص المنفصل في الشُّبْهَة المفهومية مع دوران الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر، كي يختلف الحكم فيها؟
قلت: الفارق بين البابين هو أنّ الفرد المشكوك هنا مردّد بين حجتين (العام والخاص)، ولا ترجيح لأيّ منهما على الأخرى، لأنّ الحجّة قد أخذ اليقين في موضوعها، ومن هنا اشتهر على ألسن الأصوليين قولهم: «الشكُّ في الحجّة يساوق القطع بعدمها»، والمفروض في المقام أنّنا نشكّ في حجّة العام في الفرد المشكوك، لأجل تعنون العام بغير عنوان الخاص - أو بعنوان (ما عدا الخاص) -، مع عدم العلم بانطباق الخاص على الفرد المشكوك، فلا يكون حجّة، وهكذا الكلام في الخاص، لفرض إجماله مصداقاً.

فمع الشكّ في كون الفقير فاسقاً لا يمكن الحكم عليه بأيّ منهما؛ لعدم إحراز جريان كلّ منهما في المشكوك، كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته.

وهذا بخلافه في الشُّبْهَة المفهومية، حيث يكون الشكّ في أصل جعل الخاص حجّة في المقدار المشكوك وعدم جعله فيه، والمفروض أنّ العام حجّة في كلّ ما لا يكون الخاص حجّة فيه، فلا شكّ حينئذٍ في كون العام حجّة في الفرد الذي لا يُحرز اندراجهُ تحت الخاص، ومن ثَمَّ لا يدور أمرُ الزائد عندئذٍ بين الدخول في العام والدخول في الخاص (أي بين حجتين)؛ لمكان العلم بدخوله في العام، بعد عدم إحراز اندراجهِ تحت الخاص.

ب - الشُّبهة المصداقية

قلنا^(١): إنّ الشُّبهة المصداقية تكون في فَرَضِ الشكِّ^(٢) في دخول فردٍ من أفراد ما ينطبق عليه العامّ في المخصّص^(٣)، مع كون المخصّص مُبَيَّنًا لا إجمال فيه، وإنّما الإجمال في المصدق، فلا يُدرى أنّ هذا الفرد متّصفٌ بعنوان الخاصّ فخرَجَ عن حكم العام^(٤) ؟

أم لم يتصف فهو مشمولٌ لحكم العامّ كالمثال المتقدّم، وهو الماء المشكوك تغيّره بالنجاسة^(٥)، وكمثال الشكِّ في (اليد على مالٍ) أنّها يدٌ عاديةٌ أو يدٌ أمانة، فيُشكَّ في شمولِ العامِّ لها - وهو قوله ﷺ: «(على اليد ما أخذت حتى تؤدّي)»^(٦) - لأنّها يدٌ

(١) في بداية هذا الفصل عند ذكر النحو الثاني للإجمال.

(٢) الناشئ عن اشتباه العوامل الخارجية، كما مرّ.

(٣) اللفظي، وسيأتي الكلام في المخصّص اللَّبِّي في التنبيه الآتي.

(٤) لأنّ حكم العامّ لا يشمل الأفراد التي يُجزم بدخولها تحت الخاصّ.

(٥) لاشتباه الحال في هذا الماء الخارجي الذي لا قى نجسًا، والمفروض كونه مثلاً

للمخصّص المنفصل، لأنّه هو المنسوب إلى القدماء جواز التمسك بالعام فيه، فإنّ

الظاهر عدمُ الخلاف في عدم جواز التمسك بالعام في المخصّص المتصل، كما مرّ.

(٦) هذا الحديث مرويٌّ من طرق العائمة، وهو بمنزلة عامّ بلسان: «كلُّ يدٍ أخذت

مالَ الغير فهي ضامنةٌ له حتى تؤدّي».

عادية، أو خروجها منه^(١) لأنها يدُ أمانة، لما دلّ^(٢) على عدم ضمان يدِ الأمانة المخصّص^(٣) لذلك العموم؟

ربّما يُنسب^(٤) إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية^(٥)، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان^(٦).
وقد يُستدل لهذا القول^(٧): بأن انطباق عنوان العام على المصدق المرّد

(١) أي: خروج اليد من العام واندراجها تحت المخصّص.

(٢) يلاحظ: الكافي ج ٥ ص ٢٣٨ ح ٤ و ٥، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ١٨١ ح ٧٩٩، ص ١٨٤ ح ٨١٢ و ٨١٣.

(٣) بنحو التخصيص المنفصل، فيصير مثال الصورة الثانية: «كلُّ يد ضامنة» و«لا ضمان على يد الأمانة»، مع فرض الإجمال المصداقي في يد خارجية.

(٤) كما ذكر شيخه المحقق العراقي تثنّى، والتعبير بـ(ربّما) لعدم كون المسألة محرّرة أصولياً في كلمات المشهور، وإنّما يُستظهر هذا من فتاوى متفرقة في الفقه.

(٥) للمخصّص المنفصل، وإن كان كلامه يوهّم الشمول للمتصل أيضاً.

(٦) رغم عدم إحرازهم اندراج اليد تحت عنوان المخصّص؛ لعدم الجزم بكون اليد أمانية، وسيأتي قريباً إمكان توجيه فتوى المشهور بطريق آخر غير التمسك بالعام ذكره المحقق النائيني تثنّى.

(٧) بما مرّ عن صاحب الكفاية وتلميذه المحقق العراقي تثنّى من وجود المقتضي للجواز وانتفاء المانع عنه، وسبق الاستدلال به لحجية العام في الشبهة المفهومية للمخصّص المنفصل الدائر بين الأقل والأكثر.

معلوم^(١)، فيكون العام حجةً فيه ما لم يُعَارَضَ بحجة أقوى^(٢)، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغيرُ معلوم^(٣)، فلا يكون الخاص حجةً فيه^(٤)، فلا يزاحم حجة العام، وهو نظير ما قلناه في المخصّص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر^(٥).

والحق^(٦) عدمُ جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المتصل والمنفصل معاً^(٧).

(١) هذا بيان لوجود المقتضي للقول بجواز التمسك بالعام.

(٢) ويفترض أنها هي الخاص، ولكنه ليس بهذه المثابة؛ لفرض ابتلائه بالإجمال المصادقي.

(٣) هذا بيانٌ لانتفاء المانع عن القول بالجواز، وهو انتفاء مزاحمة المخصّص للعام في الفرد المشكوك.

(٤) أي: في المصادق المرّد، وإنّما يكون الخاص حجةً في الأفراد التي يُجزم بانطباق عنوانه عليها، وهذا إنّما يتمّ إذا كان الخاص مبيّناً وخالياً عن الإجمال.

(٥) ولا فرق بين الموردين إلا في كون الشبهة هنا مصداقية، وهناك مفهومية، ولهذا عبّر عنه بـ (النظير)، ولا يخفى أنّ هذا الفرق ليس بفارق.

(٦) هذا هو القول الثاني الذي صرّح به محققو المتأخرين، منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما.

(٧) لكنّ جُلَّ الكلام في المخصّص المنفصل؛ لعدم الخلاف بينهم - ظاهراً - في عدم الجواز في مورد المخصّص المتصل، كما مرّت الإشارة إليه.

ودليلنا على ذلك^(١): أن المخصّص لما كان حجة أقوى^(٢) من العام، فإنّه لقصر حكم العام على باقي أفرادهِ^(٣)، ورافعٌ لحجّة العام في بعض مدلوله، والفرد المشكوك^(٤) مردّد بين دخوله في ما كان العام حجة فيه^(٥) وبين خروجه عنه، مع عدم دلالة العام على دخوله^(٦) في ما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاجٍ^(٧) كما قيل في دليلهم، ولئن كان انطباقُ عنوان العام عليه معلوماً^(٨) فليس هو معلومٌ

(١) وهو عين ما ذكره صاحب الكفاية تذكّر في الجواب الأول المتقدّم عن القول المنسوب إلى المشهور.

(٢) إذا كان مبيّناً ولا إجمال فيه من ناحية المفهوم.

(٣) أي: باقي أفراد العام، وهو ما عدا الخاصّ.

(٤) في صدق عنوان المخصّص عليه وعدمه؛ بسبب الإجمال المصدّق الطارئ على المخصّص.

(٥) المراد من الموصول (ما) هو تلك الأفراد التي يُجزم بخروجها عن الخاصّ، والتي يعبر عنها بـ(الباقى).

(٦) أي دخول الفرد المشكوك، لأنّ إجمال المخصّص أوجب غموضاً في عنوان (ما) عدا الخاصّ (زائداً على الغموض في نفس المخصّص).

(٧) لعدم الجزم بخروج هذا الفرد عن المخصّص وبقائه تحت العام (بما هو - أي العام - حجة فيه)، وهذا هو الأساس في جواب الكفاية عن هذا القول.

(٨) لفرض كون المخصّص منفصلاً، فيبقى العام ظاهراً في الفرد المشكوك، وإن لم يكن هذا الظهور مراداً جدياً عندهم.

معلوم الانطباق عليه (بما هو حجة) ^(١).

والحاصل: أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض:

إحدهما: العام، وهو حجة في ما عدا الخاص ^(٢).

وثانيتهما: المخصّص، وهو حجة في مدلوله ^(٣)، والمشتبه مردّد بين دخوله في

تلك الحجة أو هذه الحجة ^(٤).

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصادقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند

الدوران بين الأقل والأكثر ^(٥)؛ فإن الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة إلا في

الأقل ^(٦)، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول في ما كان الخاص معلوم الحجية

(١) والمهم هو إحراز دخول الفرد المشكوك في العام (من حيث إن العام حجة) لا

مجرد دخوله في العام كيفما كان، وهكذا الكلام في الخاص.

(٢) ولكي يكون عنوان (ما عدا الخاص) معلوماً ومُبيناً لا بدّ من أن يكون مفهوم

المخصّص نفسه كذلك، أي خالياً عن الإجمال.

(٣) حالّ كونه مبيناً لا إجمال فيه، وعندئذ يكون حجة أقوى من العام، فإن طرأ

عليه الإجمال لم يكن كذلك.

(٤) ولا مرجح لدخول الفرد المشتبه تحت أي من الحجتين (بما هي حجة فيه)،

فيلزم الرجوع إلى دليل اجتهادي آخر، وإلا وصلت التوبة إلى الأصول العملية.

(٥) ولأجله جاز التمسك بأصالة العموم هناك ولم يُجز هنا، كما مرّ توضيحه في

الشرح بصيغة (إن قلت، قلت).

(٦) وهو (الفقر مرتكب الكبيرة)، فلا يكون الخاص أقوى من العام في الزائد.

فيه^(١)، بل الخاصّ مشكوكٌ أنّه جُعلَ حجةٌ فيه أم لا^(٢)، ومشكوكٌ الحجيّة في شيء ليس بحجة^(٣) - قطعاً - في ذلك الشيء^(٤)، وأمّا العامّ فهو حجةٌ إلا في ما كان الخاصّ حجةً فيه^(٥).

(١) من أفراد، وهي أفراد الأقلّ فقط، والمراد من الزائد هو (الفقير مرتكب الصّغيرة) في المثال.

(٢) لأنّ المشكلة هناك في نفس مفهوم المخصّص، فلا يعلم أنّه واسع كي يشمل الزائد (أي الأكثر) أو أنّه ضيق فلا يشمل.

(٣) لأنّ الشكّ في الحجيّة يساوق القطع بعدمها؛ نظراً إلى أخذ العلم في موضوع الحجيّة، كما سيبيّنه رحمته في الهامش وفي المبحث السادس من مقدّمة المقصد الثالث.

(٤) هامش: سيأتي في (مباحث الحجة): أنّ قوامَ حجيّة الشيء بالعلم، لأنّه إنّما يكون الشيء صالحاً لأنّ يحتجّ به المولى على العبد إذا كان واصلاً إليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجة، فعند الشكّ في حجيّة شيء يرتفع موضوعها، فيُعلم بعدم حجيّته، ومعنى الشكّ في حجيّته احتمال أنّه نصّب الشارح حجةً واقعاً على تقدير وصوله، وحيث لم يصل يُقطع بعدم حجيّته فعلاً، فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك، لا أنّه حينَ الشكّ في الحجيّة يُقطع بعدم الحجيّة، وإلا للزم اجتماعُ الشكّ والقطع بشيء واحدٍ في آنٍ واحدٍ، وهو محال.

(٥) والمفروض أنّ الخاصّ ليس حجةً في الأكثر، وهذا المقدار يكفي في شمول حكم العامّ للزائد، ولهذا التزم المشهور بعدم سريان إجمال المخصّص إلى العامّ، ومن ثمّ جواز التمسك بالعامّ في الزائد.

وعليه، لا يكون الأكثرُ مردّداً بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة، كالمصداق المردّد^(١)، بل هو معلومٌ أنّ الخاصّ ليس حجّةً فيه؛ لمكان الشكّ^(٢)، فلا يزاحم حجّة العامّ فيه^(٣).

وأما فتوى المشهور بالضّمان^(٤) في اليد المشكوكة (أنّها يدٌ عاديةٌ أو يدٌ أمانة) فلا يُعلّم أنّها^(٥) لأجل القول بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصدقية، ولعلّ لها وجهاً آخر^(٦)، ليس المقام محلّ ذكره.

(١) أي: كما هو الحال في الشبهة المصدقية في المخصّص المنفصل في مقامنا.

(٢) والاشتباه من جهة المصداق، أي (الإجمال المصدقي).

(٣) فيبقى العامّ حجّة فيه بلا مزاحم، ولا مسوّغ لرفع اليد عنه، ولهذا يجب في المثال السابق إكراّم الفقير (مرتكب الصّغيرة)، حاله حال (الفقير العادل) من هذه الناحية بعد تساويهما من حيث الفردية للعامّ.

(٤) التي جُعِلت مُستنداً ومَدْرَكاً لنسبة القول الأول إليهم.

(٥) أي: الفتوى، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني عن القول المنسوب إلى المشهور، وذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله.

(٦) أي: لفتوى المشهور بالضّمان، ويمكن أن يكون نظره عليه السلام إلى ما ذكره شيخه المحقق النائيني رحمهما الله من التمسّك بالاستصحاب والوجدان لتنقيح موضوع الضّمان، بتقريب مرّ مختصراً في الشّرح.

المخصّص اللَّبِّي والسُّبْهَة المصدّاقية

الموضع الثاني: أن يكون المخصّص لبّيّاً.

مرّ في بداية الفصل الثاني أنّ المخصّص اللَّبِّي عبارة عمّا لا يكون لفظاً بل هو من المناسبات العُرفية أو العقلية أو الإجماع ونحو ذلك ممّا يقترب بالكلام أو يتعلّق به ويفيد إخراج بعض أفراد العامّ عن شمول حكمه لها.

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في جواز التمسّك بالعامّ وإجراء حكمه في الفرد المشتبه وعدم جواز ذلك، وفي المقام أربعة أقوال ذكر المصنّف رحمته الله الثلاثة الأولى منها:

القول الأول: جواز التمسّك بالعامّ في السُّبْهَة المصدّاقية في المخصّص اللَّبِّي مطلقاً، بمعنى عدم سريان إجمال الخاصّ إلى العام، مع عدم جوازه في المخصّص اللفظي، وهذا هو المعروف عن الشيخ الأعظم رحمته الله ^(١)، ووافقه جمعٌ من المتأخّرين منهم المحقق الأصفهانى رحمته الله ^(٢) والمصنّف رحمته الله، ولهذا القول تصويران:

التصوير الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته الله نفسه، وقربه السيد الخوئي رحمته الله ^(٣) بما محصّله أن الكلام الملقى في مورد التخصيص اللفظي تكون فيه حجّتان (العامّ

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٤٣.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٥٧ ت ٢٩٣.

(٣) مصابيح الأصول ج ٢ ص ٧٥ - ٧٦.

والخاص)، ولا شيء منها ينطبق على الفرد المشكوك، فلا يمكن الحكم عليه بأيّ منها لعدم إحرازهما، ولهذا لا يجوز التمسك بالعامّ إلا في ما يُحرز عدمُ صدق عنوان الخاصّ عليه.

في حين أنّ الموجود في مورد التخصيص اللبّي حجة واحدة فقط ملقاة إلى المكلف وهي العامّ، وينعقد للعامّ ظهورٌ استعمالٍ وحقيقي، ولكنه يعلم من موارد أخرى استثناء بعض الأفراد من حكم العامّ، وهذا العلم حجة ذاتية لا تجوز مخالفتها، ويتعيّن رفعُ اليد عن العموم بمقدار ما يُقطع فيه بوجود العنوان المستثنى من العامّ، دون الفرد المشكوك فلا موجب لرفع اليد عن أصالة العموم فيه، ولهذا يحقّ للمولى أن يؤاخذ المكلف إذا لم يُجرِ حكم العامّ في هذا الفرد.

وبعبارة أخرى: المخصّص اللبّي العقلي لا يمنع من التمسك بالعموم؛ ولهذا يجب إكرام الجار الذي يشكّ المكلف في عداوته لمولاه وعدمها، عملاً بعموم قوله: «أكرّم جيرانى»^(١)، ولا تُرفع اليد عن هذا العموم إلا في الجار الذي يقطع المكلف بعداوته لمولاه، بمقتضى العلم الخارجي بأنّ المولى لا يريد إكرام أعدائه، حتى لو كانوا جيراناً له.

ولا يجري هذا في المخصّص اللفظي لأنّه يمنع من التمسك بالعموم؛ للعلم بأنّ العموم ليس مراداً جدياً للمولى بعد ورود المخصّص، فلا يجوز إكرام مَنْ يقطع بنفسه عملاً بـ «لا تكرّم الفسّاق» دون مَنْ يُقطع بعدم فسقه، فيجب إكرامه عملاً

(١) مرّ في الفصل الأول من هذا الباب أنّ الجُمع المضاف هو من جملة أدوات العموم، فيكون (جيرانى) مثل (الجيران) و(كلّ جار) من هذه الناحية.

بعموم: «أكرم العلماء»، ويبقى (العالم مشكوك الفسق)، وهذا لا يجري في حقّه العام ولا الخاصّ على حدّ سواء، كما مرّ مفصلاً.

التصوير الثاني: أنّ المخصّص اللفظي يفترق عن المخصّص اللَّبِّي من ناحية أنّ الأول ينافي العام في كلّ ما يكون العامّ ظاهراً فيه، بخلاف الثاني فإنّه ينافي العامّ في الجملة، أي في بعض ما يكون ظاهراً فيه، وهذا الفرق بينهما يولّد فرقاً آخر في مقام جواز التمسك بالعام، حيث يمنع من التمسك بالعام في مورد المخصّص اللفظي دون المخصّص اللَّبِّي، وهذا التصوير ذكره المصنّف رحمته الله في الهامش، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله (١).

بيان ذلك: أنّ للعام - أي عام - ظهوراً في أمرين:

(١) عدم تحقّق المنافاة للحكم العامّ من طرف أيّ واحد من العناوين المندرجة تحته، كالعداوة في نحو: «أكرم جيراني»، فإنّ إكرام جميع الجيران ظاهرٌ في عدم وجود عداوة في الخارج.

(٢) عدم تحقّق العنوان المنافي لحكمه بين أفراد العامّ، أي عدم وجود (جارٍ يتصف بالعداوة) في المثال المذكور.

فإذا جاء المخصّص وكان لفظياً فهو يزاحم العامّ في كلا هذين الظّهورين، ويدل على وجود منفاة لحكم العامّ من خلال دلالته على وجود عنوانٍ منافٍ له، وأيضاً يدل على أنّ ذاك العنوان إمّا متحقّق بالفعل في ضمن فردٍ، وإمّا يُتوقع تحقّقه في ضمن فردٍ ما، وهذا يعني دلالة المخصّص على وجود فردٍ منافٍ بالفعل أو

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٥٧ ت ٢٩٣.

متوقع المنافاة، كما لو قال: «لا تُكرم الأعداء من جيرانى»، الدال على وجود عداوة وجارٍ عدو (أي فرد منافٍ للعام)، وحينئذ يكون هذا المخصّص مزاحاً للعام، فلا ينعقد للعام ظهورٌ في الشمول للفرد المشكوك في اتصافه بالعداوة للمولى؛ وذلك لوجود حجة أقوى من العام (وهي المخصّص اللفظي المنفصل)، وقد أتى بها المتكلم لتنبيه المخاطب على وجود ما يناهض الحكم العام، لا أن وجود الفرد المناهض مجرد فرض لا تحقّق له خارجاً، وإلا لم يتكلّف المتكلم الحكيم إصدار خطاب الخاص، وعندئذ لا يحقّ للمخاطب تطبيق حكم العام على الفرد الذي يحتمل كونه منافياً للعام، كما لو شكّ في كون جارٍ من الجيران عدوّاً للمتكلم.

وهذا بخلاف ما إذا كان المخصّص لبيّاً من قبيل حكم العقل بعدم جريان حكم العام في الجار العدو للمولى؛ لمكان المنافاة بين وصف العداوة ووجوب الإكرام؛ فإنّ هذا الحكم العقلي وإن كان يزاحم العام في الظهور الأول (أي دلالة على وجود منافاة للحكم العام)، إلا أنّه لا يزاحم العام في الظهور الثاني، فلا يدلّ على وجود العدو في ضمن جيران المولى، ولا حزاظة في هذا أبداً، لأنّ حكم العقل بعدم وجوب إكرام الأعداء من الجيران لا يتوقف على وجود جارٍ عدو في الخارج، ولا على توقع وجوده، لأنّ حكمه بقوة قضية حقيقية مفادها: «كلما لو وُجد العدو لا يجب إكرامه»، فإذا لم يكن المخصّص اللبّي حجة أقوى من العام في ظهوره الثاني جاز التمسك بأصالة العموم في الفرد المشكوك، فيجب إكرام الجار المشكوك في عداوته للمولى، لأنّ العام حجة فيه بلا مزاحم.

والنتيجة: جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المخصّص اللبّي سواء

كان هذا ضرورياً أو نظرياً، خلافاً لما سيأتي في القول الثاني من صاحب الكفاية تذكّر^(١)، وسواء أكان كاشفاً عن تقييد موضوع الحكم أو كاشفاً عن ملاك الحكم، خلافاً لما سيأتي عن المحقق النائيني تذكّر.

القول الثاني: التفصيل بين نحوَي المخصّص أيضاً، كما في القول السابق، لكن مع التفصيل في داخل المخصّص اللّبي بين صنفين:

الصنف الأول: ما يكون بدرجة من الوضوح والظهور بحيث يراه العُرف صالحاً لأن يكون قرينة مانعة من انعقاد الظهور للعام في الشمول لجميع الأفراد من البداية، كما إذا كان من المناسبات العرفية أو العقلية المشهورة، وبهذا يكون حاله من هذه الجهة حال المخصّص اللفظي المتصل.

وهاهنا لا يجوز التمسك بالعام؛ لعدم انعقاد ظهور له في الشمول من البداية، فيرجع في حكم الفرد المشتبه إلى ما تقتضيه الأدلة الاجتهادية، وإلا فإلى الأصول العملية المناسبة للمورد.

الصنف الثاني: ما لا يكون بتلك الدرجة من الظهور والشهرة، كما لو كان من الأحكام العقلية النظرية أو المناسبات العرفية التي يتوقف الالتفات إليها على استحضار مقدّمات قد لا تحضر إلى ذهن كلّ مخاطب، وحينئذ لا يتعامل العُرف مع المخصّص اللّبي المذكور كقرينة يمكن للمتكلّم أن يتكلّم عليها في بيان مراده، وهاهنا يجوز التمسك بالعام، والبناء على شمول حكمه للفرد المشتبه.

(١) احتمل بعض شراح الكفاية تذكّر أن يكون هذا التصوير مستفاداً من نفس كلام الكفاية، يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ١٣١ - ١٣٣.

ومثاله ما لو قال المولى لعبده: «أكرِّم جيرانِي» وكان العبد يعلم من الخارج بكراهية مولاه لإكرام أعدائه وإن كانوا من جيرانه، ولكن حصل عند العبد شكٌ (بنحو الشُّبهة المصدقية) في واحد من الجيران أنه عدوٌّ لمولاه أو لا، فحينئذٍ لا يحقُّ له تركُ إكرام هذا الجار لمجرد احتمال العداوة فيه، بل يجب عليه إكرامه، ولو ترك إكرامه جاز للمولى حينئذٍ مؤاخذه على ذلك.

والوجه فيه: أنَّ العامَّ يكون حجةً في جميع الأفراد ما عدا الأفراد التي يُجزم بخروجها عنه، وهم الجيران الذين يُعلم بعداوتهم للمولى، دون الفرد المشكوك في عداوته، فإنَّه فاقدٌ للعلم المذكور، فيتعيَّن الرجوعُ فيه إلى حكم العامِّ، ولا يجوز الرجوعُ فيه إلى حكم الخاصِّ، وبناءً العقلاء شاهد على هذا، فإنَّ طريقتهم جارية على العمل بالعامِّ في الفرد المشكوك إذا كان المخصَّص لبيّاً.

وهذا القول هو ما يختاره صاحب الكفاية تَتَدُلُّ^(١)، الذي لم يكتفِ بإخراج الفرد المشتبه من حكم الخاصِّ بل ترقى وادّعى خروجه عن مصداقيته للخاصِّ وشموله له، مستفيداً من الدليل الثاني الذي تمسَّك به الشيخ الأعظم تَتَدُلُّ لمختاره^(٢)، لأنَّ العامَّ هنا يدل على انتفاء مصداقية الفرد المشكوك للخاصِّ، بتقريب أنَّ العامَّ في مثل: «لَعَنَ اللَّهُ بني أُمَيَّة قاطبةً»^(٣) - المفيد لعموم اللعن لهم - يدل على جواز لعن

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) كامل الزيارات ب ٧١ ص ١٦٩.

مَنْ يُشَكُّ فِي إِيمَانِهِ مِنْ بَنِي أُمِيَّة، كَمَا قِيلَ هَذَا فِي (خَالِدِ بْنِ سَعِيدٍ)^(١)، مَعَ الْقَطْع بِعَدَمِ جَوَازِ لَعْنِ الْمُؤْمِنِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ بَنِي أُمِيَّة، وَهَذَا (أَيُّ الْقَطْعِ) بِمِثَابَةِ الْمَخْصَّصِ اللَّبِّيِّ لِلْعَامِّ الْمَذْكُورِ، فَكَأَنَّ الْمَوْلَى قَالَ أَوَّلًا: «يَجُوزُ لَعْنُ جَمِيعِ بَنِي أُمِيَّة» ثُمَّ قَالَ: «لَا يَجُوزُ لَعْنُ الْمُؤْمِنِ»، وَبِضْمِ هَذَا إِلَى الْعَامِّ، يَنْتَجِ: «مَنْ يَجُوزُ لَعْنُهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ». وَيُمْكِنُ إِِنْشَاءُ قِيَاسٍ مِنَ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ: «فَلَانٌ يَجُوزُ لَعْنُهُ، وَكُلُّ مَنْ يَجُوزُ لَعْنُهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ، يَنْتَجِ: فَلَانٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ».

وَهَذَا يَخْرُجُ الْفَرْدُ (الَّذِي يُشَكُّ فِي إِيمَانِهِ مِنْ بَنِي أُمِيَّة) عَنْ شُمُولِ الْخَاصِّ لَهُ - أَيُّ الْمَخْصَّصِ اللَّبِّيِّ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْعِلْمِ الْخَارِجِيِّ -، وَكُلُّ هَذَا مِنْ ثَمَرَاتِ التَّمَسُّكِ بِأَصَالَةِ الْعُمُومِ.

القول الثالث: التفصيل في داخل المخصّص اللّبي أيضاً لكن بنحو آخر، وهو ما يتبنّاه المحقق النائيني تتأخّر^(٢)، ومحصّله أنّ للمخصّص اللّبي (أي القرينة العقلية) أنحاء ثلاثة بحسب مرحلة الإثبات:

النحو الأول: ما يُحرّز كونه كاشفاً عن تقييد موضوع الحكم الواقعي وتضييق دائرته، وعندئذٍ لا يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك، ويكون المخصّص اللّبي كالمخصّص اللفظي المتصل من ناحية عدم جواز الأخذ بالعام في ما إذا قد شككنا في شموله لفرد من الأفراد.

والوجه فيه: أنّ فرض المخصّص اللّبي كاشفاً عن التقييد في الواقع يعني أنّه

(١) الذي قيل إنّّه قد امتنع عن بيعه الخليفة الأول.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٣٦ - ٣٨، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٤٣ - ٣٤٦.

يكشف عن المراد الجدّي للمولى، فلا يمكن تسريّة حكم العامّ إلى الفرد المشكوك، لأنّ الشكّ عندئذٍ من قبيل الشكّ في تحقّق موضوع حكم العامّ، من دون فرق في هذا بين كون المخصّص لبيّاً وكونه لفظياً، وكذا من دون فرق بين كون المخصّص اللبّي عقلياً ضرورياً وكونه نظرياً.

ومثاله قوله عليه السلام: «فانظروا إلى رجلٍ قد روى حديثنا...، فإنّي قد جعلته حاكماً»^(١)، فكلّ رجل روى حديثهم يستحقّ أن يكون حاكماً على الناس، ولم يُقيّد الرجل الراوي بكونه عادلاً، فيدلّ بظاهره على استحقاق الراوي للحاكمية وإن لم تثبت عدالته، ولكنّ لما ثبت بالإجماع وجوبّ كونه عادلاً، فهذا الإجماع بمثابة المخصّص اللبّي الذي يكشف عن تقييد موضوع الحكم (أي الرجل) في الواقع بالعدالة، ويترتب على هذا أنّنا لو شككنا في عدالة راوٍ معين لم يحقّ لنا التمسكّ بحكم العامّ، ومن ثمّ يحرم تنصيبه حاكماً على الناس، تماماً كما لو كان المخصّص لفظياً، ويصير الكلام المتقدّم بمنزلة: «فانظروا إلى رجلٍ عادلٍ قد روى...» مثلاً.

النحو الثاني: ما يُحرز كونه كاشفاً عن وجود ملاك الحكم في الأفراد، لكنّ من دون أن يكشف عن تقييد موضوع الحكم واقعاً، وحينئذٍ إذا علّم بانتفاء الملاك في فرد فهو خارجٌ عن حكم العامّ بموجب قانون (تبعية الأحكام لملاكاتهما)، ولكنّ يمكن التمسكّ بالعامّ وإجراء أصالة العموم في الفرد الذي يُشكّ في اشتماله على ملاك الحكم، ولا يحقّ للمخاطب إخراجه عن حكم العامّ بدعوى عدم إحرازه توقّر الملاك فيه، لأنّ إحراز وجود الملاك في أفراد الموضوع من وظيفة المولى لا

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ ح ١٠، تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٢١٨ ح ٦.

المكلّفين، فمن نفس ذكر المولى للحكم بنحو العموم يُستكشف وجودُ الحكم في جميع الأفراد حتى الفرد المشكوك، طالما كان محكوماً بحكم العام.

والمراد من الملاك: ما يدعو الشَّارِعَ المقدَّسَ إلى إنشاء الحكم على موضوعه، وهو المصلحة الواقعية الملزمة الكائنة في متعلّق الحكم المقتضية لإنشاء الوجوب أو المفسدة الواقعية كذلك المقتضية لإنشاء الحرمة.

والوجه في ذلك: أنّ الملاك متأخّر عن الحكم، والحكم بدوره متأخّر عن الموضوع، فيكون الملاك متأخراً عن الموضوع بمرتبتين، وحينئذٍ لا يكون الملاك صالحاً لتقييد الموضوع، لأنّ المتأخّر لا يكون قيّداً للمتقدّم، ولهذا لا يُطلب من المكلّفين تشخيصُ الملاك، ولا يجب عليهم إحرازُ وجوده في المأمور به، كما مرّ آنفاً، فلا يكون المكلّف معذوراً إذا لم يُجرِ أصالة العموم، لأنّها بنفسها تكشف عن الملاك، وحينئذٍ يتوجب على المكلّفين إجراء حكم العام حتى في الأفراد المشكوك، ولا يكون التخصيص العقلي حينئذٍ مانعاً عن التمسك بالعموم في الفرد المشتبه.

فإذا أحرزنا في قوله: «لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمِيَّةَ قَاطِبَةً» أنّ ملاك جواز لعنهم هو بغضهم أو عداوتهم لأهل البيت عليه السلام مثلاً، وحصل الشكّ في اندراج فردٍ ما تحت هذا العنوان وعدم اندراجه، لم يصحّ حينئذٍ إخراج هذا الفرد عن أصالة العموم، إلا إذا أحرزنا انتفاء ملاك الحكم فيه، فيجوز إخراجُه من العموم عندئذٍ.

النحو الثالث: ما لا يُحرّز كونه من النحو الأول (الكاشف عن تقييد الموضوع) ولا من الثاني (الكاشف عن الملاك)، وهنا يجري التفصيل الذي ذكره في الكفاية.

كما إذا لم نعلم في مثال: «أكرم جبراني» أنّ (عدم العداوة) قيّد لموضوع الحكم

بوجوب الإكرام أو أنه ملاكٌ للحكم فقط، وعندئذٍ يتوقف جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك وعدم جوازه على ملاحظة حال المخصّص اللبّي من ناحية كونه بديهياً أو نظرياً، ومن ثمّ يجري فيه تفصيل الكفاية^(١).

القول الرابع: عدم جواز التمسك بالعام في الشُّبّهات المصادقية من دون فرق بين المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي، وهذا ما بنى عليه المحقق العراقي تَدْنِ، ووجهه عنده أنّ مدار الحجّة إنّما هو على الظهور التصديقي والكشف النوعي عن المراد، وليس على الظهور التصوّري المساوق لتبادر المعنى من اللفظ^(٢).

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٥٦-٣٥٨، الهداية في الأصول ج ٢ ص ٣١٩-٣٢١.

(٢) نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥٢٣-٥٢٦، مقالات الأصول ج ١ ص ٤٤٣-٤٤٤.

تنبيه

في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص ليّاً
المقصود من المخصّص اللبّي^(١): ما يقابل اللفظي، كالإجماع ودليل العقل
اللذين هما دليلان، وليساً من نوع الألفاظ.
فقد نُسب^(٢) إلى الشيخ المحقق الأنصاري رحمته جواز التمسك بالعام في الشبهة
المصداقية مطلقاً^(٣) إذا كان المخصّص ليّاً، وتبعه جماعة من المتأخرين عنه^(٤).
وذهب المحقق شيخُ أساتذتنا^(٥) (صاحب الكفاية) رحمته^(٦) إلى التفصيل بين ما
إذا كان المخصّص اللبّي ممّا يصحّ أن يتكلّم عليه المتكلّم في بيان مراده بأن كان عقلياً

(١) وهو ما يساهم في تحديد المراد الجدّي للمتكلّم من دون أن يكون له لفظ أو عنوان، مثل المناسبة العرفية أو العقلية.

(٢) يحتمل أنّه قد أخذ القول من كلمات مشايخه، أو أنّه رحمته لا يطمئن بأنّ (مطرح الأنظار) تعبّر عن آراء الشيخ الأعظم رحمته مثلاً.

(٣) الإطلاق في مقابل التفصيلين الآتين في داخل المخصّص اللبّي.

(٤) منهم المحقق الأصفهاني رحمته، وكذا المصنّف رحمته نفسه لكنّ بيان آخر سيذكره في هامش طويل، ورد في الطّبعة الثانية من الكتاب.

(٥) وهم المحققون الثلاثة (النائيني والأصفهاني والعراقي) رحمته.

(٦) هذا هو القول الثاني، بالتفصيل في المخصّص اللبّي بين الصّوري وغيره.

ضرورياً، فإنه يكون كالم متصل^(١)، فلا ينعقد للعام ظهورٌ في العموم فلا مجال بالعام في الشبهة المصداقية، وبين ما إذا لم يكن كذلك^(٢)، كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ لبقاء العام على ظهوره^(٣)، وهو حجة بلا مزاحم^(٤).

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه^(٥)، وحصل القطع^(٦) للعبد بأن المولى لا يريد لإكرام من كان عدواً له من الجيران، فإن العبد ليس له^(٧) ألا يُكرم من

(١) بمعنى أن العرف يُعتبره بمثابة قرينة متصلة بالعام مانعة من انعقاده في الشمول من البداية.

(٢) أي: لم يكن ضرورياً، بأن يكون من أحكام العقل النظرية أو من المناسبات العرفية التي يتوقف الالتفات إليها على استحضار بعض المقدمات.

(٣) في الشمول للفرد المشكوك، فيجوز إجراء حكم العام عليه.

(٤) هذا ما يختاره رحمته الله مع غرض النظر عن كون المخصص اللبي ضرورياً أو نظرياً، طالما أنه لا يقتضي وجود منافٍ للعام، كما سيأتي بيانه في الهامش المطول.

(٥) بقوله: «أكرم جیرانی»، ومرّ في الفصل الأول من هذا الباب أن الجمع المضاف أيضاً من أدوات العموم كالجمع المحلى باللام.

(٦) من الخارج، كما لو صدر من المولى في يوم من الأيام تصرفٌ كشف للعبد كشفاً قطعياً عن عدم رضا مولاه بإكرام كل عدو له، حتى لو كان من جيرانه.

(٧) نظراً إلى أن خطاب العام عندئذ يكون منجزاً للتكليف في حقه.

يَشْكُ في عداوته^(١)، وللمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه^(٢)، ولا يصحّ منه الاعتذارُ بمجرد احتمال العداوة^(٣)، لأنّ بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجّة أصالة الظهور، فيكون ظهور العامّ - في هذا المقام - حجّة بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد على ذلك^(٤) بأنّه يُستكشف من عموم العامّ للفرد المشكوك أنّه ليس فرداً للخاص^(٥) الذي علّم خروجه من حكم العام، ومثّل له بعموم^(٦) قوله: «لَعَنَ اللهُ بني فلانٍ قاطبةً»^(٧) المعلوم منه خروج مَنْ كان مؤمناً منهم^(٨)، فإنّ شُكَّ

(١) من الجيران بسبب اشتباه بعض الأمور الخارجية، بل يكون جميعُ الجيران واجبي الإكرام باستثناء مَنْ يقطع بعداوتهم لمولاه.

(٢) أي: على عدم إكرام العبد للجار المشكوك العداوة.

(٣) لأنّ المانع من حجّة العامّ هو العلم بالعداوة، ولا قيمة لمجرّد احتمالها، فيتوجب على العبد إجراء (أصالة العموم) في الجار المشكوك العداوة.

(٤) أي: على مجرّد إخراج الفرد المشتبه عن حكم الخاصّ، واستندتْ في هذا الترقّي إلى ما ذكره الشيخ تَتْلُ ثانياً لإثبات مختاره.

(٥) أصلاً، فلا يوجد عندئذٍ فرد مشكوك الاندراج تحت العام.

(٦) والعموم مستفادٌ من كلمة (قاطبةً) التي هي من ألفاظ العموم.

(٧) ومفاده: «يجوز لعنُ جميع بني أمية حتى مَنْ كان مؤمناً منهم».

(٨) للقطع بعدم جواز لعن المؤمن، وهذا بمنزلة المخصّص اللّبي للعموم المتقدّم، فيكون بمنزلة ما لو قال: «لا يجوز لعنُ المؤمن»، فلا بدّ أن يكون جائزُ اللعن منهم ليس بمؤمن.

في إيمان شخص^(١) يُحكم بجواز لعنه للعموم^(٢)، و«كُلُّ مَنْ جازَ لَعْنُهُ ليس مؤمناً»^(٣)، فيتج من الشكل الأول: «هذا الشخصُ ليس مؤمناً».

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية رحمه الله، ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني (أعلى الله مقامه) لم يرضِ هذا التفصيل، ولا إطلاق رأي الشيخ رحمه الله، بل ذهب إلى تفصيل آخر^(٤).

وخلاصته: أن المخصَّص اللَّبِّي - سواء كان^(٥) عقلياً ضرورياً - يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً - فإنه كالمخصَّص اللفظي^(٦) كاشفٌ عن تقييد المراد الواقعي في العام^(٧) من عدم كون

(١) منهم بسبب صدور تصرف منه يُشعر بكونه مؤمناً، مثل (خالد بن سعيد) الأموي، الذي يقال إنه امتنع عن بيعه الخليفة الأول.

(٢) فتتنقح الصغرى، وهي: «هذا الشخصُ يجوز لعنه»، ودليلها جريان أصالة العموم فيه، بالبيان المذكور.

(٣) هذه هي كبرى القياس، وهي تُستحصل من مجموع العام ومخصَّصه اللَّبِّي.

(٤) في داخل المخصَّص اللَّبِّي بين ما يكون كاشفاً عن تقييد موضوع الحكم واقعاً وما يكون كاشفاً عن ملاك الحكم فقط، وهو القول الثالث في المقام.

(٥) هذا إشارة واضحة إلى التفصيل المختار من صاحب الكفاية رحمه الله.

(٦) شروعٌ في بيان النحو الأول الإثباتي للمخصَّص اللَّبِّي.

(٧) وبهذا أورد على شيخه صاحب الكفاية رحمه الله الذي بنى على الجواز في المخصَّص

اللَّبِّي الذي يكون بمنزلة المخصَّص اللفظي المنفصل.

موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الذي يظهر فيه العام^(١)، فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك^(٢) بلا فرق بين اللّبي واللفظي^(٣)، لأنّ المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما^(٤)، وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً^(٥)، ولا يُفرّق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لبيّاً^(٦).

واستثنى^(٧) من ذلك ما إذا كان المخصّص اللّبي لم يُستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً^(٨)، بأن كان العقل إنّما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع^(٩) على كونه ملاكاً لحكم الشارع - كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أنّ

(١) فلا يكون العام حجةً إلا في أفرادها التي يُجزم بخروجها عن الخاصّ.

(٢) كالراوي المشكوك العدالة، في المثال المذكور في الشّرح.

(٣) كما مرّ في قوله ﷺ: «فانظروا إلى رجلٍ...» حيث لا مقيّد لفظي بعدالة الراوي، ولكن يُستكشف من الإجماع تقييد موضوع الحكم واقعاً.

(٤) بين المخصّص اللفظي المنفصل والمخصّص اللّبي من النحو الأول.

(٥) فلو شكّ في عدالة راوٍ لم يُجزّ التمسك بالعام، فلا يجوز جعله حاكماً.

(٦) بل العبرة بالانكشاف، وهو كون الحكم مقيّداً.

(٧) أي: المحقق النائي يتدبّر، وهذا شروع في بيان حكم النحو الثاني الإثباتي.

(٨) كما كان في النحو الأول السابق.

(٩) مراده من التريديد ﷺ شمول كلا النحويين المتقدمين في قول الكفاية، بجعل

الشقّ الأول (أي إدراك العقل) مثلاً للنحو الأول للمخصّص اللّبي، والشقّ الثاني (أي الإجماع) مثلاً للنحو الثاني.

ملاكٍ لَعْنِ بني فلان هو كفرهم^(١)، فَإِنَّ ذَلِكَ لا يوجب تقييدَ موضوع الحكم، لأنَّ الملاك لا يصلح لتقييده^(٢)، بل من العموم^(٣) يُستكشف وجودُ الملاك في جميعهم، فإذا شُكَّ في وجود الملاك في فردٍ^(٤) يكون عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه^(٥).
نعم، لو عُلِمَ بعدم وجود الملاك في فردٍ يكون الفرد نفسه خارجاً^(٦) كما لو أخرج المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيّد لموضوع العام، وأما سكوتُ المولى عن بيانه، فهو إمّا لمصلحة^(٧) أو لغفلةٍ إذا كان من الموالى العاديين^(٨).

(١) أو بغضهم وعداوتهم لأهل البيت عليه السلام.

(٢) أي: لتقييد الموضوع؛ لوضوح تأخر ملاك الحكم عن موضوعه بمرتبتين، والمتأخر (وهو الملاك) لا يكون قيداً للمتقدّم (وهو الموضوع).
(٣) أي: من عموم الحكم بجواز اللعن يُستكشف وجودُ الكفر أو البغض في جميع الأفراد حتى مَنْ يُشكَّ في وجدانه لملاك جواز اللعن، والمفروض أنَّ الحكم مجمولٌ بنحو العموم؛ لمكان قوله (قاطبةً).

(٤) مثل (خالد بن سعيد) المتقدّم الذكر.

(٥) أي وجود الحكم في الفرد المشكوك، ومعه لا يحقّ للعبد أن يخالف أمر المولى في هذا الفرد، ولا يُجري عليه حكم العام، معتذراً بعدم قطعه بوجود الملاك فيه لأنَّ إحراز وجود الملاك وعدمه ليس من شأنه بل من وظيفة المولى.

(٦) عن حكم العام بناءً على مسلك العدلية، لأنَّ الظهور لا يصادم القطع.

(٧) في ترك التقييد أو لمفسدة في التقييد، إذا كان المولى هو الشارع المقدّس.

(٨) لوضوح امتناع طروء الغفلة على المولى الشرعي.

نعم، لو تردّد الأمر^(١) بين أن يكون المخصّص كاشفاً عن الملاك أو مقيداً لعنوان العام فإنّ التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيهاً^(٢).
والحاصل: أنّ المخصّص إنّ أحرزنا^(٣) أنّه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبداً^(٤)، وإن أحرزنا أنّه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم^(٥)، بل^(٦) يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك، وإن تردّد أمره^(٧) ولم يُحرز كونه قيداً أو ملاكاً، فإن كان حكم العقل ضرورياً يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول^(٨)، وإن كان نظرياً أو إجماعاً لا يصحّ الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم؛

(١) شروع في بيان حكم النحو الثالث للمخصّص اللّبي بحسب مقام الإثبات.

(٢) عند المحقق النائيني *تتخلّ*.

(٣) إشارة إلى أنّ المنظور إليه في الأنحاء الثلاثة هو مقام الإثبات، وليس مقام الثبوت، وإلا لكان للمخصّص اللّبي نحوان فقط، وهما الأولان.

(٤) لأنّ الشكّ عندئذٍ من قبيل الشكّ في تحقّق موضوع حكم العام، ولا يمكن أن يكون الحكم مثبتاً لموضوعه، لأنّه بمنزلة إثبات المعلول لعلّته.

(٥) لكفاية نفس العموم في إثبات وجود الملاك في الفرد المشكوك.

(٦) لا معنى واضح للترقي، فعمل مراده هو الإضراب الانتقالي المذكور في النحو.

(٧) أي أمر المخصّص اللّبي، وهنا يجري *تتخلّ* على تفصيل الكفاية.

(٨) ولا يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه للفرد المشكوك، لما قد مرّ من أنّ المخصّص يكون في نظر العرف عندئذٍ مانعاً من انعقاد العموم من البداية.

لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه^(١)، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات^(٢).

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة، ولأنها أطلت في نقلها لأن هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الأنصاري رحمه الله^(٣) مؤسس الأصول الحديث، واختلف فيها أساطين مشايخنا^(٤)، ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتد عليه من الأقوال^(٥)، نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: إن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتقاد^(٦)، ولكن مع تحرير لقوله^(٧) على غير ما هو المعروف عنه^(٨).

(١) ولأجل إحرازه له أنشأ الحكم بنحو العموم.

(٢) وهي لا تصلح لتقييد الحكم، كما مرّ آنفاً.

(٣) وقد أصبح قوله محطاً لنظر الأعلام ومورداً للنقض والإبرام.

(٤) ولهذا اختار كل واحد من مشايخه المحققين الثلاثة قولاً في المسألة.

(٥) هذا ما جرى عليه رحمه الله في الطبعة الأولى، ولكنه أوضح مختاره مفصلاً في الهامش الذي أضافه في الطبعة الثانية.

(٦) وهو جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص ليّاً مطلقاً.

(٧) موافق لما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله في تعليقه على الكفاية.

(٨) هامش: وتوضيح ذلك: أن كل عام (ظاهر في العموم) لا بد أن يتضمن ظهورين:

١ - ظهوره في عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أي عنوان من العناوين لحكمه.

٢ - ظهوره في عدم وجود المنافي أيضاً، أي أنّه ظاهرٌ في عدم المنافاة وعدم المنافي معه، فإنّ معنى ظهور عموم «أكرم جيرياني» - مثلاً - أنّه ليس هناك صفةٌ أو عنوان ينافي الحكمَ بوجوب إكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما أنّ معناه أيضاً أنّه ليس يوجد في الجيران مَنْ فيه صفةٌ أو عنوانٌ ينافي الحكمَ بوجوب إكرامه، وهذا واضح لا غبارَ فيه.

فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصّص منفصل لفظي، كما لو قال في المثال المتقدّم: «لا تُكرم الأعداء من جيرياني»، فإنّ هذا المخصّص لا شكّ في أنّه يكون ظاهراً في أمرين:

١ - أنّ صفة العداوة منافيةٌ لوجوب الإكرام.

٢ - أنّ في الجيران مَنْ هو على صفة العداوة فعلاً أو يُتوقَّع منه أن يكون عدوّاً، وإلا لو لم يوجد العدو ولا يُتوقَّع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً وعبثاً لا يصدر من الحكيم.

وعلى ذلك فيكون المخصّص اللفظي مزاحماً للعامّ في الظهورين معاً، فيسقط عن الحجّية فيهما معاً، فإذا شككنا في فردٍ من الجيران أنّه عدوّ أم لا، فلا مجال فيه للتمسّك للعامّ في إلحاقه بحكمه، لسقوط العامّ عن حجّيته في شموله له؛ إذ يكون هذا الفرد مردّداً بين دخوله في ما أصبح العامّ حجّةً فيه وبين دخوله في ما كان الخاصّ حجّةً فيه.

أمّا لو كان هناك مخصّص لبّي، كما لو حَكَمَ العقل - مثلاً - بأنّ العداوة تنافي وجوب الإكرام، فإنّ هذا الحكم من العقل لا يتوقّف على أن يكون هناك أعداءٌ

بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبداً؛ إذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغواً وعبثاً، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات.

وعليه، فالحكم العقلي هذا لا يزاحم الظهور الثاني العام - أعني ظهوره في عدم المنافي -، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم.

فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا فلا مانع من التمسك بالعام في إدخاله في حكمه، لأنه لا يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله في هذه الحجة أو هذه الحجة؛ إذ المخصّص اللبّي حسبَ الفرض لا يقتضي وجود المنافي وليس حجة فيه، أما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البيان أن الفرق عظيم بين المخصّص اللبّي والمخصّص اللفظي من هذه الناحية، لأنه في المخصّص اللبّي يبقى العام حجة في ظهوره الثاني من دون أن يكون المخصّص متعرّضاً له، ولا يسقط العام عن الحجية في ظهوره إلا بمقدار المزاحمة لا أكثر، وهذا بخلاف المخصّص اللفظي فإنه ظاهر في الأمرين معاً - كما قدّمناه -، فيكون مزاحماً للعام فيهما معاً.

ولا فرق في المخصّص اللبّي بين أن يكون ضرورياً أو يكون غير ضروري، ولا بين أن يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام أو كاشفاً عن ملاك الحكم، فإنه في جميع هذه الصور لا يقتضي وجود المنافي، وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرأى الشيخ الأعظم أنه الأولى بالاعتداد.

الفصل السادس

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

لا شكّ في أنّ كثيراً من عمومات الكتاب العزيز والسنة الشريفة قد وردت لها مخصّصات للتنبيه على أنّ العموم الظاهر منها ليس مراداً جدياً، وهذا ما صرّح به في عدة من الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة عليه السلام^(١)، ومن هاهنا فقد ورد عنهم عليه السلام الذمّ في حقّ من استفرد برأيه واعتمد على ظواهر الأدلة الشرعية من دون الرجوع إليهم عليه السلام^(٢)، وهذا صار منشأ للخلاف في جواز العمل بتلك العمومات قبل الفحص عن مخصّصاتهما وعدم جوازه، بمعنى التفتيش عن وجود المانع عن حجّية تلك العمومات بعد فرض ظهورها فيها.

وقبل الخوض فيه ينبغي الوقوف سريعاً عند ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: محلّ الكلام في هذا الفصل - كما صرّح به المصنّف رحمته الله - هو

المخصّص المنفصل، فهو الذي يكون مجيؤه المتأخّر مانعاً عن الأخذ بالعام، ومن ثمّ يلزم الفحص عن وجوده قبل الأخذ بالعام، فيخرج المخصّص المتصل عن محلّ الكلام، لأنّ الظاهر - كما ذكر في الكفاية^(٣) - عدم وجوب الفحص عنه، فيتوجب

(١) نهج البلاغة الخطبة ٢١٠، وسائل الشيعة ج ٢٧ صفات القاضي ب ٦٣ ص ١٧٦ - ٢٠٦.

(٢) يلاحظ: الباب المشار إليه آنفاً في الوسائل.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٢٧.

الأخذ بظاهر العام إذا احتمل المخاطب وجود مخصّص متصل في الكلام، ولكنه لم يظفر به لغفلة أو غيرها، فيكون حاله حال قرينة المجاز التي يُحتمل وجودها في الكلام، ولا يُعتنى باحتمال وجودها وعدم وصولها، فيُحمل اللفظ حينئذٍ على المعنى الحقيقي.

النقطة الثانية: أنّ المتكلم الذي يأتي بالعام في كلامه على صنفين:

الصنف الأول: مَنْ تبنّى طريقته على تأخير المخصّصات المنفصلة عن الكلام المشتمل على العام، فيأتي بالعام وإن كان مراده النهائي الجدّي هو الخصوص، إلا أنّه لحكمة معتبرة عنده يُعبّر بالعموم، مع قصده ذكّر المخصّص بعد ذلك.

والشارع المقدّس من هذا القبيل^(١)، والحكمة التي يلاحظها قد تكون هي التدرج في بيان الأحكام في ما إذا رأى أنّ إبراز مراداته الجدّية من أول الأمر لا يخلو عن مشقّة على المكلفين، فيختار إبراز الحكم الشرعي بلسان العموم، ثم يخصّصه بعد ذلك بمخصّص منفصل.

وقد تكون الحكمة هي التقنين، أي إعطاء المكلفين قاعدة عامّة يجرون عليها عند الشكّ، وإن كان بناؤه في ما بعد على التخصيص، كما مرّ نقله عن الكفاية.

(١) ولا مشكلة من ناحية أنّ العام قد يرد في كلام معصوم، ويرد مخصّصه في كلام معصوم آخر، لأنّ وحدة المتكلم وإن كانت معتبرة في باب العام والخاص، بمعنى اعتبار ورود الاثنين (العام ومخصّصه) في كلام متكلم واحد، إلا أنّ المتكلمين المتعدّدين إذا كانوا يتحدثون عن جهة واحدة فهم بمنزلة المتكلم الواحد، ومن المعلوم أنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام يتحدثون عن الشارع المقدّس، فلا ضير في أن يرد العام في كلام الإمام الباقر عليه السلام، ويرد مخصّصه في كلام ولده الصادق عليه السلام مثلاً، يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٦٠، بحوث في علم الأصول مع ٧ ص ٢٠٨.

الصّنف الثاني: مَنْ لا تبتني طريقته على تأخير المخصّصات اللفظية بل يذكر المخصّص في نفس الكلام أو في نفس مجلس التخاطب على أكثر تقدير، إذا كان المراد الجدّي له هو التخصيص، وهذا هو الجاري في غالب العمومات الواردة في المحاورات العُرفية.

وبناءً على هذا، ينقسم العام إلى قسمين:

أولهما: ما يكون في معرض التخصيص، وهو المتحقّق في الخطابات الشرعية (أي عمومات الكتاب العزيز والسنة الشريفة)، تبعاً لطريقة المتكلّم الجارية على تأخير المخصّصات رغم إرادته التخصيص، ومن هنا جاء المثل المشهور «ما من عامٍ إلا وقد خُصّ» الوارد على سبيل المبالغة وتزليل القليل منزلة العدم، كما ذكر المحقق القميّ رحمته الله (١) وغيره.

ثانيهما: ما لا يكون في معرض التخصيص، وهو المتحقّق في أكثر العمومات الواردة في محاورات أهل اللغة تبعاً لطريقتهم من التخصيص في نفس الكلام أو في نفس مجلس التخاطب إذا تعلّقت إرادتهم الجدّية به (٢).

النقطة الثالثة: أنّ الخلاف المذكور هاهنا لا يختصّ بالعمل بالعمومات قبل الفحص عن وجود مخصّصاتهما، بل هو جارٍ في كلّ دليل لفظي بالإضافة إلى ما يصادم ظهوره في الحجّية، وإن لم يكن من باب العمومات؛ فالمقام من صغريات الخلاف في جواز العمل بالأدلة الشرعية قبل الفحص عمّا يعارضها، أو قلّ: في

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٤٤ .

(٢) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

جواز ترتيب آثار الحجية قبل الفحص عن كل ما يزاحم ظهورها في الحجية^(١)، وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى هذا المعنى في ضمن الوجه الذي ذكره لإثبات عدم الجواز، فليلاحظ.

وباتضح هذه النقاط يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: المشهور عند أصوليينا وجوب الفحص عن المخصّص المنفصل وعدم جواز العمل بالعام قبل ذلك، بل نُقِلَ عدم الخلاف بينهم في ذلك، بل ادّعي الإجماع عليه كما ذكر المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمه الله^(٢)، وهذا كله بالنظر إلى طريقة الشارع المقدّس في بيان أحكامه للمكلّفين القائمة على تأخير المخصّصات، حتى صار كلّ واحد من عموماته في معرض التخصيص وقابلاً له.

وبناءً على هذا، لا يصحّ من الفقيه أن يتسرّع في العمل بالعموم وترتيب آثاره بمجرد عثوره عليه، قبل الفحص وبذل الجهد في التفتيش عن المخصّصات، حتى يصل إلى حدّ اليأس عن الظفر بالمخصّص.

وفي مقابل هذا حُكي القول بالجواز عن العلامة رحمه الله بحسب ظاهر التهذيب، وتبعه بعض الأصوليين وجماعة من الإخباريين، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمه الله^(٣)، كما بنى على الجواز من العامة ابن سريح والصيرفي^(٤).

(١) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٥٨، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٣٩.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٧٢، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٥٧.

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٥٧، ويلاحظ: معالم الدين ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٢٣٠.

وقد استدللّ المشهور لمختارهم بوجوه كثيرة لم يسلم أيُّ منها عن المناقشة^(١)، وتمسّك المصنّف رحمته الله لذلك بأنّ الأخذ بظواهر العمومات فرغ الوثوق والاطمئنان بإرادة المتكلّم للعموم، ولما كانت طريقة الشارع المقدّس - كما مرّ - مبتنية على تأخير المخصّصات فعندئذ لا يحصل الوثوق بإرادته للعموم، فيتوجب على الفقيه (الناظر في العمومات) أن يفحص ويفتش، ولا يحقّ له الأخذ بالعموم إلا بعد أن يطمئن بعدم المخصّص، فإذا بذل جهده ولم يجد مخصّصاً يُخرج بعض أفراد العام المذكور جاز له حينئذ أن يبنى على العموم، وإذا انكشف بعد ذلك وجود مخصّص لم يلتفت إليه لا يكون الفقيه في معرض اللّوم، لأنّ من حقّه أن يحتجّ بأنّ الشارع المقدّس لو كان مريداً للخصوص لزمه أن يُنبّه عليه في نفس الكلام متصلاً أو على الأقلّ في كلام آخر منفصل، ولكنّ بنحو يكون في معرض الوصول إليه، بحيث لو بحث الفقيه عنه بمقدار معتدّ به لظفر به وعثر عليه.

ويمكن القول إنّ ما اعتمد المصنّف رحمته الله عليه لإثبات قول المشهور لا يختلف في جوهره عمّا ذكره صاحب الكفاية رحمته الله بعنوان التحقيق، وإنّ لم يصرّح رحمته الله بأنّ ما ذكره هو الموافق لبناء العقلاء في باب الظهورات القائم على الفحص قبل الأخذ بها، ومثله ما ذكره المحققان النائيني والعراقي رحمتهما الله^(٢).

(١) يلاحظ: معالم الدّين ص ٣٥٧ - ٣٥٨، الوافية في أصول الفقه ص ١٢٩ - ١٣٠، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٦١ - ١٧١، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٤٠ - ٥٤٧، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٥٢ - ٣٦٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٠٨ - ٤٢٨.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٤١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٠ - ٣٦١، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥٢٩ - ٥٣٠.

الجهة الثانية: بعد الفراغ عن أصل وجوب الفحص عن المخصّص قبل الأخذ بظاهر العام، فإنّ مقدار الفحص اللازم على الفقيه تابعٌ للدليل المعتمد في إثبات وجوب الفحص، كما أفاد في الكفاية^(١)، والاحتمالات المتصورّة في مقدار الفحص اللازم - كما ذكر السيد الخوئي رحمه الله^(٢) - ثلاثة:

(١) أن يكون بحدّ يحصل للفقيه العلمُ الوجداني بانتفاء المخصّص في مظانّه حتى لو احتمل وجوده في واقع.

(٢) أن يكون بمستوى يحصل له الظنُّ بعدم المخصّص في مظانّه، وإن لم يحصل له الاطمئنان بذلك فضلاً عن العلم به.

(٣) أن يكون بمقدار يحصل له الاطمئنان بعدم وجود المخصّص، ولا يُعتبر حصول العلم الوجداني بذلك.

أما الاحتمال الأول فيبدو أنّ أحداً من علمائنا لم يذهب إليه من جهة أدائه إلى الحرج الشديد، وسدّ باب الاستنباط؛ فإنّ الفقيه لا يتمكّن من تحصيل اليقين المذكور في باب من أبواب الفقه، ولكنّ نسبه غير واحدٍ إلى القاضي الباقلاني^(٣).

وأما الاحتمال الثاني فقد منعه كثيرون؛ لعدم الدليل على حجّة هذا الظنّ بالخصوص، فيبقى على الأصل الأولي في باب الظنون؛ لما سيأتي في المبحث السادس من مقدّمة المقصد الثالث من أنّ الظنّ (في حدّ نفسه) ليس حجّة معتبرة

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٧.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٨٤ - ٢٨٥، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٢٨.

(٣) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٧٩، الفصول الغروية ص ٢٠٠.

في الأمور الشرعية، ولا يُعني من الحقّ شيئاً ما لم يُقَمّ دليل قطعي على اعتباره من قبل الشارع المقدّس، كي يدخل في باب الظنّ الخاصّ^(١)، ولكنّ قد صرّح المحقّق القميّ رحمه الله باختياره وعدم اعتبار تحصيل الظنّ المتأخّم للعلم^(٢).

وأما الاحتمال الثالث فهو الذي بنى عليه غير واحد منهم صاحب المعالم والمحقّقان النائيني والعراقي والسيد الخوئي رحمه الله^(٣)، وهو الظاهر من كلام صاحب الكفاية رحمه الله^(٤).

وهذا هو ما صرّح به المصنّف رحمه الله؛ نظراً إلى أنّ الدليل الذي ذكره لوجوب الفحص يركّز على فكرة عدم حصول الاطمئنان بالظهور قبل الفحص عن المخصّص، فمن الطبيعي حينئذٍ أن يكتفي في مقام الفحص بالمقدار الذي يؤدّي إلى حصول الاطمئنان بعدم وجود مخصّص لهذا العامّ في مظانّه المعبرة، وعندئذٍ يتأتّى لفقيه البناء على العموم.

ولا شكّ في كفاية الاطمئنان المذكور في تسويغ العمل بالعام، لأنّه حجة يأخذ بها العقلاء في سائر شؤونهم، ولم يثبت من الشارع المقدّس ردّ عنه.

وتحصيل هذا المقدار - كما أفاد رحمه الله - ليس بتلك الصّعوبة في هذه العصور

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٢٦٦.

(٢) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٩١، ولا يبعد أن يكون هذا من نتائج بنائه على الانسداد.

(٣) معالم الدّين ص ٣٥٧-٣٥٨، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٤٧، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٣، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥٣١، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٨٥، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٢٨.

(٤) كفاية الأصول ص ٢٢٧.

ببركة الجهود العظيمة التي بذلها أصحاب الجوامع الروائية من علمائنا الأعلام رحمهم الله في ترتيب الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام في أبواب، مما جعل الفقيه عارفاً بمظان وجود المخصّصات، وسهّل عليه الفحص عنها.

نعم، ذكر المحقق النائيني رحمته الله في دورة الفوائد أن تقطيع بعضهم للأخبار المشتملة على أسئلة كثيرة متعلّقة بأبواب مختلفة قد أدّى إلى صعوبة تحصيل اليقين بعدم المخصّص؛ لاحتمال اشتغال ذيل الخبر على قرينة تفسّر المراد الجدي من صدره، مع أنهم ذكروا كلّ واحد منها في باب على حدة^(١)، ولكنه رحمته الله عدّل عن هذا في دورة الأجود، ولم يكثرث بحصول التقطيع في الأخبار، وجوّز حصول اليقين للفقيه إذا رجع إلى الأبواب المناسبة (التي تُعدّ مظان وجود المخصّص) ولم يجده فيها^(٢).

هذا، وقد ذكر الفاضل التوحي رحمته الله كلاماً نافعاً في كيفية الفحص عن المخصّص في مظانّه^(٣)، وكذا المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمتهما الله^(٤)، فليلاحظ.

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٤٨ .

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٣ .

(٣) الوافية في أصول الفقه ص ١٣١ - ١٣٣ .

(٤) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٩٢، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨١ .

٦ - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

لا شكّ في أنّ بعض^(١) عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورّد لها مخصّصات منفصلة^(٢) شرح المقصود من تلك العمومات، وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة^(٣) والأئمة الأطهار (عليهم الصّلاة والسّلام)، حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خُصَّ»^(٤)، ولذا ورد عن أئمتنا ذمّ من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأنّ في الكتاب المجيد والسنة عامّاً وخاصّاً ومطلقاً ومقيّداً^(٥)، وهذه الأمور لا تُعرّف إلا من طريق آل البيت عليهم السّلام^(٦)، وصاحب البيت أدري بالذي فيه.

(١) بل كثيراً منها، كما يناسبه المثل المشهور الذي سيذكره بعد قليل.

(٢) فهي محلّ الكلام في المقام، فيخرج المخصّص المتصل، كما مرّ في النقطة الأولى.

(٣) المبنية على ذكر العمومات وتأخير المخصّصات عنها، رغم أن مراده الجدي هو هو الخصوص، بخلاف غيره، كما مرّ في النقطة الثانية.

(٤) هذا المثل المشهور يُذكر على سبيل المبالغة، كما ذكر المحقق القميّ رحمته الله، ومعناه أنّ كلّ عامّ فهو في معرض التخصيص، فيتوجّب البحث عن المخصّص.

(٥) وهو مضمون بعض الأخبار التي ذكرها في الوسائل، ونقله الشيخ الأعظم رحمته الله في المطارح وجهاً خامساً لإثبات القول المختار، ولم يرتضه.

(٦) فهم (الراسخون في العلم) و(الذين أوتوا العلم) و(من عنده علم الكتاب) و(أولو الأمر) و(الثقل الأصغر)، كما جاء في أخبار الباب المشار إليه.

وهذا^(١) ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصّص؛ لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصّص موجود في السنة أو في الكتاب^(٢) لم يطلع عليه مَنْ وَصَلَ إليه العام.

وقد نُقِلَ عدم الخلاف بل الإجماع^(٣) على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس^(٤)، وهو الحق.

والسرُّ في ذلك^(٥) واضح لما قدّمناه، لأنّه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنانٌ بظهور العام في عمومته^(٦)، يكون ظهوراً بدوياً، وللشارع الحجّة على المكلف إذا قَصَرَ في الفحص عن المخصّص^(٧).

-
- (١) إشارة إلى كون كل عامٍّ في معرض التخصيص أو إلى الذمّ المذكور.
- (٢) وهذه العمومات كثيرة لمن وقف على طريقة الشارع في بيان مراداته.
- (٣) عدم الخلاف هو اتفاق العلماء على أمر معين، من دون صَمّ دعوى كاشفيته عن رأي المعصوم عليه السلام، والإجماع اتفاقٌ مخصوص، أي اتفاق العلماء الذي من شأنه أن يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.
- (٤) عن العثور على المخصّص بما يورث الاطمئنان بعدم وجوده في مظانّه.
- (٥) محصّله أنّ الأخذ بالعموم فرعُ الاطمئنان بإرادة المتكلّم له، ومع غلبة تأخير المتكلّم للمخصّص يزول هذا الاطمئنان فيتعيّن الفحص.
- (٦) بمجرد العثور على عامٍّ غير متعقّب بذكر مخصّص له.
- (٧) بعد اتضاح طريقة الشارع المقدّس لدى أتباعه، فلا يُقبَل منهم تركُ الفحص.

أما إذا بَدَل وسعَه وفَحَص عن المخصّص في مظانّه^(١)، حتى حصل له الاطمئنان^(٢) بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام، وليس للشارع حجة عليه في ما لو كان هناك مخصّص واقعا لم يتمكّن المكلف من الوصول إليه عادةً بالفحص^(٣)، للمكلف أن يحتاج فيقول: إني فحصتُ عن المخصّص فلم أظفر به، ولو كان مخصّصٌ هناك كان ينبغي^(٤) بيّانه على وجهٍ لو فحصنا عنه عادةً لوجدناه في مظانّه، وإلا فلا حجة فيه^(٥) علينا.

وهذا الكلام جارٍ في كلّ ظهور^(٦)، فإنّه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة، فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجةً عليه^(٧).

ومن هنا نستتج قاعدةً عامّةً تأتي في محلّها، ونستوفي البحث عنها إن شاء الله

(١) أي مظانّ وجوده فيها، منها جوامع الحديث والكتب الفقهية الاستدلالية.

(٢) وهو ما صرّح به شيخاه المحققان النائيني والعراقي رحمتهما.

(٣) لأنّ هذا يبتني على أنّ اللازم هو الفحص بالمقدار الذي يورث العلم الوجداني بانتفاء المخصّص، ومر أن أحداً من علمائنا لم يذهب إليه.

(٤) على الشارح المقدّس ما دام حريصاً على الحفاظ على أغراضه.

(٥) أي: في المخصّص الواقعي غير الواصل إلينا.

(٦) فإنّ محلّ الكلام لا يختصّ بباب (العام والخاص)، كما مرّ في النقطة الثالثة.

(٧) أي: منجّزة للتكليف على المكلف لو تركه وتبيّن أنّه مطابق للواقع، كما يكون حجة معذّرة له لو عمِل به وانكشف خطؤه لاحقاً.

تعالى^(١)، والمقام من صغرياتها، وهي: «أنَّ أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة».

أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة^(٢) أو على نحو الظنّ الغالب والاطمئنان بعدمها^(٣)؟ فذلك موكولٌ إلى محلّه^(٤)، والمختار كفاية الاطمئنان.

والذي يهون الحطْبُ في هذه العصور المتأخرة أنَّ علماءنا (قدّس الله تعالى أرواحهم)^(٥) قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه، حتى إنَّ الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظائنها المهيأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع^(٦) غالباً بعدمها.

(١) في البحث الثالث من المبحث الرابع من باب (حجّة الظواهر).

(٢) أي القطع الوجداني بعدم القرينة المخصّصة ها في مظانّ وجودها.

(٣) أو على نحو مطلق الظنّ وإنّ لم يصل إلى درجة الاطمئنان.

(٤) من المطوّلات، ومقدار الفحص اللازم تابعٌ لدليل وجوب الفحص، وبناءً على دليله عليه السلام يكفي حصول الاطمئنان بعدم وجود المخصّص.

(٥) وفي مقدمتهم المحمّدون الثلاثة عليهم السلام في الكتب الأربعة: (الكافي، مَنْ لا يحضره الفقيه، تهذيب الأحكام، الاستبصار)، وكذا أساطين الفقهاء في كتبهم الاستدلالية.

(٦) وفاقاً لشيخه المحقق تيّدّ في دورة الأجود، ولا حاجة إلى ذكر (القطع)؛ لكفاية حصول الاطمئنان لدى الفقيه، بناءً على الدليل الذي ذكره عليه السلام.

الفصل السابع

تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراد

إذا ورد عامٌّ ثمّ جاء بعده ضميرٌ يرجع إلى بعض أفراد العامّ، فقد وقع الكلام في كيفية التعامل عندئذٍ، وقبل الخوض في ذلك ينبغي ذكرُ مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: لمجيء الضمير بعد العامّ صورتان رئيستان:

أولاهما: أن يكون العامّ وضميره محكومين بحكمٍ واحدٍ، وإنّ ذُكر العامّ مع ضميره، ومثاله المشابه للآية الكريمة: «المطلقات أزواجهن أحقّ برّدّهن»، فإنّ الموجود في هذا الكلام حكمٌ واحدٌ، ولا كلامٍ في لزوم تخصيص العامّ بالضمير عندئذٍ، وتحلّ المطلقات في المثال على خصوص الرجعيّات، فتكون هذه الصّورة خارجةً عن محلّ الكلام.

ثانيتهما: أن يكون هناك حكمان مستقلان، أحدهما متوجّه إلى العامّ، والآخر إلى ضميره، وهذه الصّورة هي محلّ البحث في هذا الفصل، كما ذكر صاحب الفصول والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما ^(١)، لأنّ المطلوب استقلال العامّ بالحكم بحيث يستغني عن الضمير في مقام موضوعيته للحكم.

ويندرج تحت هذه الصّورة موردان:

(١) أن يقع الحكمان في كلامين مستقلين، كما في الآية الكريمة حيث يوجد فيها

(١) الفصول الغروية ص ٢١١، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٠٥، كفاية الأصول ص ٢٣٢.

حكمان: (وجوب العدة على المطلقات) المتوجه إلى نفس العام المذكور أولاً في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، و(أحقية أزواجهن بردهن) وهو حكم آخر متوجه إلى ضمير العام - أعني (الهاء) في (بعولتهن) العائد على الرجعيات منهن - في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾^(١).

(٢) أن يقع الحكمان في كلام واحد، كما لو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم ويجوز تقليدُهم»، وقامت قرينة خارجية على أن العام في الحكم الثاني (أي جواز التقليد) يختص بالعدول منهم.

المقدمة الثانية: الأصل في الضمير أن يعود على مرجعه بنفس المعنى المراد منه قبلاً، فيتطابق الضمير مع مرجعه في المعنى المراد منه، ولكن يذكر علماء البديع أن من بين المحسنات البديعية المعنوية ما يُسمَّى بـ(الاستخدام)، وهو عبارة عن عود الضمير على مرجعه بغير المعنى الذي أريد من المرجع أولاً، كما في قوله:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضٍ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

حيث ذُكر لفظ (السَّماء) أولاً وأريد منه (الغيث)، وذُكر بعده ضميراً يرجع إليه - وهو الهاء في (رعيناه) - ولكن أُريد منه معنى آخر وهو (النَّبْت)، وهذا على خلاف أصالة عدم الاستخدام^(٢).

ولا فرق في الاستخدام بين كون المعنى المراد من الضمير مبيناً للمعنى المراد من مرجعه أولاً، كما في البيت وأكثر الأمثلة، وبين كونه أخص من المعنى المراد من

(١) سورة البقرة، الآية (٢٢٨).

(٢) يلاحظ: المطول (شرح تلخيص المفتاح) ص ٦٦٣، شروح التلخيص ج ٤ ص ٣٢٦.

المرجع أولاً، كما في مقامنا، فإنّ (الرجعيات) قسمٌ من مطلق المطلقات.

وباتضح هذا يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: لا كلام في لزوم رفع اليد عن الظهور الأولي للكلام وارتكاب مخالفة الأصل، وإنّما وقع الخلاف بين الأصوليين في تحديد التصرف المتعيّن ارتكابه في المقام، وهو ينحصر في ثلاثة تصرفات:

أولها: التصرف في العام المذكور أولاً، من خلال البناء على تخصيصه وإخراج بعض أفرادها، وقصر حكمه على سائر الأفراد، وهذا التصرف عبارة عن مخالفة (أصالة العموم).

ثانيها: التصرف في نفس الضمير - وهو الهاء في (بعولتهن) - بواسطة ارتكاب الاستخدام فيه، وجعله عائداً على مرجعه بمعنى آخر، بأن يراد من العام بعض أفرادها لا جميعها، وهذا عبارة عن مخالفة (أصالة عدم الاستخدام).

ثالثها: ارتكاب التجوّز في السّبة والإسناد، من خلال إرجاع الضمير إلى تمام مرجعه مع كون المراد من العام المذكور أولاً خصوص الرجعيات، فيكون إسناد الحكم إلى جميع المطلقات مجازياً، وبلحاظ صنف خاصّ منهن (وهو الرجعيات)، كإسناد البناء إلى الأمير في قولهم: «(بنى الأمير المدينة)»، وهذا التصرف عبارة أخرى عن مخالفة (أصالة الحقيقة في الإسناد)^(١).

وفي المسألة - باعتبار التصرف المختار - أربعة أقوال:

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٢٠٩ - ٢١٠، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٣١٢، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٤ ص ٢٠٢.

القول الأول: تقديم أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام، وحينئذ يراود من العامّ جميع المطلقات الشاملة للبائنة والرجعية، ويُرتكب الاستخدام في الضمير (بعولتهن) بالبناء على رجوعه إلى الرجعيات فقط، أو قُلْ: تقديم (أصالة الظهور) في جانب العامّ على (أصالة الظهور) في جانب الضمير والالتزام بالتصرّف في الثاني، وهذا هو مختار جمع منهم الشيخ الطوسي والمحقق القمي والشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهم الله (١)، وكذا صاحب الكفاية رحمه الله على تفسير لكلامه (٢).

القول الثاني: عكس السابق، أي تقديم أصالة عدم الاستخدام على أصالة العموم، بمعنى عدم ارتكاب أي تصرّف في جانب الضمير (لا بنحو الاستخدام ولا بنحو المجاز في الإسناد)، مع الالتزام بتخصيص العامّ المذكور أولاً، فيعود الضمير إلى تمام مرجعه، وهذا هو ما اختاره العلامة - في أحد قوليّه - والسيد الخوئي رحمهما الله (٣).

القول الثالث: الالتزام بالإجمال لعدم وجود مرجّح لأيّ من الأصلين على الآخر، وهو عبارة عن التوقّف، والرجوع إلى الأصول العملية لمعرفة الوظيفة في الفرد المشكوك (أي المطلقات البائئات)، وهذا ما اختاره جمعٌ منهم السيد المرتضى

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٣٨٥، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ١٣٢، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٠٥، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٥٢-٥٥٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٦٩-٣٧٠.

(٢) منتقى الأصول ج ٣ ص ٣٧٦.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٣٦٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٤٦، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٩١.

والمحقق والعلامة وصاحب المعالم^(١)، واختاره جمعٌ من العامة أيضاً، وكذا صاحب الكفاية^(٢) بناءً على تفسير ثانٍ لكلامه، كما فهمه بعض الناظرين^(٣).

والوجه فيه أنّ احتفاف الكلام بما يصلح للقريئة - وهو الضمير المعلوم رجوعه إلى بعض أفراد العام - يمنع من الأخذ بأصالة الظهور في العام، بناءً على الرأي الراجح من الأخذ بالأصول اللفظية من باب الظهور لا من باب التعبد، كما سيأتي توضيحه قريباً.

كما أنّ أصالة عدم الاستخدام لا يمكن الأخذ بها أيضاً لأنّها من الأصول العقلائية، وموردها عدم إحراز مراد المتكلّم من الخطاب، دون ما إذا عُرف المراد وشكّ في كيفية الإرادة، فلم يثبت للعقلاء بناءً في هذه الحالة، والمفروض في الآية الكريمة مثلاً العلم بأنّ المراد من الضمير هو خصوص (الرجعيات)، وقد مرّ بيان هذا في بداية المبحث الثاني عشر من مقدّمة هذا المقصّد^(٣).

وإذا لم يُجرِ أيُّ من الأصليين يتعيّن على المكلف عندئذ الرجوع إلى سائر الأدلة الاجتهادية، وإلا فإلى الأصول العملية لتحديد الموقف تجاه المطلقات البائئات من ناحية وجوب التربّص عليهن (أي العِدّة) وعدم وجوبه؛ لمكان الإجمال في العام، فيقتصر على القدر المتيقّن من مدلوله (وهو الرجعيات)، وتبقى المطلقات البائئات لا يُعرف حكمهن من نفس خطاب العام، وتُسْتَفاد الوظيفة العملية تجاههن من

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٩٤، معارج الأصول ص ١٠٠، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٥٤، معالم الدّين ص ٣٧٦.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٩١، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٤٣.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٠٧-٢٠٨.

الأصول العملية، بعد تنقيح أنّ المقام مجرى لأصالة البراءة أو أصالة الاشتغال، أمّا ضمير الخاصّ فلا رَيْبَ في أنّ المراد منه المطلقات الرجعية؛ إذ لا يُحْتَمَلُ فقهيّاً تعدية الحكم بجواز الإرجاع إلى البائئات أيضاً، فلا تصل التّوبة إلى الأصول العملية لمعرفة الوظيفة من ناحية جواز الإرجاع وعدمه أصلاً.

القول الرابع: التفصيل بين موردي الصّورة الثانية بالالتزام بتقديم أصالة العموم في المورد الأول (أي كون الحكمين في كلامين)، والالتزام بالإجمال في المورد الثاني (أي كون الحكمين في كلام واحد)، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية رحمته، بناءً على تفسيرٍ ثالثٍ لكلامه^(١).

الجهة الثانية: الراجع أنّ مختار المصنّف رحمته في المقام هو القول الأول، فقد ذكر رحمته أنّ الصحيح ترجيحُ أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام، بمعنى المحافظة على ظهور الحكم الأول في الشّمول لجميع الأفراد، مع رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام بارتكاب الاستخدام في ضمير العام، وإرجاعه إلى غير مرجعه، ففي كلامه رحمته دعويان:

الأولى: عدم جريان أصالة عدم الاستخدام في المقام؛ وذلك لما مرّ في مبحث الأصول اللفظية من أنّ موردها هو الشكّ في مراد المتكلّم من اللفظ، كما لو قال: «(رأيتُ أسداً)»، وشكّ في أنّ مراده من لفظ (الأسد) معناه الحقيقي (أي الحيوان المفترس) أو المجازي (أي الرجل الشّجاع)، مع العلم بوضع اللفظ للأول وعدم

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٣، ويلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٢٠٩ -

٢١٣، زبدة الأصول ج ٣ ص ٣٨٠ - ٣٨١.

وضعه للثاني، فحينئذٍ يُحمل اللفظ على إرادة المعنى الحقيقي، تَمَسَّكاً بأصالة الحقيقة. وهذا بخلاف ما إذا علم المخاطب بالمراد الجِدِّي للمتكلّم ولكنّه شكّ في كيفية إرادته له، فلا مجالَ عندئذٍ للتَمَسُّك بالأصول اللفظية كأصالة الحقيقة، وذلك للشكّ في جريان بناء العقلاء على الأخذ بالأصل اللفظي عندئذٍ، فلا تُحرَز حجّيته في هذا المورد، وقد مرّ في نهاية مبحث الشبهة المصداقية للمخصّص اللفظي^(١) - وسيأتي في بداية المبحث السّادس من مقدّمة المقصد الثالث^(٢) - أنّ الشكّ في الحجّية مساوٍ للقطع بعدمها، ومن ثَم لا يكون الأصل اللفظي حجّةً مع العلم بالمراد والشكّ في كيفية الاستعمال.

فلو كان المخاطب في المثال المذكور يعلم بأنّ مراد المتكلّم من (أسد) هو الرجل الشّجاع، ولكنّه يشكّ في أنّ استعمال لفظ (أسد) فيه حقيقي أو مجازي فحينئذٍ لا يمكن إجراء أصالة الحقيقة لإثبات كون استعماله في الرجل الشّجاع حقيقياً، خلافاً للسيد المرتضى رحمته الله^(٣)، كما مرّ في الموضع المشار إليه.

ومقامنا من هذا القبيل، لأنّنا نعلم بأنّ المراد من (المطلقات) في الحكم الثاني هو (الرجعيات)، ولكنّنا نشكّ في كيفية الإرادة، فلا يكون المقام مجرى لأصالة عدم الاستخدام، ويلزم ارتكاب الاستخدام في الضمير.

الثانية: تقديم أصالة العموم؛ لانتفاء المانع من جريانها، بتقريب أنّ العامّ لما

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٨٣.

(٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٤١٨ - ٤١٩.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٣.

كان له حكمٌ مستقلٌّ عن حكم ضميره، فحينئذٍ لا يؤثر ارتكاب الاستخدام في الجملة الثانية على ظهور العام في الحكم الأول في العموم والشمول، لأنَّ وجود مخصَّص في الحكم الثاني لا يستلزم التخصيص في الحكم الأول، بعد فرض كونها مستقلين؛ فإنَّ الخصوص في الحكم الثاني لا قرينة فيه على عدم إرادة العموم في الحكم الأول.

فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم، وهم يجوز تقليدُهم» وقامت قرينة خارجية على أنَّ المراد من الضمير المنفصل (هم) خصوصُ العدول من العلماء؛ للاتفاق على اعتبار العدالة في مرجع التقليد، لم يقدح هذا في صحَّة إرادة العموم في الجملة الأولى، وشمول وجوب الإكرام لجميع العلماء حتى الفساق منهم، لأنَّ المفروض وجود عامين، غاية الأمر اتحاد الموضوع في القضيتين، ومن الواضح أنَّ تخصيص الحكم في القضية الثانية بالعدول لا يستلزم تخصيص الحكم في القضية الأولى بهم، بحيث يختصَّ وجوب الإكرام بالعدول منهم فقط، بل لا يكون حتى مُشعراً بتخصيصه، من دون فرق في هذا بين كون التقييد بمتصل كما في المثال، أم بمنفصل كما في الآية الشريفة، فإنَّ الروايات الشريفة هي التي دلَّت على اختصاص الحكم (أي جواز الإرجاع) بالمطلقات الرجعية، وعدم شموله لمطلق المطلقات.

ومن هنا، لا يبقى مجالٌ لدعوى ترجيح التصرّف في أصالة الظهور في جانب العام، وتقديم أصالة عدم الاستخدام، بتقريب أنَّ إرادة الخصوص من الحكم الثاني - بسبب وجود ضمير يعود على العام ويُعلم كون المراد منه بعض أفراده - يصلح للقرينة على إرادة الخصوص في الحكم الأول؛ وذلك لما مرَّ في محله من أنَّ

الأصول اللفظية كما لا تجري في حال وجود القرينة فكذلك لا تجري في حال وجود ما يصلح للقرينة، ووجود استخدام في الحكم الثاني يصلح للقرينة على عدم إرادة العموم في الحكم الأول، فلا يجري الأصل اللفظي (أي أصالة عدم الاستخدام) في المقام، ووجه اندفاعها أنّ استقلال الحكمين لا يُبقي أثراً لهذه الصلاحية، كما مرّ بيانه آنفاً.

والحاصل: أنّنا وإن سلّمنا بوجود الاستخدام في الحكم الثاني لأجل تقديم أصالة العموم في الحكم الأول ورفعنا اليد عن أصالة عدم الاستخدام، إلا أنّ هذا كلّه لا يؤثّر على إرادة العموم في الحكم الأول.

وبهذا يظهر أنّ الراجع هو بناء المصنّف رحمته الله على القول الأول؛ لتصريحه بنفي الملازمة بين (ارتكاب الاستخدام في الجملة الثانية) و(رفع اليد عن الظهور في العموم)، ما دام الحكمان مستقلين، ويضعف احتمال كون مختاره هو القول الرابع، فليُتأمل جيداً.

٧ - تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد

قد يرد عام^(١) ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة، مثل قوله تعالى (٢: ٢٢٨): ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، إلى قوله: ﴿وَيُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾^(٢)، فإن المطلقات عامة للرجعيات وغيرها^(٣)، ولكن الضمير في بعولتهن يراد به^(٤) خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر^(٥)، إما:

(١) لم يصرح المصنّف رحمته الله هنا بالشرط المهم في محل النزاع وهو وجود حكيمين مستقلين، أولهما ثابت للعام والثاني للضمير، فيخرج عن محل النزاع ما إذا كان العام وضميره محكومين بحكم واحد، وهو المتحقق في الصورة الرئيسة الأولى.

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٢٨)، وهذا مثال لاستقلال العام بحكم مع وقوعها في كلامين مستقلين.

(٣) لأنّ الجمع المحلّي باللام من ألفاظ العموم.

(٤) من جهة القرينة الخارجية، وهي الأخبار الدالة على اختصاص الحكم (أي جواز الإرجاع) بالمطلقات الرجعية.

(٥) يوجد خيار ثالث لا تترتب عليه أية مخالفة للظاهرين، وهو الالتزام بكون جواز الإرجاع مسنداً إلى جميع المطلقات مجازاً، لأنّ حقّه أن يُنسب إلى خصوص الرجعيات منهن، فهو بلحاظ صنف خاص من العام، وهو المطلقات الرجعيات.

١ - مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يُجعل مخصوصاً بالبعض الذي يرجع إليه الضمير^(١)، وإِما:

٢ - مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدّم عليه من المعنى الذي دلّ عليه اللفظ^(٢) بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام^(٣)، فيراد منه (البعض)، والعام يبقى على دلالة على العموم، فأَيُّ المخالفتين أولى؟
وقع الخلاف على أقوال ثلاثة^(٤):

الأول: أن أصالة العموم هي المقدّمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية^(٥).
الثاني: أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدّمة، فيلتزم بالمخالفة الأولى^(٦).

(١) بنحو التخصيص، وبناءً عليه يختصّ وجوب العدّة بالمطلقات الرجعيات فقط، ولا استخدام في الضمير عندئذٍ.

(٢) يقصد: لفظ مرجعه، وهذا الظهور عبارة عن التطابق بين الضمير ومرجعه في المعنى المراد.

(٣) مرّ تفسيره، وهو من المحسنات البديعية المعنوية.

(٤) بل أربعة، رابعها ما في الكفاية، ومفاده التفصيل بين وقوعها في كلام واحد ووقوعها في كلامين، ولعله عليه السلام لا يختار التفسير الأول لعبارة الكفاية.

(٥) فيلزم حينئذٍ رجوع الضمير إلى غير مرجعه من باب الاستخدام، وهذا ما تبناه جمع منهم المحقق النائيني رحمته الله.

(٦) فيراد عندئذٍ من العام بعض أفراده من باب التخصيص، ولا استخدام في الضمير، وهذا اختيار جماعة منهم السيد الخوئي رحمته الله.

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً، والرجوع إلى الأصول العملية^(١).
 أما عدم جريان أصالة العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام^(٢)،
 وهو عَوْدُ الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهورُ العام في العموم^(٣).
 وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري فلأنَّ الأصول اللفظية يشترط في
 جريانها - كما سبق أول الكتاب^(٤) - أن يكون الشك في مراد المتكلم^(٥)، فلو كان
 المراد معلوماً - كما في المقام^(٦) - وكان الشك في كيفية الاستعمال فلا تجري قطعاً^(٧).
 والحق أن أصالة العموم جارية ولا مانع منها^(٨)، لأننا نكر أن يكون عَوْدُ الضمير

(١) بمعنى التوقف والحكم بالإجمال، واختاره جمعٌ منهم صاحب الكفاية تَدُلُّ.

(٢) أي: احتفاف الكلام بما يصلح لذلك.

(٣) لأنَّ حجَّيتها من باب الظهور لا من باب التعبد، فلا فرق بين وجود قرينة فعلية ووجود ما يصلح للقرينية من حيث المنع عن انعقاد الظهور للكلام.

(٤) في المبحث الثاني عشر من مقدّمة هذا المقصّد.

(٥) أي: في أصل المراد، بأن لا يعلم أن المراد من الضمير في (بعولتهن) هو جميع المطلقات أو بعضهن (أي الرجعيات).

(٦) لعدم الشك في أن المراد من الضمير هو خصوص المطلقات الرجعيات.

(٧) للشك في بناء العقلاء على العمل بالأصل عندئذٍ، فيكون من الشك في الحجّة، وهو مساوق للقطع بعدمها.

(٨) لعدم المنافاة بين عموم الحكم الأول وخصوص الحكم الثاني، فلا يكون الثاني قرينةً على الأول، وهذا ظاهرٌ في اختياره رحمته عليه للقول الأول.

إلى بعض أفراد العام موجباً لَصَرْفِ ظهور العموم^(١)؛ إذ لا يلزم من تعيّن البعض^(٢) - من جهة مرجعية الضمير بقرينة^(٣) - أن يتعيّن إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه^(٤)، لأنّ الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام^(٥)، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عَوْد الضمير على بعض العام من القرائن التي تَصَرَّف ظهوره عن عموم^(٦).

واعتبر ذلك في المثال فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثم قال^(٧): «وهم

(١) بدعوى صيرورة الكلام من قبيل المحتفّ بما يصلح للقرينية، ممّا يمنع من انعقاد الظهور له في العموم.

(٢) يعني: تعيّن إرادة بعض المطلقات من الضمير.

(٣) خارجية، كما مرّ توضيحه في الشرح.

(٤) أي الحكم الثابت لنفس العام (وهو وجوب التبرّص) بحيث يلزم قصره على بعض الأفراد (وهي الرجعيات) أيضاً.

(٥) فلكلّ من العام وضميره حكمه المستقلّ، وهذا تصريح منه بما هو محلّ الكلام في هذا الفصل، كما مرّ بيانه.

(٦) ردّ على ما قيل في توجيه القول الثالث من دعوى احتفاف الكلام بما يعده العُرف صالحاً للقرينية على عدم إرادة العموم - وهو الضمير في الآية -؛ ببركة تعدّد الحكم في الكلام.

(٧) مباشرة وقبل انتهاء المتكلّم من كلامه عُرفاً، لكي يصحّ أن يكون هذا مثالا للتخصيص بالمتصل، كما سيصرّح به المصنّف رحمته الله في آخر كلامه.

يجوز تقليدُهم»، وأريد من ذلك^(١) (العدولُ) بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال أنّ تقييد الحكم الثاني بـ(العدول) لا يوجب تقييدَ الحكم الأول^(٢) بذلك، بل ليس فيه إشعارٌ به^(٣)، ولا يُفرّق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل^(٤) كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية^(٥).

(١) أي من الضمير المنفصل (هم) لقيام الدليل من الخارج على اشتراط العدالة في مرجع التقليد.

(٢) يقصد وجوب الإكرام، والحكم الثاني هو جواز التقليد.

(٣) أي: أنّ تقييد جواز التقليد بعدول العلماء ليس فيه إشعارٌ بتقييد وجوب الإكرام أيضاً بالعدول منهم، ووجه الترتيبي واضح.

(٤) ظاهره أنّ مناط تحقق الاتصال هو المجيء بالمخصّص قبل انتهاء الكلام عرفاً، ولو كان المخصّص جملة يصحّ السكوت عليها، كما مرّت الإشارة إليه في الفصل الثاني من هذا الباب، فليلاحظ.

(٥) لأنّ تقييد جواز الإرجاع بخصوص الرجعيات مستفادٌ من الأخبار، وهذا يقتضي بقاء العموم، فيثبت وجوبُ التربّص لجميع المطلقات حتى البائئات منهن.

الفصل الثامن

تعقب الاستثناء الجُمْل متعدّدة

إذا اشتمل كلامٌ واحدٌ على عمومات متوزعة على جُمْل متعاطفة في ما بينها، ثمّ جاء قيد - من نعت أو حال أو استثناء أو غيرها من الملابسات - مع فرض صحّة رجوع القيد إلى كلّ واحدة من الجُمْل المتقدّمة، وانتفاء أية قرينة (حاليّة أو مقاليّة) على تعيين مرجع القيد، فقد وقع الخلاف بينهم في تحديد مرجع القيد بحسب ما تقتضيه القواعد العربية، وهو يدور بين الجملة الأخيرة حصراً وجميع الجُمْل.

فالمعتبر في محلّ النزاع توقّف خمسة عناصر: وجود عمومات متعدّدة، ووجود عطفٍ بين الجُمْل المشتملة عليها، ومجيء قيد بعد هذه الجُمْل، وصحّة رجوع القيد إلى كلّ واحدة من الجُمْل، وانتفاء القرينة المعيّنة للجملة صاحبة القيد.

ويمكن القول إنّ ذكر الأصوليين للاستثناء في العنوان ينبغي أن يكون من باب المثال، أو بالنظر إلى الآية الكريمة التي تعارف ذكرها في المقام، ولكن ذكر صاحب المعالم والمحقق القميّ رحمهما أنّ الأصوليين يفرضون الكلام في الاستثناء ثمّ يقيسون بقية الملابسات عليه^(١)، والأمر سهلٌ من هذه الناحية.

والمثال المعروف لهذا هو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخَصَّنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ

(١) معالم الدّين ص ٣٥٩، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٩٣.

الْفَاسِقُونَ»^(١)، حيث وقع الكلام بينهم في تحديد المستثنى منه في الآية، فهنا ثلاث جُمْل تشتمل على ثلاثة أحكام، ثم جاء الاستثناء بقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢).

وعندئذ يقع الكلام في أنه يكون استثناء من الجملة الأخيرة: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» فقط، أو منها ومن كل الجُمْل المتقدمة، فيصير المعنى: «اجلدوهم ثمانين جلدة إلا التائبين فلا تجلدوهم، ولا تقبلوا لهم شهادة إلا التائبين فاقبلوا شهادتهم، وأولئك فاسقون إلا التائبين فليسوا بفاسقين».

وباتضح محل النزاع، ففي تحديد المستثنى منه في الاستثناء المذكور (أي مرجع القيد المذكور) أقوال كثيرة أنها في الفصول إلى ثمانية^(٣)، واقتصر المصنّف رحمته الله على أربعة منها، ونضيف إليها واحداً:

القول الأول: ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، ولعل وجهه هو اتصال الجملة الأخيرة بالاستثناء وقربها منه، وإرجاعه إلى ما قبلها يحتاج إلى دليل خاص، ولا عبرة بمجرد الصلاحية؛ فإنها لا توجب ظهوراً، كما ذكر المحقق القمي رحمته الله، فيكون المقيّد بالتوبة في الآية هو خصوص الحكم بالفسق، وهذا ما ذهب إليه جمعٌ منهم العلامة والمحقق القمي وصاحب الفصول رحمته الله^(٤)، وهو

(١) سورة النور، الآية (٤).

(٢) سورة النور، الآية (٥).

(٣) الفصول الغروية ص ٢٠٢ - ٢٠٤.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ١٦١، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ١١٦، الفصول الغروية ص ٢٠٤.

المنسوب إلى الحنفية.

القول الثاني: ظهوره في رجوع الاستثناء إلى جميع الجُمْل، فإن تخصيص الجملة الأخيرة به دون غيرها يحتاج إلى قرينة خاصّة، وهذا ما يتبنّاه الشيخ الطوسي رحمته (١)، وهو المنسوب إلى الشافعية.

ولعلّ الوجه فيه ما جاء في الكفاية من أنّ معنى أداة الاستثناء هو الإخراج، ولا فرق في المستثنى منه بين المفرد والمتعدّد، فكونُ المستثنى منه متعدّداً لا يؤثّر على النّسبة الإخراجية (٢).

القول الثالث: عدم ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى أيّ واحدة من الجُمْل المذكورة، وإن كان القدر المتيقّن هو رجوعه إلى الأخيرة؛ لاتصالها بأداة الاستثناء. ولكن مع هذا لا تكون سائر الجُمْل (ما قبل الأخيرة) ظاهرة في العموم؛ لما مرّ مراراً من أنّ التمسك بأصالة العموم منوطٌ بعدم احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية بناءً على ما هو المعروف عندهم - ومَرّت الإشارة إليه قريباً - من أنّ أصالة العموم حجة من باب الظهور لا من باب التعبد، والجُمْل (ما عدا الأخيرة) محتققة بما يصلح للقرينية، وهو صلاحيتها لرجوع الاستثناء إليها.

وبناءً على هذا، لا يمكن التمسك بأصالة العموم، لأنّ صحّة رجوع الاستثناء إليها (أي إلى الجُمْل ما قبل الأخيرة) يكون بمنزلة القرينة على عدم إرادة أصالة العموم.

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٣٢١.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٥.

وهذا ما يختاره صاحب الكفاية ^(١)، ووافقه المحقق العراقي ^(٢)، وهو قريب مما يتبناه السيد المرتضى ^(٣)

القول الرابع: التفصيل بين ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون عَقْدُ الوضع (أي الموضوع الذي ثبتت له الأحكام المتعددة) واحداً في الذكر من دون تكرر، وقد ذُكر في الجملة الأولى دون ما بعدها، وحينئذ يكون الكلام ظاهراً في رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، كما إذا قال المولى: «أحسن إلى العلماء، واحترمهم، واقض حوائجهم إلا الفاسقين»، فإن استثناء الفاسقين لا يختص بالحكم الأخير (أي وجوب قضاء الحوائج) بل يشمل الحكمين المتقدمين عليه أيضاً، وهما وجوب الإحسان، ووجوب الاحترام.

والوجه فيه أن الموضوع إذا ذكر في الكلام مرة واحدة فقط كان المناسب عندئذ رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، لأن الاستثناء لا بد أن يرجع إلى الموضوع (أي عقد الوضع)، والمفروض اقتصار المتكلم على ذكر الموضوع في أول الكلام ^(٤).

الصورة الثانية: أن يتكرر ذِكْرُ الموضوع (أي عَقْدُ الوضع) في الجملة الأخيرة، والمناسب هنا رجوع الاستثناء إليها فقط، كما في الآية؛ فإن ذَكَرَ الموصول (أو لئلك)

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٢) نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥٤٢ - ٥٤٣ .

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٤) فتكون الجمل المتعددة في حكم جملة واحدة بحسب الفهم العرفي، فكأن المتكلم أثبت المحمولات دفعة واحدة لذلك الموضوع الواحد، كما أفاد السيد الخوئي ^(٥)، يلاحظ: دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٠١ .

بمنزلة تكرار الموضوع.

والوجه فيه أنّ الموضوع إذا تكرر ذكره في الكلام، والمفروض أنّ الاستثناء يرجع إلى الموضوع - كما هو مختاره رحمته تبعاً للمحقق النائيني رحمته - فلا محالة يرجع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، ويكتفي بها؛ لفرض استقلالها عن غيرها، ولا يصحّ رجوع الاستثناء إلى كلّ واحدة منها إلا مع قيام قرينة خاصّة، والمفروض عدمها، فتبقى الجُمْل (ما عدا الأخيرة) ظاهرة في العموم.

الصّورة الثالثة: أن يتكرر عقد الوُضْع في وسط الجمل المتعددة، وعندئذ يرجع القيد إلى الجملة المشتملة على تكرر الموضوع والجمل التي بعدها، دون الجُمْل المتقدمة عليها، فإنّها تبقى على عمومها، كما لو قال: «العلماء أكرمهم وأطعمهم، والعلماء أضفهم واقض حوائجهم إلا فساقهم»، فيرجع الاستثناء فيه إلى الجملة المشتملة على تكرر الموضوع والتي بعدها دون الجملتين الأوليين، فإنّها تبقىان على عمومها.

وهذا القول هو الذي يختاره المحقق النائيني رحمته ^(١)، ووافقه المصنّف رحمته وإن اقتصر على ذكر الصّورتين الأوليين فقط.

إن قلت: الاستثناء وإن لم يرجع إلى الجُمْل (ما عدا الأخيرة) إلا أنّ صلاحيتها لقبوله تصلح كقرينة حافّة تمنع من الأخذ بالعموم، فلا يمكن الالتزام بظهورها في العموم، كما ذكر في الكفاية ^(٢)، بناءً على كون أصالة العموم حجّة من باب الظهور.

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٥٥، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٥-٣٧٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٥.

قلتُ: قبول ما عدا الجملة الأخيرة للاستثناء - كما أفاد المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما (١) - لا تأثير له، لأنَّ الأصول اللفظية (ومنها أصالة العموم) وإن كانت معتبرة عند العقلاء من باب الظهور - ولازمه التوقُّف عن حَمَلِ اللفظ على ما يُفترض أن يكون ظاهراً فيه عند احتفافه بما يصلح للقرينية كالاستثناء في المقام - إلا أنَّ العُرف لما كان يرى الجملة الأخيرة مستقلة عمَّا قبلها ومنقطعة عنه، بالنَّظر إلى تكرر الموضوع في الكلام، فحيثُذ يأخذ الاستثناء محلَّه من الكلام، ولا يؤثر على ما قبل الجملة الأخيرة.

ومن هنا يظهر أنَّ هذا الاعتراض لا محلَّ له عند مَنْ يبنِّي على أنَّ الأصول اللفظية معتبرة عند العقلاء من باب التعبد، وهو رأيُّ نقله صاحب الكفاية رحمته في الفصل السابق عن بعض الفحول (٢)، وحيثُذ لا يمنع من التمسك بها إلا وجودُ قرينة فعلية، ولا أثر لمجرد صلاحيتها لقبول الاستثناء وكونِ الاستثناء بمنزلة الصَّالح للقرينية، وهذا هو الفارق المهمَّ بين المبنيين المشار إليهما في منشأ اعتبار العقلاء للأصول اللفظية.

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته أنَّ هذا القول يمكن أن يُتوصَّل به إلى جعل النزاع في المقام لفظياً، بالنَّظر إلى القولين الأولين، من خلال حملِ الأول منهما على لحاظ الصَّورة الأولى، وحملِ القول الثاني على لحاظ الصَّورة الثانية، وبهذا يحصل الصَّالح

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٦ - ٣٧٧، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٠٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٦٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٣، وهو يدور بين الأخوين صاحبَي الحاشية والفصول رحمتهما.

بين الطّرفين^(١).

القول الخامس: التفصيل بين خمس صور:

- (١) تعدد المحمول مع وحدة الموضوع وعدم تكرّر ذِكر الموضوع.
 - (٢) تعدد الموضوع مع وحدة المحمول وعدم تكرّر ذِكر المحمول، وفيهما يرجع القيد (كالاستثناء) إلى جمل الجمل.
 - (٣) تعدد القضية بتعدد الموضوع والمحمول معاً، وفيها يرجع القيد إلى الجملة الأخيرة فقط.
 - (٤) تعدد المحمول مع وحدة الموضوع وتكرّر ذِكر الموضوع.
 - (٥) تعدد الموضوع مع وحدة المحمول وتكرّر ذِكر المحمول، وفيهما يرجع القيد إلى الجملة التي تكرّر فيها الموضوع أو المحمول وإلى ما بعدها من الجمل.
- وهذا التفصيل ذكره السيد الخوئي رحمته^(٢)، وهو قريب ممّا ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته.

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٧.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٠١-٣٠٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٦٤.

٨ - تعقيب الاستثناء الجُمْل متعددة

قد ترد عموماً متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء^(١) في آخرها فيُشكّ حينئذٍ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجُمْل^(٢).

مثاله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ، فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^(٣)، فإنه يُحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط (وهو فسق هؤلاء)، ويُحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين^(٤)، واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١ - ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة^(٥)، وإن كان

(١) لا خصوصية للاستثناء هنا، فيجري البحث أيضاً في النعت والحال وغيرهما، ولعلّ الاختصار على ذكره بلحاظ وروده في الآية الكريمة، كما مرّ.

(٢) هذان عنصران، وبقيت ثلاثة معتبرة في محلّ الكلام وهي: وجود عطف بين الجمل، وصحّة رجوع القيد إلى الجميع، وانتفاء القرينة على تعيين محلّ القيد.

(٣) سورة النور الآيتان (٥، ٤)، وهذا مثال لتعدّد القضية بتعدّد المحمول مع تكرّر الموضوع في الجملة الأخيرة فقط، خلافاً لما سيذكره رحمته بعد قليل.

(٤) إشارة إلى اعتبار صحّة رجوع الاستثناء إلى كلّ واحدة من الجُمْل المذكورة.

(٥) لاتصالها بأداة الاستثناء، وهو ما ذهب إليه جمعٌ منهم العلامة رحمته.

رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً^(١)، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه^(٢).

٢ - ظهوره في رجوعه إلى جميع الجُمْل، وتخصيصه بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل^(٣).

٣ - عدم ظهوره في واحدٍ منهما^(٤)، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كلّ حال^(٥)، أمّا ما عدا الأخيرة فتبقى مُجْمَلَةٌ لوجود ما يصلح للقرينة^(٦)، فلا ينعقد لها ظهورٌ في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها^(٧).

(١) أيضاً، وهذا تأكيد على أنّ صحّة رجوع الاستثناء مثلاً إلى جميع الجُمْل معتبر في محلّ الكلام، وليس شرطاً مختصاً بهذا القول كما لا يخفى.

(٢) وإلا بقي العموم في غير الأخيرة ثابتاً، وعندئذ يلتقي في النتيجة مع القول الأول، وبهذا يختلف عن القول الثالث.

(٣) وهو ما يتبنّاه الشيخ الطوسي تثنّ، ولعلّ وجهه عدم تأثر النسبة الإخراجية بتعدّد المستثنى والمستثنى منه.

(٤) بمعنى تساوي جميع الجُمْل في الحاجة إلى قرينة تدل على رجوع الاستثناء إلى إحداها بالخصوص.

(٥) كما تقدّم، ولا يلزم أن يكون هذا من باب الظهور، فلا تهافت بين العبارتين.

(٦) وهو الاستثناء الموجود في نفس الكلام، ولا صير من ناحية كونه متصلاً بالجملة الأخيرة فقط.

(٧) بناءً على ما هو المعروف من كون حجّة أصالة العموم من باب الظهور لا من باب التعبد، كما نسبه في الكفاية إلى بعض الفحول تثنّ.

٤ - التفصيل^(١) بين ما إذا كان الموضوع^(٢) واحداً للجُمْل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذُكر في صَدْر الكلام مثل قولك: «أَحْسِنُ إلى الناس واحترمهم واقضي حوائجهم إلا الفاسقين»^(٣)، وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذِكره لكل جملة^(٤) كالآية الكريمة المتقدمة^(٥)، وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع^(٦).

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهرٌ في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنَّما هو من الموضوع باعتبار الحكم^(٧)، والموضوع لم يُذكر إلا في صَدْر الكلام فقط، فلا بدَّ

(١) بين صور ثلاثة، وقد اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر الصورتين الأوليين فقط، وتسامح في نقل الصورة الثانية، بناءً على كون نظره في هذا التفصيل إلى قول شيخه المحقق النائيني تتلى، فليلاحظ.

(٢) أو (عَقْد الوَضْع) بتعبير المحقق النائيني تتلى.

(٣) ربَّما يقال بخروج هذه الصورة عن محلّ الكلام أصلاً؛ لعدم صدق تعدّد العام فيها، فليتأمل.

(٤) أو «متكرراً ذِكره في الجملة الأخيرة»، كما ذكر المحقق النائيني تتلى في الأجود، سواء اختلف المحمول أم لم يختلف.

(٥) لكنّ الموضوع إنَّما تكرر ذكره في الجملة الأخيرة فقط، كما صرَّح به المحقق النائيني تتلى صاحب هذا القول، وكذا السيد الخوئي تتلى.

(٦) وهو (مَنْ يرمي المحصنة من دون أن يأتي بالشهداء).

(٧) وفاقاً للمحقق النائيني تتلى القائل برجوع الاستثناء إلى عَقْد الوَضْع، فإن لم يُذكر الموضوع إلا في صَدْر الكلام كان الظاهر منه عندئذٍ رجوع الاستثناء إلى جميع الجُمْل، كما مرَّ توضيحه.

من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع^(١).

وإن كان من قبيل الثاني^(٢)، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذُكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله^(٣)، ويحتاج تخصيصُ الجمل السابقة إلى آخر مفقود بالفرض^(٤)، فيتمسك بأصالة عمومها.

وأما ما قيل^(٥): إنَّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة^(٦)، فلا ينعقد للجمل الأولى^(٧) ظهور في العموم - فلا وجه له^(٨)، لأنه لما كان المتكلم - حسبَ الفرض - قد كرّر الموضوع بالذكر^(٩)، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله

(١) وحينئذٍ يتوجّب تقييد الجميع بما يقتضيه الاستثناء لأنها ترجع روحاً إلى جملة واحدة بحسب المتفاهم العُرفي، وتكرّرُ المحمولات هو بسبب عدم وجود جامع بينها، ولهذا ذُكرت جميعاً متعاقبةً، كما ذكر السيد الخوئي تَعُدُّ.

(٢) وهو ما إذا تكرّر ذكرُ الموضوع لكلِّ جملة.

(٣) وهو الجملة الأخيرة، وصارت هي المعنِية به.

(٤) فلا قرينة فعلية في الكلام كما هو واضح، ولا ما يصلح للقرينية، كما سيأتي.

(٥) في كفاية الأصول، وتقدّم بيانه بلسان (إن قلت).

(٦) إن لم يكن قرينةً بالفعل على إرادة الخصوص، ومن أشهر أمثله الاستثناء الذي يُذكر في نفس الكلام، كقوله: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» في الآية الكريمة.

(٧) وهي الجُمْل ما عدا الأخيرة، وهي الأمرُ بالجلد والنهي عن قبول الشهادة.

(٨) هذا هو جواب القيل الذي ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي رَحِمَهُمَا، ومَرَّ بيانه بصيغة (قلت).

(٩) أي: في اللفظ فقط، وإلا فالموضوع واحدٌ لُبّاً في الآية الكريمة مثلاً.

بالرجوع إلى الأخيرة^(١)، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينةً على ذلك^(٢)، وإلا كان مُحِلًّا ببيانه.

وهذا القول الرابع هو أَرَجَحُ الأقوال^(٣)، وبه يكون الجَمْع بين كلمات العلماء: فَمَنْ ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة^(٤)، فلعلّه كان ناظرًا إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع^(٥).

وَمَنْ ذَهَبَ إلى القول برجوعه إلى الجميع^(٦) فلعلّه كان ناظرًا إلى الجُمْل التي لم يُذكر فيها الموضوع إلا في صَدْر الكلام، فيكون النزاع على هذا لفظيًا، ويقع التصالح بين المتنازعين^(٧).

(١) لأَنَّها جملة مكتملة بذكر كل من الموضوع والمحمول فيها صريحاً.

(٢) ومن دونها يحصل الشكّ - على الأقلّ - في رجوع القيد إلى ما قبل الأخيرة، فتجري فيها عندئذٍ أصالة العموم، ومقتضاها عدم كون التوبة قيداً في الحكم بالجلد وسقوط الشهادة، كما أفاد السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ في الدراسات.

(٣) في المقام، وهو ما ذكره شيخه المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ، ويستبعد جداً عدم كون المصنّف رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ ناظرًا إليه وإن لم يُصرّح بالنسبة، فليلاحظ.

(٤) كالعلامة رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ، وهو القول الأول في المقام.

(٥) أي عقْد الوضع في الجملة الأخيرة، كما صرّح المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ.

(٦) كالشيخ الطوسي رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ، وهو القول الثاني.

(٧) كما أفاد المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ في دورة (أجود التقريرات)، وهذا شاهدٌ على أنّ

المصنّف رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ ناظرٌ في القول الرابع إلى ما أفاده شيخه المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ.

الفصل التاسع

تخصيص العام بالمفهوم المخالف

إذا كان عندنا عامٌ منطوقِي، ثمَّ ورد ما له مفهومٌ أخصُّ من العامِّ المتقدِّم، فقد اختلف الأصوليون في جواز تخصيص العامِّ بالمفهوم وعدمه، وحيث إنَّ المفهوم قد يوافق العامِّ في الإيجاب والسَّلب، وقد يخالفه فيهما، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: مفهوم الموافقة

المراد من مفهوم الموافقة - كما مرَّ في المبحث الثالث من (باب المفاهيم)^(١) - هو ما يكون متحدّاً مع المنطوق في الإيجاب والسَّلب، فإذا كان في الكلام عامٌ ثمَّ ورد لفظٌ له مفهوم أخصُّ من العامِّ المذكور أولاً، فقد ذكر الأصوليون تفصيلات في مفهوم الموافقة، بعضها ناظرٌ إلى كون المفهوم بملاك الأولوية أو بملاك المساواة، وبعضها الآخر ناظرٌ إلى أنَّ النِّسبة بين ما له المفهوم وبين العامِّ هي نسبة العموم الوجهي أو المطلق، وأياً كان المنظور إليه فلا خلاف - ظاهراً - في جواز تخصيص العامِّ بالمفهوم الخاصِّ، وإخراج بعض أفراد العامِّ عن شمول حكمه لها، كما ذكر المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمتهما^(٢).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٢١٩.

(٢) القوانين المُحكَّمة ج ٢ ص ١٤٢، مطارج الأنظار ج ٢ ص ٢١٣.

وقد مثل له ﷺ بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) الشامل بعمومه للعقود المنشأة باللغة العربية والعقود المنشأة بسائر اللغات، فإذا جاء ما يدل بمنطوقه على اشتراط كون العقد منشأً بالماضوية^(٢)، فإنّ لهذا المدلول المنطوقي مفهوماً (بملاك الأولوية)، وهو عدم صحّة العقد المنشأ بغير العربية؛ لوضوح أنّ اشتراط الماضوية في العقد يعني عدم صحّة إنشائه بالجملة المضارعية من نفس اللغة العربية، وهذا يدلّ بالأولوية على عدم صحّة إنشاء العقد بغير العربية، وهذا المفهوم أخصّ من العامّ المذكور أولاً، لأنّ العامّ يشمل العقود المنشأة بالعربية وبغيرها، وهذا المفهوم مفاده: «لا يجب الوفاء بالعقود المنشأة بغير العربية»، وقلنا إنّ الأصوليين لم يختلفوا (في الجملة) في إخراج العقود المنشأة بغير العربية، لو تمّ ذلك الدليل، فتكون النتيجة: «يجب الوفاء بجميع العقود إلا العقود المنشأة بغير العربية».

والوجه في تقديم المفهوم على العامّ هو أنّ المفهوم أظهر من العامّ وأقوى دلالة منه، وهذا الذي ذكره المصنّف ﷺ يوافق ما يتبنّاه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما من كون المناط في تقديم الخاصّ على العامّ هو أظهريته، سواء أكان الخاصّ منطوقاً أم مفهوماً، فليُتدبّر.

(١) سورة المائدة، الآية (١).

(٢) اعتبار الماضوية في الإيجاب والقبول هو المشهور، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته في مكاسبه، وذكروا له ثلاثة وجوه، أولها الإجماع الذي نقله العلامة رحمته في التذكرة على عدم صحة البيع بالمضارع كقوله: «أبيعك»، يلاحظ: المكاسب، كتاب البيع ج ٣ ص ١٣٨ - ١٣٩، مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٣٠٧ - ٣٠٨، هدى الطالب ج ٢ ص ٤٢٣ - ٤٣٤.

واللافت للنظر أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله نفسه لم يذكر هذا البيان كوجه لتقديم مفهوم الموافقة (بنحو الأولوية) على العام، بل ذكر وجهاً آخر^(١).

المقام الثاني: مفهوم المخالفة

تعتمد صلاحية مفهوم المخالفة لتخصيص العام وعدم تخصيصه على طبيعة النسبة بين ما له المفهوم المخالف (أي المنطوق) وبين العام، وهنا عدة احتمالات اقتصر المصنّف رحمته الله على واحد منها، ونشير إلى ثانٍ:

الاحتمال الأول: أن تكون النسبة بينهما هي العموم المطلق، والأخصّ مطلقاً هو المفهوم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢)، فهو عامّ يشمل كلّ ظنّ، وبمنزلة قولنا: «كلّ ظنّ ليس بحجّة»، أي: حتى لو كان مشوّه قول العادل، وفي قبالة قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِكَ فَبَيِّنُوا﴾^(٣)، ومفهومه: «إنّ لم يكن الجاني بالنبا فاسقاً فلا تبينوا»، ومفاده: «جواز الأخذ بخبر غير الفاسق وإن أفاد الظنّ»، فيكون بقوة قولنا: «بعض الظنّ حجّة»، وهذا يخالف العام المتقدّم: «كلّ ظنّ ليس بحجّة»، ولا ريب في أنّ مفاد هذا المفهوم أخصّ مطلقاً من مفاد العام.

وقد اختلف الأصوليون في جواز تخصيص العام بالمفهوم أو إعمال العكس على عدة أقوال نذكر أربعة منها:

القول الأول: تقديم العامّ على المفهوم مطلقاً، بمعنى إلغاء المفهوم وعدم

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢١٤.

(٢) سورة يونس، الآية (٣٦).

(٣) سورة الحجرات، الآية (٦).

جواز تخصيص العام به، ويُنسب هذا القول إلى بعض الأصوليين.

وقد استدل له تارة: بأن دلالة العام على مدلوله - لكونها منطوقية - أقوى من دلالة المفهوم، نظراً إلى افتقار الأخير في دلالاته إلى المنطوق، مع عدم افتقار المنطوق في دلالاته إلى المفهوم، كما أفاد العلامة والمحقق القمي رحمهما (١).

وتارة أخرى بأن دلالة العام على مفاده أصلية، لكونها بالوضع، بخلاف دلالة المفهوم فإنها تتبع دلالة دليل آخر، فتكون تبعية، والدلالة الأصلية مقدمة على الدلالة التبعية، كما ورد في كلام السيد الخوئي رحمته (٢).

والظاهر أن منشأ هذا القول بكلا توجيهيه هو تحيل أقوائية ظهور العام (بما هو عام)، وأن الدلالة المفهومية أضعف من المنطوقية، ولكن يمكن الخدش في أصل تمامية هذا المبنى (٣).

القول الثاني: تقديم المفهوم على العام مطلقاً، بمعنى تخصيص العام بالمفهوم، وهذا هو ما ذهب إليه أكثر الأصوليين منهم العلامة وصاحب الفصول والمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهم (٤)، والمصنف رحمته.

ويمكن تقريبه بأن المفهوم (بحسب الفرض) أخص مطلقاً من العام، والعرف

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٣٣٢، القوانين المحكمة ج ٢ ص ١٤٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٥١.

(٣) يلاحظ: بحوث في شرح مناسك الحج ج ٥ ص ٢٢٤ - ٢٢٧ ط ٢.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٣٣٢، الفصول الغروية ص ٢١٢، فوائد الأصول

ج ٢ ص ٥٥٩ - ٥٦٠، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٨٤ - ٣٨٥، دراسات في علم الأصول ج ٢

ص ٢٩٧ - ٣٩٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٦٢.

يرى الخاصّ قرينة لبيان المراد من العام، والقرينة تُقدّم على ذي القرينة، وإن كانت أضعف دلالةً منه، كما تقدّم توضيحه في أوائل هذا الباب، ولهذا يلتزمون في: «(رأيتُ أسداً يرمي)» بتقديم مفاد (يرمي) على (أسد)، والبناء على إرادة رؤية رجل شجاع، على الرغم من أن دلالة (أسد) أقوى من دلالة (يرمي)، كما هو واضح.

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا كان العموم آيياً عن التخصيص وغير قابل له فيقدّم على المفهوم، وبين ما إذا كان العموم غير آيٍ فيقدّم المفهوم عليه، وهذا هو الموافق لظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمته الله^(١)، ويظهر من الاستدراك الذي ذكره المصنّف رحمته الله في آخر كلامه الموافقة على هذا القول (في الجملة)، فليلاحظ.

القول الرابع: التفصيل بين ما إذا كان بين العام والمفهوم نحو ارتباطٍ بحيث يمكن جعل أحدهما قرينة على المراد من الآخر، وبين ما إذا لم يكن بينهما مثل هذا الارتباط، وهنا عدّة صور يختلف الحكم فيها من ناحية البناء على تقديم العام وبالعكس، وهذا ما يختاره صاحب الكفاية رحمته الله^(٢).

الاحتمال الثاني: أن تكون النسبة بين العام وما له مفهوم المخالفة هي العموم الوجهي، واختار الأصوليون هاهنا تقديم ذي المرجح على الفاقده، سواء كان ذو المرجح هو العام أم المفهوم، وإذا لم يكن لأيٍ منهما مرجح وقع الإجمال، ولزم الرجوع إلى سائر الأدلة الاجتهادية، ومع فقدّها يصار إلى الأصول العملية^(٣).

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢١٥-٢١٦، ويلاحظ: أجود التقارير ج ٢ ص ٣٨٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢١٦-٢١٧، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦١، أجود التقارير ج ٢ ص ٣٨٨، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٠٠، الهداية في الأصول ج ٢ ص ٣٦٥-٣٦٦.

٩ - تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم ينقسم - كما تقدّم - إلى الموافق والمخالف^(١)، فإذا ورد عام ومفهومٌ أخصّ مطلقاً^(٢)، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان مفهوماً موافقاً^(٣)، قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤)، فإنه عامٌ يشمل كلّ عَقْدٍ يقع باللغة العربية وغيرها^(٥)، فإذا ورد دليلٌ على اعتبار أنّ يكون العَقْد بصيغة الماضي^(٦) فقد قيل إنه يدل بالأولوية على اعتبار العربية في العَقْد، لأنه لما دلّ على عدم صحّة العَقْد

(١) فالأول ما يكون حكمه موافقاً سنخاً لحكم المنطوق في الإيجاب والسلب، والثاني ما يكون حكمه مخالفاً في السنخ لحكم المنطوق.

(٢) اقتصر المصنّف رحمته الله على الحديث عن هذا الاحتمال في النسبة بين الطرفين، ولم يتطرّق لغيره، كأن تكون النسبة بين الطرفين هي العموم الوجهي مثلاً.

(٣) بالاتفاق، كما يظهر من المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمتهما الله، فيضار عندئذٍ إلى إخراج بعض مصاديق العام عن شمول حكمه لها.

(٤) سورة المائدة، الآية (١).

(٥) لكونه من الجُمع المحلّي باللام، فهو بمنزلة: «كلُّ عَقْدٍ يجبُ الوفاء به».

(٦) كما هو المشهور بين الفقهاء، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله في مكاسبه، فيقال: «بعتك الكتاب» مثلاً، وذكروا له ثلاثة وجوه، أحدها الإجماع الذي ادّعاه العلامة رحمته الله في التذكرة على عدم وقوعه بالمضارع، مثل «أبيعك».

بالمضارع من العربية^(١)، فلتنَّ لم يصحَّ من لغة أخرى فمن طريقٍ أولى^(٢).
ولا شكَّ أنَّ مثل هذا المفهوم - إن ثبت - فإنه يُخصَّص العام المتقدم^(٣)، لأنَّه
كالنصِّ أو أظهرُ من عموم العام، فيقدِّم عليه^(٤).
وأما التخصيص بالمفهوم المخالف فمثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ
الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٥) الدالُّ بعمومه^(٦) على عدم اعتبار كلِّ ظنٍّ حتى الظنُّ الحاصل من
خبر العادل، وقد وردت آية أخرى هي: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾^(٧)،
الدالَّةُ بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبَيَّن^(٨).

-
- (١) لكونه في مقام التحديد، فلا يقال إنَّ اللقب لا مفهوم له.
(٢) والأولية واضحة، بعد اندراج كلِّ من الماضي والمضارع تحت اللغة العربية،
ومع هذا لم يُجزَّ بالمضارع، فكيف يجوز بلفظ من خارج اللغة أصلاً؟!
(٣) فيصير المراد: «أوفوا بالعقود المنشأة بالعربية» مثلاً.
(٤) أي: على العام، وهذا موافق لما يتبنَّاه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما في
وجه تقديم الخاص على العام، فليلاحظ.
(٥) سورة النجم الآية (٢٨)، سورة يونس، الآية (٣٦).
(٦) بناءً على كون المفرد المحلَّى باللام من ألفاظ العموم، وإلا كان مطلقاً، والأمر
سهلٌ من هذه الناحية، لأنَّ هذا المبحث مشتركٌ بين بابي العموم والإطلاق.
(٧) سورة الحجرات، الآية (٦).
(٨) فيصير عندنا دليلاً عندئذٍ: عامٌ هو «كلُّ ظنٍّ ليس بحجَّة»، ومفهوم هو
«بعضُ الظنِّ حجَّة»، والثاني أخصَّ مطلقاً من الأول.

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف^(١)؟ قد اختلفوا على أقوال^(٢):

فقد قيل بتقديم العام، ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم^(٣)، وقيل بتقديم المفهوم^(٤)، وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً^(٥)، وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة^(٦) يطول الكلام عليها.

-
- (١) لكونه أخصّ مطلقاً من العام، كما هو المفروض في هذا الاحتمال.
- (٢) أربعة، ولعلّ منشأ الخلاف هو تخيل أقوائية العام؛ لكون دلالة منطقية، وأنّ صفة (المفهومية) توجب ضعفاً في الدلالة.
- (٣) هذا هو القول الأول، وهو رأي لبعض الشافعية، ووجهه إمّا لأنّ الدلالة المنطقية أقوى من الدلالة المفهومية - كما قرّبه العلامة والمحقق القمي رحمهما، وإمّا لأنّ دلالة العام أصلية ودلالة المفهوم تبعية، كما قرّبه السيد الخوئي رحمهما.
- (٤) وتخصيص العام به، وهذا هو القول الثاني، وهو مختار أكثر الأصوليين - منهم المصنّف رحمهما - من جهة أنّ الخاصّ قرينة عرفية على عدم إرادة الشمول من العام.
- (٥) إشارة إلى القول الرابع الذي يختاره صاحب الكفاية رحمهما، لأنّه يبنى على الإجمال في صورة عدم وجود ظهور أقوى في البين.
- (٦) منها التفصيل المستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمهما بين كون العموم آيياً عن التخصيص وكونه غير آيٍ، وهو القول الثالث في المقام، ومنها التفصيل بين كون دلالة العام والمفهوم بالوضع وكونها بمقدّمات الحكمة، ومنها التفصيل بين كون العموم متصلاً بما له المفهوم وكونه منفصلاً عنه، وغيرهما.

والسرُّ في هذا الخلاف أنّه لما كان ظهورُ المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق^(١) أو المفهوم الموافق^(٢) وقع الكلام في أنّه^(٣) أقوى من ظهور العام فيُقدّم عليه^(٤)، أو أنّ العام أقوى فهو المقدّم، أو أنّهما متساويان في درجة الظهور فلا يُقدّم أحدهما على الآخر، أو أنّ ذلك يختلف باختلاف المقامات^(٥)؟
والحقُّ أنّ المفهوم لما كان أخصّ^(٦) من العام حسب الفرض فهو قرينة عُرْفاً على

(١) هذا تامّ في الجملة الشرطية الدالّة على معناها - أعني على الشرط لحكم الجزاء - بالوضع، وعلى الانحصار بالإطلاق، كما هو مختار المصنّف رحمته الله، ولكنّه لا يتمّ إذا قيل بدلالة الشرطية على الانحصار بالوضع أيضاً، فتصير كلتا الدّالّتين (المنطوقية والمفهومية) بالوضع.

(٢) فإذا كان أضعف من الظهور الثابت للمفهوم المخالف لم يتأتّ عندئذ اتفاقهم المتقدم، وكان وقوع الخلاف عندئذ معقولاً جداً.

(٣) أي: في أنّ المفهوم المخالف، كمفهوم الشرط المستفاد من آية النبأ، وهو «بعض الظنّ حجة».

(٤) أي: فيُقدّم المفهوم المخالف على العام.

(٥) ولا ضابطة نوعية يمكن الاعتماد عليها ولو في أغلب الموارد، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله، ونقله عن السيد سلطان العلماء رحمته الله.

(٦) مطلقاً، ولم يتطرّق المصنّف رحمته الله لبقية الاحتمالات في المقام، ومنها كون النسبة بين العام وما له المفهوم (أي مفهوم المخالفة) هي العموم الوجهي، كما مرّت الإشارة إليه في الشرح.

المراد من العام^(١)، والقرينة تُقدّم على ذي القرينة وتكون مفسّرة لما يُراد من ذي القرينة، ولا يُعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة^(٢).
 نعم^(٣)، لو فُرض أن العامّ كان نصّاً في العموم^(٤) فإنّه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهومٌ حيثنّذ، وهذا أمرٌ آخر^(٥).

-
- (١) فلا تعارض بين الاثنين في نظر العُرف، فيُقدّم الخاصّ بملاك القرينية، وهذا هو القول الثاني الذي يختاره أكثر الأصوليين، منهم المحقق النائيني تَتَبَّعُ.
- (٢) كما ذكروه في كلمة (يرمي) في قولنا: «رأيتُ أسداً يرمي» فهي قرينة على إرادة معنى (الرجل الشجاع) من لفظ (أسد) مع أن ظهور (يرمي) في معناها (لكونه بالإطلاق) أضعف من ظهور (أسد) في معناه (لكونه بالوضع).
- (٣) استدراكٌ على ما ذكره من لزوم تقديم المفهوم على العامّ، وظاهره الموافقة على القول الثالث (في الجملة)، فليلاحظ.
- (٤) فيكون حينئذٍ آيياً عن التخصيص، فلا محالة يقدّم على المفهوم، كما تقدّم نقله عن الشيخ الأعظم تَتَبَّعُ، ولم يرتضه المحقق النائيني تَتَبَّعُ.
- (٥) لكنّه يتصوّر غالباً في ما إذا كان المفهوم هو الأعمّ مطلقاً، أمّا مع كون المفهوم أخصّ مطلقاً - كما هو المفروض - فهو يكون قرينة عُرفية على تفسير العامّ وإرادة الخصوص منه، ولعلّه لهذا ذكره رحمته الله بنحو الاستدراك.

الفصل العاشر

تخصيص العام القرآني بخبر الواحد

لا شك في أن خبر الواحد قد يكون مخالفاً لبعض العمومات القرآنية، بل هي الحالة الغالبة المتحققة خارجاً؛ إذ يندر وجود خير لا يكون مخالفاً لعموم قرآني، كما ذكر غير واحد من الأصوليين^(١)، وحينئذ تصل التوبة إلى محاولة الجمع بينهما بحمل العام على الخاص، حالهما حال الخبرين اللذين يكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً، ويُرفع التعارض بينهما بالتخصيص، الذي يكشف عن عدم وجود تعارض مستقر بينهما من البداية.

ويمكن التمثيل له بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢)، فهو يدل بعمومه على لزوم قطع تمام اليد أو الكف على الأقل^(٣)، ولكن دلت الأخبار المعتمدة على أن الذي يُقطع هو أصول الأصابع من الكف اليمنى^(٤).

وقبل بيان صلاحية خبر الواحد لتخصيص العام القرآني وعدمها، ينبغي ذكر ثلاث مقدمات:

(١) يلاحظ: القوانين المحكمة ج ١ ص ١٥٥، كفاية الأصول ص ٢٣٦.

(٢) سورة المائدة، الآية (٣٨).

(٣) لكون (أيديهما) من الجمع المضاف، ومرّ في الفصل الثاني من هذا الباب أن الجمع المضاف من ألفاظ العموم، والعموم يكون في الأجزاء كما يكون في الأفراد، فليُتفَت.

(٤) يلاحظ: الكافي ج ٧ ص ٢٢٤ ح ١٣، ص ٢٢٥ ح ١٧.

المقدّمة الأولى: سيأتي في بداية باب السنّة من المقصد الثالث^(١) أن الخبر على

قسمين رئيسين:

أولهما: متواتر، وهو الخبر الذي يفيد الجزم بصدوره عن المعصوم عليه السلام، نتيجة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، مضافاً إلى بعض الشرائط الأخرى التي سيأتي الحديث عنها في الموضوع المشار إليه آنفاً.

ولا ريب في جواز تخصيص العام القرآني بالخبر المتواتر، بل لا خلاف فيه بين الأصوليين، كما ذكر غير واحد من الأصوليين كالعلامة وصاحب المعالم والشيخ الأعظم رحمته الله^(٢)، مثل تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(٣) بقول النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: «القاتل لا يرث»^(٤)، وهو متواتر عند المسلمين، فيصير المعنى: «للمتوكل مثل حظ الأنثيين إلا إذا كان الذكر قاتلاً لمورثته» مثلاً.

ثانيهما: خبر واحد، وهو ما يقابل المتواتر، وإن كان الناقل له أحياناً أكثر من واحد، وهو بدوره على نحوين:

النحو الأول: ما يكون محفوفاً بقرائن تورث القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام، وهذا النحو يلحق بالمتواتر، ولا يشمل عنوان (الحجّة الأصولية) بالمعنى الآتي في محله.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٢١٥.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٢٩١، معالم الدين ص ٣٩٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٢٠.

(٣) سورة النساء، الآية (١١)

(٤) باب ميراث القاتل، الكافي ج ٧ ص ١٤٠ - ١٤٢، تهذيب الأحكام ج ٩ ص ٣٧٧ - ٣٨١.

وهذا أيضاً خارجٌ عن محلِّ الكلام؛ لعدم الخلاف في جواز تخصيص العام القرآني به حاله حال الخبر المتواتر، فيكون تخصيص العام القرآني بهما كتخصيصه بخاص قرآني، كما ذكر صاحب الكفاية رحمته (١).

النحو الثاني: ما لا يكون محفوفاً بقرائن من ذاك القبيل، وهو المراد من خبر الواحد في المقام، وهو مورد النزاع بين الأصوليين في باب السنة.

المقدمة الثانية: سيأتي في بداية باب (الكتاب العزيز) من المقصد الثالث (٢) أن الآيات القرآنية باعتبار وضوح المراد منها وعدمه على قسمين:

أولهما: مُحْكَمَات، وهي التي يكون المراد منها واضحاً، ولا تحتاج إلى قرينة لتوضيحه (٣)، وهي إمّا نصّ، بأن يكون المراد منها قطعياً، ولا يبقى فيها هناك أيُّ احتمال لإرادة الخلاف.

وإمّا ظاهرة، بأن يكون مؤدّاها واضحاً من دون إلغاء احتمال إرادة الخلاف، ولكنّ هذا الاحتمال يُنزل منزلة العدم، ولا يرتّب عليه أهل المحاورة أثراً.

وبهذا يراد من (المُحْكَم) مطلق الرجحان الشامل للنصّ والظاهر، كما صرّح به غير واحد من الأصوليين (٤).

ثانيهما: متشابهات، وهي التي لا يكون المراد منها واضحاً؛ لتردّده بين معنيين

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٥ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ١٥٤ - ١٥٦ .

(٣) القوانين المُحْكَمَة ج ٢ ص ٣١٤ .

(٤) يلاحظ: تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٦٥ ، القوانين المُحْكَمَة ج ١ ص ٣٧٨ ، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٣٠ ، الفصول الغروية ص ٢٢٦ ، ٢٤٠ .

أو أكثر، ولهذا يبقى المتلقي متحيراً.

وقد ذُكر هذان القسمان في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١).

المقدمة الثالثة: هناك جهتان في الدليل اللفظي كالكتاب والسنة:

الجهة الأولى: الصدور، أي انتساب الدليل إلى قائله، وهنا يمتاز الكتاب العزيز عن خبر الواحد (محل الكلام)؛ للقطع بصدوره عن الباري تعالى، بخلاف الخبر الذي لا يُقطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام، كما هو المفروض.

وبهذا تكون الغلبة في هذه الجهة للكتاب العزيز، وهذه الغلبة واحدة من أكبر المشاكل التي تشوّش على فكرة تخصيص العام القرآني بخبر الواحد، كما سيظهر.

الجهة الثانية: الدلالة، أي استفادة المعنى من الدليل اللفظي وانساقه إلى ذهن السامع، وفي هذه الجهة قد تكون الغلبة لخبر الواحد لفرض كونه أخصّ مطلقاً من العام الكتابي، فتكون دلالة الخبر الواحد قطعية لأنّ العرف - كما تقدّم - يتعامل مع الأخصّ على أنّه قرينة على المراد من الأعمّ، وهذا بخلاف الآية القرآنية فإنّها قد تكون ظنيّة من جهة الدلالة، إذ ليست كلّ الآيات مُحكّمة، بشهادة القرآن الكريم نفسه، ومن هنا تظهر المقابلة بين خبر الواحد والعام القرآني المراد تخصيصه بالخبر.

وباتّضح هذه المقدمات، فإنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان هناك عامّ قرآني (ليس نصّاً في معناه)، وخبرٌ واحدٍ (غيرٌ محفوف بقرائن تورث القطع بصدوره)، وكان الخبر أخصّ مطلقاً من العامّ، وفي المقام عدة أقوال أهمّها اثنان:

(١) سورة آل عمران، الآية (٧).

القول الأول: عدم جواز تخصيص العام القرآني بخبر الواحد مطلقاً، وهذا هو المنقول عن جمع منهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمهما ^(١)، وذكر المانعون عدة أدلة - أو قل: شبهات - نذكر اثنين منها:

الدليل الأول: أن العام القرآني قطعي الصدور، وخبر الواحد ظني، ولا يصح رفع اليد عن القطعي وتخصيصه بالظني، لأن التخصيص تقديم للخبر على الآية، ولا يُقدّم الظني على القطعي.

وهذا هو عمدة أدلة المانعين، ذكره الشيخ الطوسي رحمهما في العدة، وأجيب عنه - كما في الكفاية ^(٢) - بجوابين، اقتصر المصنّف رحمهما على ثانيهما:

أولهما: نقضي، وهو أن قطعية الصدور لا تمنع من التخصيص بظني الصدور، وإلا لما جاز تخصيص الخبر المتواتر (القطعي الصدور كالعام الكتابي) بخبر الواحد (الظني الصدور)، حتى عند المنكرين لتخصيص العام القرآني بخبر الواحد.

ثانيهما: حلي، وهو أن دليل المانع من التخصيص ينطوي على شبهة منشؤها الخلط بين جهة الصدور وجهة الدلالة، فإن القائل بالجواز عندما يقدم خبر الواحد على العام القرآني فهو إنما يقدم دليل حجّة الخبر على أصالة العموم المتحققة في العام القرآني، فإذا ثبتت حجّة الخبر بدليل قطعي فلا ينبغي التوقف في تقديم الخبر، لأنه أخص من العام الكتابي، فيكون حجّة أقوى من العام، وحينئذ يكون الخروج عن العموم القرآني من باب الخروج عن الظن باليقين.

وبعبارة أخرى: طرفا التعارض في المقام هما (أصالة العموم) و(أصالة عدم

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٨٠ - ٢٨١، العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٣٤٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٦.

كَذِبَ الراوي)، فيدور الأمر حيثئذ بين رفع اليد عن (أصالة العموم) ورفع اليد عن (أصالة عدم كذب الراوي) أو (أصالة صحّة السند)، فإنّنا إذا نظرنا إلى حيثية الدلالة كانت الغلبة لخبر الواحد؛ لأنّه يصلح لأن يكون مفسراً ومبيّناً للعموم القرآني.

ففي المثال المتقدّم يكون قوله ﷺ في معتبرة إسحاق بن عمار: «تُقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ وَيُتْرَكُ إِبْهَامُهُ وَصَدْرُ رَاحَتِهِ»^(١) ناظراً إلى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢)، وفي مقام بيان المقدار الذي يلزم قطعه من اليد، ومرّ أنّ الأصول اللفظية (ومنها أصالة العموم) إنّما يؤخذ بها بشرط عدم وجود دليل مخالف لها، ودليل حجّة خبر الواحد يصلح دليلاً مخالفاً لها، فلا يبقى مجالاً للتمسك بأصالة العموم.

وفي المقابل، لا يكون العامّ القرآني صالحاً لرفع اليد به عن دليل اعتبار خبر الواحد، لأنّ العامّ ليس ناظراً إليه ولا مفسراً له؛ إذ لا نظّر في الآية المذكورة إلى بناء العقلاء الجاري على العمل بخبر الواحد، بحيث تكون متصدّية لشرحه وتفسيره، كي يدعى تقديمها عليه.

نعم، تبقى جهة الصدور (التي استند إليها القائل بالمنع) فإنّ الغلبة والرجحان وإن كانا في بادئ الأمر للعامّ القرآني، ولكنّ يمكن أن يُجبر ضعف الخبر من هذه الجهة أيضاً؛ وذلك بالالتفات إلى أنّ دليل حجّة الخبر لا بدّ أن يكون قطعياً، كما

(١) الكافي ج ٧ ص ٢٢٤ ح ١٣، تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٠٢ ح ٣٩٥.

(٢) سورة المائدة، الآية (٣٨).

مفصلاً في باب التعادل والتراجيح^(١)، بل ذكر المحقق النائيني رحمته الله عدم صدق عنوان (المخالفة) عليها أصلاً^(٢).

القول الثاني: جواز تخصيص العام القرآني بخبر الواحد، وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، منهم العلامة والشيخ الأعظم والمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمته الله^(٣)، والمصنّف رحمته الله، وقد ذكروا لهذا ثلاثة أدلة:

الدليل الأول: أنّ سيرة العلماء والأصحاب جارية على العمل بأخبار الآحاد (غير المحفوفة بقرائن قطعية) مع علمهم بمخالفتها للعمومات القرآنية بالعموم والخصوص، فيرفعون أيديهم عن أصالة العموم، وهذه السيرة بمراى ومسمع من المعصوم عليه السلام، ولم يردع عنها، مما يكشف عن موافقة الشارع المقدس عليها، وعدم وجود سيرة له مخالفة لسيرتهم، وإلا لردع عنها كما ردع عن القياس مثلاً^(٤).

الدليل الثاني: قياس استثنائي صورته: لو لم يُخصَّص العام القرآني بالخبر الأخصّ منه لزم إلغاء معظم أخبار الآحاد الواردة في الشريعة المقدسة، لكنّ التالي باطل. وجه الملازمة: أنّ من النادر وجود خير واحد لا يكون مخالفاً لعام قرآني، وأقلّه العموم الدالّ على الحلّ، ولا ريب في أن الاقتصار في حجّة الخبر على خصوص ما

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٩٠ - ٣٩١.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٢٩٨، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ١٥٥، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٨٩، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣١٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٦٩.

(٤) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٢٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٧٥.

لا يخالف عموماً قرآناً هو في قوة إلغاء دليل حجّة خبر الواحد عن الاعتبار بالمرّة. بطلان التالي: واضح، ولا أحد يلتزم به، وهو يكشف عن بطلان الملزوم، فيتعيّن القبول بجواز التخصيص، وهذا الدليل ذكره المحقق القمي رحمته، واعترض عليه الشيخ الأعظم رحمته ^(١).

الدليل الثالث: إجماع العلماء على جواز تخصيص العام القرآني بخبر الواحد، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته، وقريبٌ منه ما ذكره السيد الخوئي رحمته من نفي الخلاف بين الإمامية بعد فرض حجّة خبر الواحد وصحة التعبد به شرعاً ^(٢).

ولكنّ هذا لا يخلو عن غرابة، بعد ما تقدّم من نقل الخلاف في ذلك عن السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمتهما وجمع، اللهم إلا أن يدعى بناء العَلَمين رحمتهما في الفقه على خلاف ما يلتزمان به في أصولهما، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته بالنسبة إلى الشيخ الطوسي رحمته، فليلاحظ.

(١) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ١٥٥، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٢١.

(٢) مصابيح الأصول ج ٢ ص ١٣٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٦٩.

١٠ - تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصَّعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص^(١) العام (الوارد في القرآن الكريم) بخبر الواحد^(٢)، نظراً إلى أن الكتاب المقدس^(٣) إنما هو وحيٌّ منزَّل من الله لا رَيْبَ فيه، والخبرُ ظَنِّي يُحتَمَل فيه الخطأ والكذب، فكيف يُقدَّم على الكتاب^(٤)، ولكنَّ سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد^(٥) إذا كان مخصَّصاً للعام القرآني.

(١) التخصيصُ تقليل السَّعة وتضييق الدائرة، فيشمل التقييد؛ مثل تقييد قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥) بما دلَّ على نفي الربا بين الوالد وولده.

(٢) الذي يكون أخصَّ مطلقاً من العام، وغير محفوف بقريضة قطعية؛ لعدم الخلاف ظاهراً في جواز التخصيص بالخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف.

(٣) شروعٌ في بيان عمدة أدلة القول بعدم جواز تخصيص العام القرآني بخبر الواحد، وقد ذكره الشيخ الطوسي تَمَثُّل في العدة.

(٤) وهل هذا إلا من تقديم الظنِّي على القطعي؟، وهذه الشُّبهة تمثل أكبر عَقَبَةٍ في طريق القول بتخصيص العام القرآني بخبر الواحد، وهي تمثِّل أول أدلة المانعين، كما مرَّ في الشَّرْح.

(٥) مع التفاتهم إلى مخالفته للعام القرآني، وسيرتهم هذه ممضاة من الشَّارع المقدس، وهذا هو الدليل الأول للقول الثاني الذي يبنى عليه أكثر الأصوليين.

بل لا تجد على الأغلب^(١) خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالفٌ لعامٍ أو مطلقٍ في القرآن^(٢)، ولو مثل عمومات الحِلِّ ونحوها^(٣).

بل على الظاهر إن مسألة تقديم الخبر الخاص^(٤) على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا^(٥)، فما السر في ذلك مع ما قلناه؟ نقول^(٦): لا رَيْب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعيّ السند - فيه متشابهةٌ ومُحكِّمٌ، نصٌّ على ذلك القرآن نفسه^(٧)، والمُحكِّمُ نصٌّ وظاهر^(٨)، والظاهر منه عامٌ

(١) هذا هو الدليل الثاني للقول بالجواز، وهو ما ذكره المحقق القميّ رحمه الله.

(٢) إشارة إلى شمول الكلام لتقييد المطلق القرآني بخبر الواحد، والجامع بينهما تضييقُ الشمول القرآني بخبر الواحد، وكثير من المباحث المذكورة في باب (العام والخاص) تجري في باب (المطلق والمقيّد) أيضاً، كما لا يخفى.

(٣) فلو لم يُبين على التخصيص للزم إلغاء دليل حجّة خبر الواحد بالمرّة.

(٤) هذا هو الدليل الثالث، وذكره وما قبله على وجه الترقّي لنكتة.

(٥) كيف! وقد خالف فيها علم الهدى وشيخ الطائفة رحمه الله؟، فليتأمل.

(٦) شروع في إبطال دليل المانعين بجواب حَلِّي ذكره في الكفاية.

(٧) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧).

(٨) بجامع وضوح المعنى المراد من الكلام، كما صرّح به غير واحد منهم العلامة والمحقق القمي والسيد الأعرجي وصاحب الفصول رحمه الله.

ومطلقاً^(١)، كما لا زَبَ أيضاً في أنه ورد في كلام النبي والأئمة (عليهم الصلاة ما يُخصَّص كثيراً من عمومات القرآن وما يُقيَّد كثيراً من مطلقاته^(٢)، وما يقوم قرينة على صَرَف جملة من ظواهره^(٣)، وهذا قطعي لا يشك فيه أحد^(٤).

فإن كان الخبرُ قطعيَّ الصدور^(٥) فلا كلام في ذلك^(٦)، وإن كان غير قطعي الصدور^(٧) - وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعاً، لأنه خبرٌ عادلٌ مثلاً^(٨)، وكان مضمونُ الخبرِ أخصَّ من عموم الآية القرآنية^(٩) - فيدور الأمر بين أن نطرح

(١) والفارقُ المعروف بينهما في نوع الدلالة على الشمول، فهي في العام وضعية، وفي المطلق بمقدّمات الحكمة.

(٢) وبهذا يتحقّق الجَمْع العُرْفِي بين الطرفين، لأنّ الخاصَّ قرينة على المراد من العام وهكذا المقيّد بالنسبة إلى المطلق.

(٣) وإن لم يكنِ التصرّف عندئذٍ من باب التخصيص ولا من باب التقييد، كما لو كانت النسبة بين الآية والخبر هي العموم الوجهي.

(٤) فلا مجال للإيراد عليه بلزوم المصادرة، كما قد توهم.

(٥) كما لو كان متواتراً مثلاً، ومثله ما لو كان خبراً واحداً محفوظاً بالقرائن.

(٦) أي: في جواز تخصيص العام القرآني أو تقييد المطلق القرآني به.

(٧) وهو خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن المورثة للقطع بالصدور.

(٨) إشارةً إلى الاستدلال بآية النبأ بناءً على تفسير (الفاسق) بما يقابل (العادل)، أو للقدر المتيقّن ممّا ثبتت له الحجّية بالسنة أو بالسيرة العقلانية.

(٩) أي: أخصَّ مطلقاً، فيخرج الأخصَّ من وجهه.

الخبر بمعنى أن نُكذِّبَ رَاوِيَهُ^(١) وبين أن نتصرّف بظاهر القرآن^(٢)، لأنّه لا يمكن التصرّف بمضمون الخبر، لأنّه نصّ أو أظهر^(٣)، ولا بسند القرآن لأنّه قطعي^(٤).
ومرجع ذلك^(٥) إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظنّ بصّدق الخبر وبين مخالفة الظنّ بعموم الآية^(٦)، أو قلّ: يدور الأمر بين طَرَح (دليل حجّة الخبر)^(٧) وبين طَرَح (أصالة العموم)، فأَيّ الدليلين أولى بالطَرَح؟ وأَيُّهما أولى بالتقديم؟
فنقول: لا شكّ أنّ الخبر^(٨) صالح لأن يكون قرينة على التصرّف في ظاهر الكتاب، لأنّه بدلالته ناظرٌ ومفسّرٌ لظاهر الكتاب بحسب الفرض^(٩)، وعلى العكس

(١) وهو عبارة أخرى عن رفع اليد عن (أصالة عدم كذب الراوي)، أو قلّ: عن (أصالة صحّة السند).

(٢) ونرفع اليد عن أصالة العموم لكون خبر الواحد بياناً وتفسيراً له.

(٣) فالتصرّف في مضمونه يعني تقديم الظاهر على الأظهر أو على النصّ.

(٤) الصّدور، فلا بدّ أن يقع التصرّف في الظنيّ الصّدور.

(٥) أي: مرجع الدوران المذكور آنفاً.

(٦) لأنّ المخالفة إنّما تتصور بين الظنّين، لا بين الظني والقطعي من جهة واحدة.

(٧) أي: دليل حجّة السند، وعمدته بناء العقلاء، كما سيأتي.

(٨) شروّع في بيان الغلبة في جانب الخبر من ناحية الدلالة.

(٩) مثل قوله ﷺ في معتبرة إسحاق بن عمار: «تُقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ وَيُتْرَكُ إِبْهَامُهُ

وَصَدْرُ رَاحَتِهِ» مثلاً، فإنّه يكون ناظراً إلى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، ومتصدياً لبيان المقدار اللازم قطعهُ من اليد.

من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجّية الخبر، لأنه لا علاقة له فيه^(١) من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظراً إليه ومفسراً له، فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيُقدّم عليه^(٢)، وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجّية الخبر حتى يُقدّم عليه^(٣).

وإن شئت فقل: إن الخبر - بحسب الفرض - قرينة على الكتاب^(٤)، والأصل الجاري في القرينة (وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي) مقدّم على الأصل الجاري في ذي القرينة (وهو هنا أصالة العموم)^(٥).

(١) أي: لا علاقة لآية السرقة بسيرة العقلاء (الجارية على العمل بخبر الواحد) من جهة إفادة دائرة الخبر المعتبر، كي تكون الآية ناظرة إلى السيرة المذكورة ومفسرة لها.

(٢) من باب تقديم المفسر (بالكسر) على المفسر (بالفتح).

(٣) أي: على دليل حجّية الخبر، كما يرومه أصحاب القول الأول.

(٤) كما هو الحال في كلّ عام وخاص بحسب نظر العرف وأهل المحاورة.

(٥) وتقدّم الأصل الأول (أي أصالة عدم كذب الراوي) على الأصل الثاني (أي أصالة العموم) متفرّع على تقدّم مجراه على مجرى الثاني؛ لمكان التلازم بين (تقدّم القرينة على ذي القرينة) و(تقدّم الأصل الجاري فيها على الأصل الجاري فيه)، كما مرّ في الشرح.

الفصل الحادي عشر

الدوران بين التخصيص والنسخ

قد يكون العام والخاص متوافقين في الحكم مثل: «أَكْرِمَ كُلَّ الْعِلْمَاءِ» و«أَكْرِمِ الْعَالَمَ الْمُتَّقِيَّ»، أو مثل: «لَا تُكْرِمَ قَاطِعَ رَحِمٍ» و«لَا تُكْرِمَ قَاطِعَ رَحِمٍ تَارِكاً لِلصَّلَاةِ»، ولا مشكلة عندئذ في التعامل معهما لعدم التعارض بين الحكمين.

وقد يكون العام والخاص متخالفين في الحكم، كما لو كان الخاص في المثال الأول: «لَا تُكْرِمِ الْعَالَمَ الْفَاسِقَ»، فعندئذ تبرز مشكلة في كيفية التوفيق بينهما، فتنشأ عدة صور، وقبل الخوض في ذلك ينبغي الوقوف سريعاً عند ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: أن المراد من (المخصّص) في هذا الفصل هو المنفصل حصراً، أمّا المتصل فهو خارج جزمًا؛ لتعيّن حمل العام على الخاص، وإخراج بعض أفراد العام عن شمول حكمه لها.

بل ربّما يتأتى لأحد ادّعاء عدم صدق التخصيص حقيقة حينئذٍ، لأنّ العام لا ينعقد له ظهور من البداية في الشّمول، كي يصدق إخراج بعض أفرادهِ بالمخصّص وتضييق دائرته، ولئن عبّر بالتضييق في مورد المخصّص المتصل فإنّما هو من باب: «ضَيِّقَ فَمَ الرِّكْبَةِ»، بمعنى: «(أَوْجِدْ فَمَ الْبُتْرِ ضَيِّقًا مِنَ الْبَدَايَةِ)»، لا بمعنى: «(أَوْجِدْ فَمَهَا وَاسِعًا ثُمَّ اجْعَلْهُ ضَيِّقًا)»، والأمر سهل.

ولهذا نجد المصنّف رحمته الله وجمعاً من الأصوليين - منهم صاحب الكفاية رحمته الله (١) -

يعبرون في الصورة الأولى الآتية بتقارن العام والخاص لا باتصالهما - كما صدر عن بعض المؤلفين -، وإلا فلا يُعقل البحث في المقام عن أن الثابت للخاص المتصل هو المخصّصة أو الناسخية أو المنسوخية، كما لا يخفى.

النقطة الثانية: لم يتعرّض المصنّف رحمته الله هنا لبيان المراد من (النسخ) ولو إجمالاً، معتمداً على ما سيذكره في الباب الأول من المقصد الثالث، وإن كان ينبغي له أن يتحدث عنه ولو مختصراً، كما صنع صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) وكثير من الأصوليين، وقد عرّف العلامة رحمته الله النسخ بقوله: «رَفْعُ حكم شرعي بدليل متأخّر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً» ^(٢)، ومثله ما ذكره المحقق القمي رحمته الله ^(٣)، وعرفه السيد الخوئي رحمته الله بأنه «رَفْعُ شيء ثابت في الشريعة، سواء كان المرفوع حكماً تكليفاً أو وضعياً أم غير ذلك من منصبٍ إلهي ونحوه» ^(٤).

فالنسخ لا يزيد - في واقعه - عن كونه بياناً لأمد الحكم، باعتبار أن الأحكام الشرعية عند العدلية ^(٥) لما كانت معلولة للمصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلقاتها، فالمصلحة قد تكون مؤقتة بوقت معيّن، ومن الواضح أن

(١) المصدر السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٨٣.

(٣) القوانين المحكّمة ج ٣ ص ٢١١.

(٤) البيان في تفسير القرآن ص ٢٧٦.

(٥) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول

ص ٣٦٤، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ - ٦٢، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥

ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩.

الحكم الذي يكون معلولا لمصلحة مؤقتة ينتهي أمدُّه بانتهاء أمد مصلحته، ومن هنا ترتفع كثير من الشبهات المثارة حول النسخ.

وهناك عدة فوارق بين النسخ والتخصيص - بعد اشتراكهما في إلغاء حكم العام في الجملة - ذكر العلامة ثلاث عشرة منها^(١).

ويتجلّى الفارق الملحوظ بينهما في مرحلة ما قبل مجيء المخصّص (المنفصل) من جهة أنّ العموم يكون مراداً واقعياً للمتكلم في النسخ من حين صدور العام من الشارع، غايته أنّ الحكم قد تبدّل، وحينئذٍ يتحقّق معنى الإبطال والإزالة، وهذا بخلاف التخصيص، فإن المخصّص بعد مجيئه يكشف عن أنّ الخاصّ كان هو المراد الواقعي للمتكلم من البداية، وأنّ العموم لم يكن مراداً آنذاك إلا بنحو الإرادة الاستعمالية، والتقيد بـ (ما قبل مجيء المخصّص) للاحتراز عمّا بعد مجيئه؛ لعدم الفرق بين النسخ والتخصيص من جهة عدم كون الشمول مراداً حقيقياً للشارع المقدّس أصلاً^(٢).

النقطة الثالثة: هناك مسألتان وقع الخلاف فيهما بين العلماء لا بأس بالإشارة إليهما وبيان أهم الأقوال فيها مختصراً:

المسألة الأولى: جواز تأخير بيان ما له ظاهرٌ كالعام والمطلق مع فرض استعماله في غير ظاهره، وأهم الأقوال فيها ثلاثة:

أولها: عدم الجواز، وهو ما يتبنّاه أكثر العامّة، واختاره الشيخ المفيد والسيد

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ١٩٧ - ١٩٨ .

(٢) يلاحظ: كفاية الأصول هامش ص ٢٣٨ .

المرتضى والشيخ الطوسي رحمهما الله (١).

ثانيها: جواز ذلك، وهذا ما بنى عليه جماعة من الأشاعرة والحنفية، وصرّح المحقق النائيني رحمهما الله باختياره بالنسبة إلى الشارع اعتماداً على طريقته في بيان مراداته (٢).

ثالثها: جواز تأخير البيان التفصيلي دون البيان الإجمالي، وهذا ما اختاره أبو الحسين البصري ووافقه العلامة رحمهما الله (٣).

المسألة الثانية: جواز نسخ الحكم قبل مجيء وقت العمل به (أي قبل حضور زمان يكفي للامتنال)، والمهم هنا قولان:

أحدهما: جوازه، وهو ما يبنى عليه كثير من العامة وبعض المتكلمين واختاره الشيخ المفيد - كما ذكر الشيخ الطوسي رحمهما الله في العدة - والمحقق النائيني رحمهما الله (٤).

الأخر: عدم الجواز، وهو اختيار أكثر المتكلمين والمعتزلة وأكثر أصحابنا، منهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمهما الله (٥).

(١) التذكرة بأصول الفقه ص ٣٩ - ٤٠ ، الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٣٦٣ ، العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٤٥٠ .

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٤٤١ - ٤٤٢ ، ويلاحظ أيضاً: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٤٨ - ٤٥٠ ، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٦٤ - ١٦٥ ، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢١٦ - ٢١٧ .

(٤) أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٩٤ - ٣٩٥ .

(٥) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٤٣٠ ، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥١٩ ، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٨٨ ، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢١٨ - ٢١٩ .

وباتضح هذه النقاط، فإنّ لدوران الأمر بين التخصيص والنسخ (سواء أكان الناسخ هو الخاصّ أم العام) خمس صور باعتبار العلم بتاريخ صدور الاثنين من المتكلم وعدم العلم بتاريخ صدور أحدهما أو كليهما:

الصورة الأولى: أن يكون تاريخ صدور كلّ من العام والخاصّ معلوماً، وقد تقارنا زماناً في نظر العُرف، لأنّ الخاصّ وإن تأخر - كما هو المفروض في حالات الانفصال - إلا أنّ هذا التأخير بدرجة تسمح للعُرف أن يجعل الاثنين بمنزلة المتقارنين في نظره، لصدورهما من المعصوم عليه السلام في مجلس واحد، وهذا هو التصوير المناسب عملياً لصورة التقارن الزماني بين الاثنين.

وهناك تصوير آخر ذكره الشيخ الأعظم رحمته، وهو أن يُفرض صدور العام من معصوم، وصدور الخاصّ من معصوم آخر في نفس الزمان^(١)، وحينئذ يكون التقارن بينهما حقيقياً لا عرفياً، إلا أنّ هذا الفرض نادر التحقق خارجاً.

والظاهر عدم الخلاف بينهم في تعيين التخصيص في هذه الصورة، كما ذكر المحقق رحمته^(٢) وغيره، ولا مجال لتوهم النسخ لسببين:

(١) أن شرط النسخ - كما هو واضح من تعريفه - كون الحكم ثابتاً لموضوعه في عالم التشريع، وهذا غير حاصل في المقام؛ لفرض كون العام عندئذ بمنزلة المخصّص بمتصل، فلا يوجد حكم أصلاً كي يدعى أن الخاصّ ناسخ له^(٣).

(١) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٢٢٨.

(٢) معارج الوصول ص ٩٨.

(٣) يلاحظ: البيان في تفسير القرآن ص ٢٧٦، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٧٦.

(٢) أنّ النسخ في هذه الصورة لغو؛ إذ لا معنى لأن ينشئ الشارع المقدس حكماً، ثم ينسخه بعد زمان قصير لا يكفي للعمل بالمنسوخ، فإنّ هذا لا يرضى به حتى من يقول بجواز النسخ قبل مجيء وقت العمل بالمنسوخ.

الصورة الثانية: أن يتقدّم العام على الخاصّ مع العلم بتأريخهما، ويندرج تحت هذه الصورة موردان^(١):

المورد الأول: أن يكون مجيء الخاصّ بعد صدور العام، ولكن قبل حضور وقت العمل به وتمكّن المكلف من الامتثال^(٢)، كما لو قال: «أطعم جميع الفقراء»، وقبل حضور وقت العمل به قال: «لا تطعم الفقير الفاسق»، ولا إشكال حينئذ في تعيين حل الخاصّ على التخصيص، لأحد وجهين:

الوجه الأول: عدم جواز نسخ الحكم قبل حضور العمل به - كما هو المعروف عند أصوليي العدلية ومرّ في المسألة الثانية من النقطة الثالثة -، وذلك للزوم اللغوية من تشريع العام، فإنّ الغرض من إنشاء حكم العام هو جعل الداعي بالإمكان عند المكلفين نحو الامتثال، فلو فرض نسخ الحكم قبل مجيء وقت العمل به لزم انتفاء الغرض منه، وهذا لا يليق بالمولى الحكيم، فإنّه لا يجعل حكماً بقصد التحريك مع علمه بأنّ أمد حكمه قصير لا يكفي لامتناله، من جهة أنّه سوف ينسخه قبل أن

(١) لا يخفى أنّ هذا أحسن من التعبير عنها بالصورتين، كما صنع المصنّف رحمته الله، ولو فصل بينهما وجعلها صورتين مستقلتين - كما صنع كثيرون - لكان أحسن أيضاً.

(٢) هذا هو المراد من قيد (قبل العمل)، كما ذكر المحقق القمي رحمته الله، يلاحظ: القوانين المحكمة

يتمكن أحد من المكلفين من امتثاله.

وتقييد الجاعل بـ (الحكيم) للاحتراز عما لو كان الجاعل من الموالي العرفيين، وقد خفي عليه الواقع، فأنشأ حكماً بنحو البعث والتحريك ثم بدا له أن ينسخه قبل أن يمثلته العبد.

ويمكن المناقشة فيه بأن الحكمة من التشريع لا تنحصر في حث المكلفين نحو الامتثال؛ لجواز أن تكون الحكمة في نفس تشريع الخاص، كما لو كان الأمر بداعي الامتحان مثلاً، ولعل هذا هو وجه تعبير المصنّف رحمته الله عن هذا القول بـ ((كما قيل))، رغم كونه هو المعروف عند علماء العدلية.

الوجه الثاني: أن التخصيص هو الراجح والمقدّم في كل مورد يدور فيه الأمر بين التخصيص والنسخ؛ وذلك لما ذكره المصنّف رحمته الله من اشتغال النسخ على مؤونة زائدة، وهي إثبات أن العام كان متصدياً لبيان الحكم الواقعي، وأن الشمول كان مراداً واقعياً وجدياً للمولى من البداية، وهذا لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، كما سيأتي في المورد الثاني.

ويضاف إليه أن التخصيص أمرٌ شائع في الشريعة الإسلامية، وهذا ما يجعله مألوفاً في الخارج، فلا حزازة في البناء عليه، بخلاف النسخ فإن وقوعه قليل جداً في الشريعة الإسلامية، وهذه القلة لا محالة تقتضي وهنه ومرجوحيته، ولو بالقياس إلى التخصيص.

المورد الثاني: أن يرد الخاص بعد ذكر العام وبعد حضور وقت العمل به، وهذا المورد هو محل الإشكال القوي في المقام؛ بالنظر إلى انتفاء محذور اللغوية الوارد على النسخ، بعد فرض مجيء الخاص متأخراً عن حضور وقت العمل بالعام، ومن هنا

يكون النَّسخ متصوِّراً في هذا المورد، فيدور الأمر حينئذٍ بين وجوب النَّسخ وجواز التخصيص.

وها هنا قولان:

القول الأول: تعيّن كون الخاصّ المتأخّر ناسخاً للعام، ومقتضاه أن إخراج أفراد الخاصّ (كالفقير الفاسق في المثال) عن شمول حكم العام لها يتحقق من حين مجيء النسخ لا من البداية، وهذا هو المعروف بين الأصوليين منهم صاحب المعالم والمحقق القمي والشيخ الأعظم رحمهم الله (١)؛ وذلك لانتفاء المانع من النَّسخ من جهة، وبطلان التخصيص من جهة أخرى:

أما انتفاء المانع فلما مرَّ آنفاً من أن المانع من النَّسخ في المورد السّابق هو لزوم محذور اللغو، وهو منتفٍ في هذا المورد بوضوح.

وأما بطلان التخصيص فلاستلزامه تأخير الخاصّ عن وقت العمل بالعام، وهو من قبيل تأخير البيان عن وقت الحاجة - كما مرَّ في المسألة الأولى من النقطة الثالثة - مع عدم رغبة المولى في الشّمول لجميع أفراد العامّ من الأول - كما هو شأن التخصيص -؛ فإنّ المخصّص حينما يأتي يكشف عن عدم إرادة المتكلّم للعموم من البداية بنحو الجد، وأنّ مطلوبه الحقيقي هو الخصوص، وحينئذٍ لا يناسب أن يؤخّر المخصّص عن وقت الحاجة لما فيه من وضع المكلف في كلفة شديدة من دون مقتضى، كما لو كان التكليف إلزامياً، أو تفويت بعض المصالح الواقعية على العباد، أو إيقاعهم في بعض المفاسد الواقعية؛ لجواز امتثالهم في غير الحصّة المرادة، كما لو

(١) معالم الدّين ص ٣٨١، القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٢١٨، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٢٩.

أطعم فقيراً فاسقاً مثلاً، وكلُّ هذا لا ينبغي صدوره من الشارع المقدس. وهذا المحذور غيرُ وارد على النسخ؛ لما مرَّ من أنَّ الناسخ حينما يصل يكشف عن عدم إرادة المتكلِّم للعموم من حين وصول الناسخ لا من البداية، فلم يقع من المولى تأخيرٌ للبيان عن وقت الحاجة، فإنَّ إطعام الفقير الفاسق (مثلاً) كان مراداً للمولى آنذاك لحكمة، وقد انتفت هذه الحكمة بمجرد وصول الناسخ إلى المكلف. ولا يخفى أنَّ شرط كون الخاص ناسخاً هو إحراز كون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي - كما ذكر صاحب الكفاية رحمته (١) - لأنَّه لو كان وارداً لبيان الحكم الظاهري لأمكن كونه مخصّصاً للعام، حاله حال الخاص الوارد قبل وقت العمل بالعام، كما سيأتي توضيحه قريباً، وهذا يصلح جواباً عن محذور عدم معقولية التخصيص بدعوى قُبُح تأخير البيان.

القول الثاني: جواز التخصيص، فيكون خروج أفراد الخاص عن شمول حكم العام لها من البداية، وهذا هو ما اختاره بعض الأصوليين كالمحققين النائيني والأصفهاني والسيد الخوئي رحمته (٢)، والمصنّف رحمته؛ وذلك لاشتغال النسخ على المحذور من جانب، وانتفاء المحذور الوارد على التخصيص من جانب آخر: أمّا اشتغال النسخ على المحذور فلتوقفه على فرض العام متصدياً لبيان الحكم الواقعي، وسيأتي ما يرد عليه.

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٧.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٩٨، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٨٤ ت ٣١٤، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣١٤.

وأما انتفاء المحذور عن التخصيص فلأنّ من الممكن - كما احتمله رحمته وممرّ نقله عن الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته - أن يكون العامّ وارداً لبيان الحكم الظاهري، ويكون الخاصّ الوارد بعد ذلك مخصّصاً له، أي رافعاً للحكم الظاهري، وكاشفاً عن الحكم الواقعي، وأن المراد الجدّي للمولى هو ما عدا تلك الأفراد الخارجة.

ولا يُشكّل تأخير الخاصّ حينئذٍ محذوراً أصلاً، لأنّ تأخير البيان عن وقت حاجة المكلّفين إليه (الذي حكموا بقبحه) إنّما هو تأخير بيان المراد من الحكم الواقعي للعامّ من حيث كونه شاملاً لجميع الأفراد أو لأكثرها، والمخصّص إنّما يتكفّل ببيان خروج بعض أفراد العامّ عن شمول الحكم لها، ولكنّ المفروض أنّ حكم العامّ الثابت لتلك الأفراد الخارجة عنه (وهي أفراد الخاصّ نفسه) صوري وليس بواقعي، فيكون تأخير الخاصّ عندئذٍ - كما أفاد بعض شراح الكفاية رحمته - من قبيل تأخير بيان المراد من الحكم الصوري للعامّ لا الحكم الواقعي له، ومن ثمّ يصير تأخير الخاصّ أجنبياً بالمرّة عن مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة^(١).

ثم إنّ إبراز الحكم بنحو العموم مع تأخير المخصّص لا بدّ أن يكون لمصلحة، وهي تنحصر بين ثلاث: التقية، والتدرج في بيان الأحكام وعدم إعطائها للمكلّفين دفعة واحدة، والتقنين، بمعنى إعطاء المكلّفين ما يصلح لأن يكون قاعدة عامّة يرجعون إليها عند الشكّ في طروء تخصيص على العام، وكلّ واحدة من هذه المصالح يُفترض أنّها ترفع مفسدة تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

وبلحاحظ هذه المصلحة بنى المحقق النائيني رحمته على عدم قُبْح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ نظراً إلى جريان طريقة الشارع المقدّس على إظهار تمام مراده بقرائن منفصلة^(١).

فإن قلت: الحاصل في المقام نسخ وليس تخصيصاً، لأنّ المفروض تكفّل العام ببيان حكم ظاهري شامل لجميع الأفراد، وبعد مجيء الخاصّ أصبح هذا هو الحكم المنطبق على بعض الأفراد، فيكون الحكم السابق قد أزيل ورُفِع، وهذا ليس من التخصيص في شيء.

قلت: نُسلّم ارتفاع الحكم الظاهري المفاد بالعام، إلا أنّ هذا الارتفاع ليس من باب إبطال الخاصّ له، بل من باب ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه^(٢)؛ فإنّ كلّ حكم فهو يتوقّف امتثاله على تحقّق موضوعه، فإذا فُرض ارتفاع الموضوع ارتفعت فعليّة الحكم، والخاصّ حينما يأتي فهو يرفع موضوع العام (أعني الشكّ في الحكم الواقعي)، فيرتفع حكم العام حينئذٍ، وهذا ليس نسخاً؛ لما مرّ من أنّ النسخ رفعٌ للحكم الثابت في عالم التشريع مع غُضّ النّظر عن تحقّق موضوعه خارجاً وعدم تحقّقه.

هذا، وقد ذكر المصنّف رحمته في تقريب هذا القول بياناً يعتمد في الأساس على

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٩٦-٣٩٧.

(٢) كما إذا حَضَرَ وقت الصّلاة ولم يبادر المكلف (المسافر) إلى أدائها حتى رجع إلى بلده قبل انتهاء الوقت، فعندئذٍ يرتفع وجوب القصر عنه ويجب عليه الإتمام، وهذا من ارتفاع الحكم (أي وجوب القصر) بارتفاع موضوعه (أي المسافر).

ما أفاده شيخه المحقق الأصفهاني رحمته ^(١)، ومحصّله أن للعام - باعتبار تصديده لبيان الحكم الواقعي أو الظاهري - ثلاث حالات بحسب مقام الإثبات:

الأولى: أن يُحرز كونه متصدياً لإثبات الحكم الظاهري الصوري لأفراده، وعندئذ يتعين كون الخاص الوارد بعده مخصّصاً، ولا يُحتمل كونه ناسخاً للعام، لأنّ النسخ يكشف عن كون حكم العام (الثابت للأفراد الخارجة عنه بالخاص) حكماً واقعياً ناشئاً عن مصلحة واقعية كائنة في متعلقه، غايته أن لها أمداً معيناً، وهذا خلف فرض كون الحكم الثابت لتلك الأفراد الخارجة ظاهرياً صورياً.

الثانية: أن يُحرز كون العام متصدياً لإثبات الحكم الواقعي للأفراد الناشئ عن مصلحة واقعية، من دون فرق بين الأفراد التي تبقى تحت العام والأفراد التي تخرج عنه بعد ذلك بالخاص، وحينئذ يتعين كون الخاص الوارد بعد العام ناسخاً للعام، لأنّ المفروض كون حكم العام (الثابت للأفراد الخارجة عنه بالخاص) واقعياً، وهذا لا ينسجم مع جعل الخاص مخصّصاً للعام، لأنّ الخاص عندئذ يكشف عن كون الحكم (الثابت للأفراد الخارجة عن العام) ظاهرياً صورياً، وهذا خلف فرض كون حكم العام الثابت لها واقعياً.

الثالثة: أن لا يُحرز أيّ من الأمرين، فلا يُعلم أن العام متصدي لبيان الحكم الظاهري لأفراده، كما لا يُعلم أنه متصدي لبيان الحكم الواقعي لها، ولهذا يُحتمل أن يكون الخاص مخصّصاً وأن يكون ناسخاً، فتكون عندنا دعويان متقابلتان:

(١) تعين النسخ، وهو يحتاج إلى إثبات أن الحكم المفاد بالعام حكم واقعي.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٨٣ - ٤٨٤ ت ٣١٤.

(٢) جواز التخصيص، وهو يتوقف على إثبات أن الحكم المفاد حكم ظاهري. ولما كان المصنّف عليه السلام يرجّح التخصيص، تصدّى لإبطال الدّعى الأولى، بتقريب أنّها تبني على أنّ الشّمول المفاد بالعامّ لما كان هو المراد الجديّ للمتكلمّ كان هو الحكم الواقعي؛ لأجل الملازمة بين كون العموم مراداً جدياً وكونه هو الحكم الواقعي، لاسيما بالنسبة إلى الشارع المقدّس، فإن مراده الجديّ هو الحكم الثابت في الواقع، فإذا كان العموم هو الثابت في الواقع تعيّن النسخ لا محالة.

وقد أبطل المصنّف عليه السلام هذه الدّعى بتسليم الشق الأول (وهو كون العموم مراداً جدياً للمولى)، وإنكار الشق الثاني (أي الملازمة المدعاة) فإنّ كون المراد جدياً ينسجم مع كون الحكم ظاهرياً أيضاً، ولا يختصّ بصورة كون الحكم واقعياً.

وبهذا تثبت الدّعى الثانية، لأنّ أقصى ما يكشف عنه العامّ - كما ذكر المحقق الأصفهانى رحمته الله - هو أنّ الشّمول مراد جديّ للمتكلمّ، ولا يدل على أنّه هو الحكم الواقعي بالخصوص، لأنّ كونه كذلك يحتاج إلى مؤونة زائدة لا يتكفل بها نفس العامّ، ويمكن نفيها بالإطلاق، مع كون المتكلمّ في مقام البيان، وعدم وجود ما يمنع من التقييد، وحيثنّ يتعيّن التخصيص.

والشاهد على ضعف هذه الملازمة هو الالتفات إلى طريقة الشارع المقدّس في تأخير المخصّصات حتى قيل: «(ما من عامٍ إلا وقد خُصّ)»، ولو التزمنا بأنّ جميع العمومات (التي تأخّرت عنها مخصّصاتها) كانت متصدية لبيان الأحكام الواقعية للزم البناء على نسخها بالمخصّصات المتأخّرة عنها، كما هو المتحقّق كثيراً في كلمات الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولا ريب في أنّ كثرة النسخ مدعاة للطعن في الشريعة المقدّسة،

وهو ما يُفترض عدمُ القبول به حتى من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله.
وهذا يكشف عن أنَّ الحكم المفاد قبل التخصيص هو الحكم الظاهري، وعليه
فلا ملازمة بين كون العموم مراداً جدياً للمتكلّم، وكونه هو الحكم الواقعي الثابت
لموضوعه في نفس الأمر، ومن هنا يتضح ما سَبَقَ من تعيين التخصيص في المورد
الأول.

١١ - الدوران بين التخصيص والنسخ^(١)

اعلم أن العام والخاص المنفصل^(٢) يختلف حالهما من جهة العلم بتاريخهما معاً أو بتاريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً: فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخاً للعام^(٣)، أو منسوخاً له^(٤)، أو مخصصاً إياه^(٥)، وقد يقع الشك في بعض الصور^(٦).

ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان

(١) لم يتحدث المصنّف رحمته الله هاهنا عن حقيقة النسخ مكتفياً بما سيذكره في باب الكتاب العزيز من المقصد الثالث، ومرّ في النقطة الثانية نقل تعريفين له.

(٢) فلا مجال لتوهم كون المخصص المتصل ناسخاً.

(٣) وينحصر في المورد الثاني من الصورة الثانية بناءً على قُبْح تأخير البيان عن وقت الحاجة، مع فرض تصدي العام لبيان الحكم الواقعي لأفراده.

(٤) أي للعام، ولا ضير فيه؛ لعدم اعتبار كون الناسخ أخصّ من المنسوخ، وينحصر هذا في المورد الثاني من الصورة الثالثة بناءً على قُبْح تأخير البيان أيضاً.

(٥) وهو الأكثر، ويتحقّق في الصورة الأولى، والمورد الأول من الصورتين الثانية والثالثة، وكذا في الصورتين الرابعة والخامسة.

(٦) يقصد الصورتين الأخيرتين (الرابعة والخامسة)؛ لوجود قول فيها بالبناء على الإجمال والرجوع إلى الأصول العملية.

من خمس حالات، فلما أن يكونا معلومَي التاريخ، أو مجهولَي التاريخ، أو أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً، هذه ثلاث صور، ثم المعلوم تأريخهما: إما أن يُعلم تقاربهما عرفاً، أو يُعلم تقدّم العام، أو يُعلم تأخّر العام، فتكون الصّور خمساً:

الصّورة الأولى: إذا كانا معلومَي التاريخ، مع العلم بتقاربهما^(١) عرفاً^(٢)، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيها^(٣).

الصّورة الثانية: إذا كانا معلومَي التاريخ مع تقدّم العام، فهذه على صورتين^(٤):

١ - أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام^(٥)، والظاهر أنه لا إشكال حيثئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، إما لأنّ النسخ لا يكون قبل وقت العمل

(١) ويكفي في صدق التقارن العرفي صدور العام والخاص من المعصوم عليه السلام في مجلس واحد، بحيث يصدق أنّهما واقعان في كلام واحد بحسب نظر العرف، ولا موجب لجعل التقارن حقيقياً.

(٢) احتراز عن التقارن الحقيقي الذي يُفرض في كلام كثيرين، منهم الشيخ الأعظم تقي ولاجله صوّره بذكر فرض نادر التحقق خارجاً، كما مرّ.

(٣) ضرورة أنّ النسخ مشروط بكون الحكم ثابتاً لموضوعه في الشريعة، وهذا غير حاصل في هذه الصّورة، مضافاً إلى أنّ المفترض في النسخ تقدّم المنسوخ وتأخّر الناسخ زماناً، بحيث يتأتّى للمكلّف العمل بالمنسوخ قبل مجيء الناسخ.

(٤) الأحسن أن يجعلهما على موردين دفعاً للالتباس، كما سبق.

(٥) وبعد صدور العام، كما هو واضح، بأن يأتي الخاص بعد مجيء وقت العمل بالعام وتمكّن المكلّف من الامتثال.

بالمُنسوخ - كما قيل^(١) - وإِما لأنَّ الأولى فيه التخصيصُ^(٢)، كما سيأتي في الصّورة الآتية.

٢ - أن يكون ورودُه بعد وقت العمل بالعام، وهذه الصّورة هي أشكَلُ الصّور^(٣)، وهي التي وقع فيها الكلام في أنّ الخاصَّ يجب أن يكون ناسخاً^(٤)، أو يجوز أن يكون مخصّصاً، ولو في بعض الحالات^(٥)، ومع الجواز يُتكلّم حيثلذ في أنّ الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ.

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاصَّ ناسخاً فهو ناظر إلى أن العام^(٦) لما

(١) بل هو المعروف عند أصوليي العَدَلِيَّة، لاستلزامه لغويةً صدور العام؛ فإنَّ جعل الأحكام الشرعية إنّما هو بداعي جعل الداعي بالإمكان في نفس المكلف نحو الامتثال، ونسخُ الحكم قبل مجيء وقت العمل به ينفي الفائدة من جعله، ومَرَّ في الشّرح ما يمكن أن يكون وجهاً للتعبير عنه بد(قيل).

(٢) في كلّ مورد يدور الأمر فيه بين النسخ والتخصيص بتوجيه يأتي قريباً.

(٣) لأنَّ احتمال النسخ فيها قائم؛ لفرض تأخر الخاصَّ عن وقت العمل بالعام، وليس هو احتمالاً ضعيفاً كما كان في المورد السابق.

(٤) وهو القول المعروف عند الأصوليين، ومنهم صاحب المعالم والمحقق القمي والشيخ الأعظم رحمهم الله.

(٥) وهو ما يبنى عليه شيخاه المحققان النائيني والأصفهاني رحمهم الله واختاره رحمهم الله.

(٦) المتصدّي لبيان الحكم الواقعي لجميع أفرادِه حتى التي تخرج بالخاصّ، كما هو شرط البناء على النسخ.

وَرَدَّ وَحَلَّ وقتُ العمل به^(١) بحسب الفرض، فتأخيرُ الخاصِّ عن وقت العمل - لو كان مخصَّصاً ومبيّناً لعموم العام - يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيحٌ من الحكيم^(٢)، لأنَّ فيه إضاعةً للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر^(٣)، فوجب أن يكون ناسخاً للعام، والعام باقٍ على عمومهِ^(٤) يجب العملُ به إلى حين ورود الخاصِّ، فيجب العملُ ثانياً على طبق الخاصِّ^(٥).

وأما مَنْ ذهب إلى جواز كونه مخصَّصاً، فلعلَّه^(٦) ناظرٌ إلى أنَّ العامَّ يجوز أن يكون

(١) بمعنى مضيَّ زمان يتمكَّن المكلف فيه من امتثال أمر العام، كما سبق نقله عن المحقق القميّ تثنُّ.

(٢) ولهذا لم يجوزه أكثر القائلين بقبح التكليف بما لا يطاق.

(٣) كما أنَّ فيه إيقاع المكلف في المفسدة، لأنَّ تخصيص الحكم بالخاص المتأخّر يعني امتثال المكلف للحصّة غير المرادة من المولى، كإكرام الفقير الفاسق مثلاً، مع أنَّ إكرامه غيرُ مراد من قبل المولى.

(٤) وهذا العموم واقعي، بحسب الفرض، لما مرَّ عن الكفاية من أنَّ المعتمد في باب النسخ إحرازُ كون العامَّ وارداً لبيان الحكم الواقعي.

(٥) ولا مجالٌ لمحدور (تأخير البيان عن وقت الحاجة)، لأنَّ معنى نسخ حكم العام أنَّ العموم كان مطابقاً للواقع حين صدوره، غايته تبدُّل الحكم، وأنَّ الخاصَّ يكشف عن التبدُّل، بخلافه في التخصيص.

(٦) بل هذا ما صرَّح به صاحب الكفاية تثنُّ، ويُفهم من كلام الشيخ الأعظم تثنُّ، كما جاء في (مطارح الأنظار).

وارداً لبيان حكم ظاهري صوري^(١)، لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام^(٢)، كما هو المعلوم من طريقة النبي ﷺ في بيان أحكام الشريعة^(٣)، مع أن الحكم الواقعي - التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء (بعناوينها الأولية) - إنما هو على طبق الخاص^(٤)، فإذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي، فيكون مبيّناً للعام ومخصّصاً له، وأما الحكم العام الذي ثبت أولاً ظاهراً وصورة - إن كان قد ارتفع وانتهى أمدّه - فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه^(٥)، وليس هو من باب النسخ^(٦).

(١) ومعنى هذا أن الحكم الثابت للأفراد الخارجة عن العام ظاهري، وأن المراد الجدي ما عداها، مع التفات المتكلم إلى عدم العموم، ولكنه أراد الإخبار عن حكم صوري لمصلحة ما.

(٢) وحسن التدرج يزاحم مفسدة تأخير البيان عن وقت الحاجة ويتغلب عليها، فلا يكون تأخير البيان قبيحاً، كما ذكر المحقق النائيني رحمه الله.

(٣) وهي بيان تمام المراد بقرائن منفصلة عن العمومات، مراعاة للمصلحة.

(٤) وكان شمول الحكم لباقي أفراد العام ظاهرياً صورياً.

(٥) وهو الشك في الحكم الواقعي، والرافع له هو الخاص، وهذا جواب عن إشكال مقدّر، وقد مرّ بيان الاثنين بصيغة (فإن قلت، قلت).

(٦) لأن النسخ رفع للحكم الثابت لموضوعه على نحو القضية الحقيقية (التي لا يُنظر فيها إلى تحقق الموضوع خارجاً وعدم تحققه) وليس هو رفعاً للحكم البالغ مرحلة الفعلية بعد تحقق موضوعه، كما مرّ بيانه في مثال المسافر.

وإذا جاز أن يكون العام وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً وصورة، فإن ثبت ذلك^(١) كان الخاصّ مخصّصاً (أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً)^(٢)، وإن ثبت أنه^(٣) في صدد بيان الحكم الواقعي (التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية) فلا شك في أنه يتعيّن كون الخاصّ ناسخاً له^(٤)، وأما لو دار الأمر بينهما^(٥)؛ إذ لم يقم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح في الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

والوجه فيه: ^(٦) أن أصالة العموم (بها هي) لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من

-
- (١) أي: كون العام وارداً لبيان الحكم الظاهري، وهذه هي الحالة الأولى للعام بحسب مقام الإثبات، وفق البيان الذي ذكره عليه السلام لإثبات جواز التخصيص.
- (٢) ولا مجال لتوهم كونه ناسخاً أبداً، لأنّ الناسخ لا يدل على تغير الحكم الواقعي المفاد بالعام، ولا حكم كذلك في البين بحسب الفرض.
- (٣) أي العام، وهذه هي الحالة الثانية له، وهنا يأتي القولان المتقدمان.
- (٤) لأنّ النسخ عبارة عن تبدل الحكم الواقعي، والمفروض دلالة العام على الحكم الواقعي حتى للأفراد الخارجة عنه بالخاصّ.
- (٥) ولم يُحرز كون العام بصدد بيان الحكم الظاهري الصوري، ولا كونه بصدد بيان الحكم الواقعي، ولازم هذا دوران الخاصّ بين أن يكون ناسخاً وأن يكون مخصّصاً، وهذه هي الحالة الثالثة للعام بحسب مقام الإثبات.
- (٦) محصّله أن عدّ الخاصّ ناسخاً يتوقّف على تصدّي العام لإفادة الحكم الواقعي، وفيه مؤونة زائدة يمكن نفيها بالإطلاق، فيترجّح كون الخاصّ مخصّصاً.

العام هو المرادُ الجَدِّي للمتكلم^(١)، ولا شكَّ أنَّ الحكم الصَّوري - الذي نسمِّيه بـ (الحكم الظَّاهري) - كالواقع مرادٌ جدِّي للمتكلم، لأنَّه مقصودٌ بالتفهيم^(٢)، فالعام ليس ظاهراً إلا في أنَّ المراد الجَدِّي هو العموم، سواء كان العموم حكماً واقعياً أو صورياً، أمَّا أنَّ الحكم واقعي^(٣) فلا يقتضيه الظهور أبداً، حتى يثبت بأصالة العموم^(٤)، لا سيَّما أنَّ المعلوم من طريقة صاحب الشَّريعة هو بيانُ العمومات مجرَّدة عن قرائن التخصيص^(٥)، ويكشف المرادُ الواقعي منها بدليلٍ منفصل^(٦)،

(١) وفاقاً للمحقق الأصفهاني تَدُلُّ، فالحكم المراد بالإرادة الجَدِّية هو ما يقصد المتكلم إلقاءه للمخاطب وتفهمه إياه، فهو أعمُّ من الواقعي والظَّاهري؛ لعدم الملازمة بين كون العموم جدِّياً وكونه واقعياً بل يجوز أن يكون ظاهرياً.

(٢) فإنَّ المقوِّم لكون الحكم مراداً جدِّياً للمولى هو كونه مقصوداً بالتفهيم، وهذا حاصل مع الحكم الظَّاهري الصَّوري أيضاً، وليس مختصاً بالحكم الواقعي.

(٣) أي الحكم المفاد بالعام، وهذا هو النافع في ترجيح النسخ، بل هو المعتبر في تحقق النسخ، كما مرَّ أكثر من مرَّة.

(٤) والمفروض عدم وجود أصل آخر غير (أصالة الظهور).

(٥) المتصلة بالخطابات المشتملة على العمومات، والاعتمادُ على القرائن المنفصلة، كما مرَّ في الفصل الخامس من هذا الباب.

(٦) وهذا ينافي دعوى ظهور العام في بيان الحكم الواقعي، لأنَّ التخصيص يكشف عن عدم كون الحكم في الأفراد الخارجة واقعياً، وهذا خلف، فيكون القدر المتيقن هو إرادة العموم جدّاً، ولا يُثبت تصدِّي العام لبيان الحكم الواقعي.

حتى اشتهر القول بأنه «ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ»، كما سبق^(١).

وعليه، فلا دليل من أصالة العموم على أنَّ الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ^(٢)، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه^(٣) يحتاج إلى مؤونة بيان زائدة^(٤) أكثر من ظهور العموم.

ولأجل هذا^(٥) قلنا: إنَّ الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب^(٦) من الحمل على النسخ، وإن كان كلٌّ منهما ممكناً^(٧).

(١) في بداية الفصل السادس المتقدّم، ومرّ عن المحقق القميّ تَدُلُّ أنَّ هذا مَثَلٌ مشهورٌ بقصد المبالغة.

(٢) لتوقّف دعوى النسخ على فرض كون العام متصدياً لبيان الحكم الواقعي كي يتصوّر رفعه وأنّه لم يعد مراداً جدياً للمولى من حين صدور الخاصّ الناسخ.

(٣) وهو كون الخاصّ ناسخاً للعام.

(٤) وهذه المؤونة الزائدة يمكن نفيها بالإطلاق.

(٥) أي: ولأجل أنَّ مفاد العام هو كون الحكم مراداً جدياً للمتكلّم، ولا دلالة للعام على كون الحكم واقعياً.

(٦) لخلوّه عن أية مؤونة زائدة على ما يقتضيه العموم، بخلاف النسخ.

(٧) في الحالة الثالثة للعام: أمّا إمكان جعل الخاصّ مخصّصاً فغنيّ عن البيان، وأمّا

إمكان جعله ناسخاً فلاّٰن المفروض مجيء الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام مع عدم إحراز تصدي العام لبيان الحكم الظاهري.

باقي صور المسألة

الصّورة الثالثة: أن يتقدّم الخاصّ على العامّ مع العلم بتأريخهما، ويندرج تحت هذه الصّورة موردان^(١) أيضاً:

المورد الأول: أن يرد العامّ بعد الخاصّ وقبل حضور وقت العمل بالخاصّ، كما لو قال المولى: «لا تُطعمِ الفقيرَ الفاسقَ»، وقبل حضور وقت العمل به وتمكّن المخاطب من امثاله قال: «أطعمِ جميعَ الفقراءَ»، ولا إشكال حينئذٍ في تعيين كون الخاصّ مخصّصاً، وعدم جواز كون العامّ ناسخاً للخاصّ لنفس السببين المذكورين في المورد الأول من الصّورة الثانية:

أولهما: عدم جواز النسخ قبل مجيء وقت العمل بالمنسوخ (أي الخاصّ)، كما هو المعروف عند علمائنا من جهة لزوم اللغوية من تشريع حكم الخاصّ، والملاحظ هنا أنّ الناسخ المتصوّر هو العامّ، وأمّا الخاصّ فلا مجال لتصوّر كونه هو الناسخ بعد فرض تقدّمه على العامّ.

ثانيهما: أرجحية التخصيص في كلّ مورد يدور الأمر فيه بينه وبين النسخ، كما تقدّم في الصورة الثانية.

المورد الثاني: أن يرد العامّ بعد الخاصّ، وبعد حضور وقت العمل بالخاصّ، وحينئذٍ قد يتراءى انتفاء احتمال النسخ (أي نسخ العامّ للخاص) لانتفاء محذور

(١) أو صورتان - بتعبير المصنف (رحمته الله) -، ومراً فيه.

تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنَّ الخاصَّ (الذي هو بيان للعام) مقدَّم في هذا الصَّورة، فيكون المقام من تقديم البيان على وقت الحاجة، ولا قُبْح فيه، بل ربَّما يُعَدَّ حَسَنًا، وفي هذا المورد قولان:

القول الأول: تعيَّن البناء على كون العامِّ المتأخَّر ناسخاً للخاصِّ المتقدِّم، ومقتضاه انقطاع استمرار حكم الخاصِّ، وكون الثابت فعلاً هو حكم العامِّ، ففي المثال المتقدِّم تُلغى حرمة إطعام الفقير الفاسق (التي هي حكم الخاصِّ)، ويثبت مكانها وجوب إطعام جميع الفقراء حتى الفساق منهم (الذي هو حكم العامِّ)، وذلك لوجهين ذكر المصنَّف رحمته الله أولهما:

الوجه الأول: جريان أصالة العموم بلا معارض، فيتعيَّن كون العامِّ ناسخاً، بتقريب أنَّ الخاصَّ إنَّما يُقدِّم على العامِّ لكونه قرينة عُرفية على المراد الجدي النهائي من العامِّ، ولما كان يُحتمل كونه منسوخاً بالعام، فلا يُحرز بقاء تلك القرينة له، فلا يكون حجة أقوى من العامِّ، ومن ثَمَّ يكون العامِّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، وناسخاً للخاصِّ، وبناءً عليه يثبت في المثال السابق وجوبُ إكرام الفقير الفاسق أيضاً بعد ورود العام.

الوجه الثاني: ترتَّب المحذور على التخصيص، وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة، فيكون النَّسخ عندئذٍ اختياراً كُلِّ مَنْ لا يميز تأخيرَ البيان، كما ذكر المحقق رحمته الله، ولهذا نَسَب هذا القول إلى الشيخ الطوسي رحمته الله ^(١)، ولا بدَّ أن يكون مراده من البيان هنا هو (العام)، على خلاف المتعارف عندهم من كون البيان هو (الخاصِّ)،

(١) معارج الأصول ص ٩٨.

لكونه (أي الخاصّ) هو المتقدّم المحتاج إلى البيان بحسب الفرض.

وذكر صاحب المعالم رحمته الله أنّ هذا هو الظاهر من كلام السيد المرتضى رحمته الله، وصريح كلام السيد أبي المكارم ابن زهرة رحمته الله ^(١).

ولم يُشر المصنّف رحمته الله إلى هذا الوجه في مقام توجيه البناء على النسخ، لأنّه يعتبر المحتاج إلى البيان هو (العام)، والمفروض تقدّم الخاصّ عليه، فيكون المورد عنده من قبيل تقديم البيان على وقت الحاجة، فليلاحظ.

القول الثاني: ترجيح التخصيص على النسخ، فيكون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر لا منسوخاً بالعام، ومقتضاه استمرار حكم الخاصّ لأفراده حتى بعد مجيء العام، فيتعيّن في المثال السابق الإبقاء على خروج (الفقير الفاسق) عن حكم العام (أي وجوب الإكرام)، وبقاء الحرمة ثابتة لإكرامه؛ بمقتضى جريان حكم الخاصّ عليه.

وهذا ما يتبنّاه أكثر الأصوليين - كما ذكر المحقق رحمته الله واستظهره أيضاً ^(٢) - منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمته الله ^(٣)، واختاره المصنّف رحمته الله، وذكر له وجهين ^(٤):

الوجه الأول: سلّمنا ظهور العام في شمول حكمه لجميع الأفراد بما فيها أفراد

(١) معالم الدّين ص ٣٨٢.

(٢) معارج الأصول ص ٩٨.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٣٧، فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٤٠، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٢، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣١٥، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٤٨٩ - ٤٩٠.

(٤) مقتضى القاعدة على خلاف ترتيبه رحمته الله لهما، ولكنّا أبقينا عليه دفْعاً لأيّ لبس.

الخاصّ، إلا أنّ أقصى ما يفيدُه العامُّ كونَ العموم مراداً جدياً للمتكلّم، ولا دلالة له في حدّ نفسه على كونه هو الحكم الواقعي، مضافاً إلى أنّ الخاصّ يبقى أقوى ظهوراً منه، لأنّ أقوائية الخاصّ لا تنتفي لمجرد احتمال كون العامّ ناسخاً له، ومن ثمّ يفتح الباب بقوة أمام التخصيص، وهذا ما سبق ذكره من المصنّف رحمته الله في نظير هذا المورد من الصّورة السّابقة اعتماداً على ما ذكره شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله.

الوجه الثاني: منع جريان أصالة العموم في نفسها مع وجود الخاصّ، حتى لو كان متقدّماً على العامّ، بالنّظر إلى جريان طريقة أهل المحاورة على الاعتماد على القرائن المتقدّمة، ومن ثمّ يبقى الخاصّ محتفظاً بقرينته العُرفية، ويحقّ للمتكلّم أن يتكلّ عليه في نفي إرادة العموم من العامّ، فلا تصل التّوبة إلى احتمال كونه منسوخاً بالعامّ، لأنّ هذا الاحتمال يتفرّع على بقاء أصالة العموم، والمفروض عدمه، وهذا ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١).

والملاحظ أنّه رحمته الله لم يتمسك لإثبات التخصيص بما ذكره في الكفاية - من اشتهاه التخصيص وشيوعه في الشريعة الإسلامية، مع ندرة وقوع النّسخ فيها (٢) -، ولعلّه بالنّظر إلى اعتراض شيخه المحقق النائيني رحمته الله عليه (٣).

الصّورة الرابعة: أن يُجهل تأريخُ صدور كلّ من العامّ والخاصّ، فلا يُعلم المتقدّم والمتأخّر منهما.

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٢، ج ٤ ص ٢٩٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٣) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٣٨، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

ومثالها ما لو فُرض عثور المكلف على خطابين صادرين من المولى، أحدهما عام مثل «أَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ»، والآخر خاص مثل «لا تُكْرِمِ الْعَالَمَ الْفَاسِقَ»، ولكنه لم يعلم الخطاب الصادر منهما أولاً، كما لم يعلم أَنَّ الخطاب المتأخر قد صدر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم أو بعد حضوره.

وفي حكم هذه الصورة احتمالات ثلاثة يتضح الوجه في كل منها مما سبق ذكره في الصور الرئيسة الثلاثة المتقدمة:

(١) كون الخاص مخصّصاً للعام، ومقتضاه خروج أفراد الخاص عن شمول حكم العام لها من البداية، ففي المثال المذكور يكون الحكم بوجوب إكرام العلماء غير شامل للعالم الفاسق من البداية.

(٢) كون الخاص ناسخاً للعام، فتخرج أفراد الخاص عن شمول حكم العام لها أيضاً، إلا أنَّ ثبوت حكم العام لها كان مراداً جدياً في السابق، بخلافه على الاحتمال السابق، فالعالم الفاسق وإن كان غير مشمول للحكم بوجوب الإكرام أيضاً، إلا أنَّ وجوب الإكرام الثابت له كان مراداً جدياً في السابق.

(٣) كون العام ناسخاً للخاص، فيكون الحكم المفاد بالعام واقعياً لجميع أفرادها بما فيها أفراد الخاص، فيكون وجوب الإكرام المتعلق بالعلماء واقعياً حتى بالنسبة إلى العالم الفاسق.

الصورة الخامسة: أن يُعلم تأريخ صدور أحدهما الخطابين (سواء كان العام أم الخاص) ويُجهل تأريخ صدور الآخر كذلك.

ومثالها أن يفرض اطلاع المكلف على صدور عام من المولى يوم السبت مثلاً،

ولكنه عَثَرَ على خاصّ، ولم يَعْلَمْ أَنَّ الخاصّ قد صدر من المولى يومَ الخميس أو يومَ الإثنين مثلاً، كما لم يَعْلَمْ أَنَّ الخاصّ لو كان قد صدر يومَ الإثنين فهل يكون صدوره قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده؟

أو يُفرض اطلاعه على صدور خاص من المولى يوم الإثنين مثلاً، ولكنه عَثَرَ على عامّ، ولم يَعْلَمْ تأريخ صدور هذا العامّ وأَنَّهُ قد صدر من المولى يومَ السبت أو يومَ الأربعاء.

وعلى كلا الفرضين تجري الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة من التخصيص ونسخ الخاصّ للعامّ ونسخ العامّ للخاصّ، مع كون الثمرة بين الثلاثة (في الجملة) تظهر بالنسبة إلى أفراد الخاصّ، كما سيأتي.

وتشترك هذه الصّورة وسابقتها (أي الرابعة) في أنّ فيهما قولين:

القول الأول: البناء على وقوع الإجمال في الكلام والرجوع إلى الأصول العملية لتحديد وظيفة المكلف تجاه الأفراد المندرجة تحت الخاصّ (أي العالم الفاسق في المثال)؛ وذلك لتردّد الخاصّ بين الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة، وعدم ترجيح أي منها على ما سواه.

وهذا ما يظهر البناء عليه من السيد المرتضى رحمته الله^(١)، وذكر صاحب المعالم رحمته الله أنّه اختيار مَنْ يقول بالنسخ في المورد الثاني المتقدّم - يقصد الشيخ الطوسي وابن زُهرة رحمتهما الله^(٢)، وهو الذي يُستفاد ممّا ذكره صاحب الكفاية رحمته الله^(١).

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٣١٦.

(٢) معالم الدّين ص ٣٨٥.

وعند الرجوع إلى الأصول العملية قد يكون المورد مجرى لأصالة البراءة عن حرمة إطعام (زيد) العالم الفاسق مثلاً، وقد يكون مجرى لغيرها.

القول الثاني: رجحان التخصيص على النسخ مطلقاً، وهذا ما صرح به في المعالم^(٢)، ويُفترض اختياره من كل مَنْ يقول بالتخصيص في الصور المتقدمة، وذلك لوجهين أشار المصنّف رحمته الله إلى أولهما:

الوجه الأول: التمسك بالأولوية، فإن التخصيص إذا كان راجحاً على النسخ مع وجود مانع من التخصيص (وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة)، فتقديمه على النسخ مع عدم إحراز النسخ يكون بطريق أولى.

الوجه الثاني: أكثرية التخصيص وشيوعه في الأحكام الشرعية مع ندرة وقوع النسخ فيها، وهو ما تقدّم نقله عن الكفاية لإثبات القول بالتخصيص في المورد الثاني من الصورة الرئيسة الثالثة.

وبالالتفات إلى هذين الوجهين ربّما يقال إنّ ما ذكر - من دوران الأمر في الخاص بين المخصّصة والناسخية والمنسوخية - ممّا لا أساس له، لأنّ هذا التردد إنّما يُتصوّر ويصلح محلاً للبحث إذا بُني على النسخ (سواء للعالم أو للخاص) في إحدى الصور الثلاثة السابقة، مع أنّ المختار في ما تقدّم كلّهُ هو رجحان التخصيص، فلا مجال لهذه الاحتمالات أصلاً، كما ذكر المصنّف رحمته الله في نهاية كلامه، فليُتدبّر.

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٨ .

(٢) معالم الدّين، ص ٣٨٣ .

بأقي صور المسألة^(١)

الصورة الثالثة: إذا كانا معلومَي التاريخ مع تقدّم الخاصّ، فهذه أيضاً على

صورتين^(٢):

١ - أن يرد العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاصّ

مخصّصاً^(٣).

٢ - أن يرد بعد وقت العمل بالخاصّ^(٤)، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على

النسخ^(٥) من جهة قُبْح تأخير البيان عن وقت الحاجة^(٦)، لأنّه من باب تقديم البيان

(١) هذا العنوان منهما.

(٢) الأحسن جعلهما موردين لهذه الصورة، كما مرّ في نظيرتها.

(٣) إمّا لدعوى استحالة النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ (أي الخاصّ)،

وإمّا لرجحان التخصيص على النسخ كلما دار الأمر بينهما، كما ذكر غير واحد.

(٤) أي: بعد وقت يتمكّن فيه المكلف من امتثال الخاصّ، وإن لم يصدر منه امتثال

فعلي، كما مرّ قريباً.

(٥) أي: نسخ العامّ للخاصّ، بأن يصير الحكم الواقعي على طبق العامّ حتى في

أفراد الخاصّ ولا يكون حكم الخاصّ مراداً واقعياً.

(٦) يمكن تصوّر التأخير هنا بجعل المحتاج إلى البيان هو (الخاصّ)، والمفروض

تأخّر العامّ عنه، كما يقتضيه تمسك الشيخ الطوسي بتدبّر به، فليتدبّر.

قبل وقت الحاجة^(١)، ولا قُبْح فيه أصلاً^(٢)، ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ^(٣).

ولعلَّ نَظَرَ هذا القائل^(٤) إلى أنَّ أصالة العموم جارية، ولا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصّصاً قرينةً على العام^(٥)، ولكن أيضاً يُحتمل أن يكون منسوخاً بالعام، فلا يُحرز أنه من باب القرينة^(٦)، ولا شك أن الخاص المنفصل إنما يُقدّم على العام لأنه أقوى الحجّتين وقرينةٌ عليه^(٧)، ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام^(٨).

-
- (١) وهو الخاص، جَرَياً على المتعارف من جَعَلَ المحتاج إلى البيان هو العام.
- (٢) بل ربّما يُدعى حُسْنُهُ؛ لدلالته على اهتمام المولى ببيان مراده من البداية مثلاً.
- (٣) أي: نسخ العام للخاص، وهو الظاهر من كلام السيد المرتضى وصرّح السيد ابن زُهرة رحمته الله، كما ذكر في المعالم.
- (٤) هذا هو الوجه الذي ذكره رحمته الله، ومحصله ظهور العام في العموم، فيجب العمل به، مع عدم صلاحية الخاص لمزاحمته، بسبب احتمال كونه منسوخاً بالعام.
- (٥) كي يكون الخاص عندئذٍ حجةً أقوى من العام، ويصير مخصّصاً له.
- (٦) فاحتمال منسوخية الخاص إن لم يُلغ قرينته فلا أقلّ من أنه قد أضعفها.
- (٧) أي: على المراد الجدّي من العام، وينبغي أن يكون العطف تفسيراً، بمعنى أن الخاص لأجل القرينية يصير أقوى حجةً من العام، وإن لم يكن أقوى دلالةً منه.
- (٨) كي يُقدّم على العام ويُنَى على التخصيص، ووجه عدم أقوائية الخاص عندئذٍ هو أن احتمال منسوخيته أدى إلى عدم إحراز كونه قرينةً عرفيةً على العام.

قلت: الأصوب^(١) أن يُحمَل على التخصيص كالصورة السابقة^(٢)؛ لما تقدّم^(٣) من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدي^(٤)، ولا يدل (في نفسه) على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية^(٥)، وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالاته على هذا النحو^(٦)، وإلا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك^(٧).

وأما احتمال النسخ^(٨)، فلا يُقلل من ظهور الخاص (في نفسه) قطعاً^(٩)، كما لا

(١) لعلّ ترك التعبير بـ(الصواب) للإشارة إلى إمكان كلّ من الاحتمالين، إلا أن يقال إنّ أفعّل التفضيل ليس على بابه، والأمر سهل.

(٢) يقصد الصورة الثانية الفرعية، أي المورد الثاني من الصورة الثانية.

(٣) في الموضع المشار إليه، وفاقاً للمحقق الأصفهاني تثنى، وهذا هو الوجه الأول لترجيح احتمال التخصيص على احتمال النسخ.

(٤) أي: على مجرد كون العموم مراداً جدياً للمولى.

(٥) لما مرّ هناك من أن في هذا مؤونة زائدة يمكن نفيها بالإطلاق.

(٦) أي: دلالة العام على كونه مفاده هو الحكم الواقعي لجميع أفرادهِ، فهو شرطٌ معتبر في النسخ، كما تقدّم في المورد الثاني من الصورة الرئيسة الثانية.

(٧) أي: ليست في مقام بيان أن العموم هو الحكم الواقعي للأفراد.

(٨) يعني احتمال كون الخاص منسوخاً بالعام، وهذا شروغٌ في إبطال الوجه الذي تمسك به القائل بالنسخ.

(٩) بل يبقى ظاهراً في إخراج بعض أفراد العام عن شمول حكمه لها.

يرفع حجيته في ما هو ظاهر فيه^(١)، فلا يُخرجُه عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيُقدَّم عليه، لأنَّه أقوى (في نفسه) ظهوراً^(٢).

بل^(٣) يمكن أن يقال: إنَّ العامَّ اللاحقَ للخاصَّ لا ينعقد له ظهورٌ في العموم إلا بدوياً^(٤) بالنسبة إلى مَنْ لا يعلم بسبقِ الخاصِّ، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه^(٥)، فيكون المخصَّص السابق كالمخصَّص المتصل أو كالقرينة الحالية^(٦)، فلا يكون العامُّ ظاهراً في العموم حتى يُتوهم أنَّه ظاهرٌ في ثبوت الحكم الواقعي^(٧).

(١) وهو ثبوت الحكم الواقعي لأفراده، وبضمِّ هذا إلى ما تقدَّم - من أنَّ العامَّ يكون ظاهراً في المراد الجدِّي للمتكلِّم لا في الحكم الواقعي - ينتج رجحانُ حملِ الخاصِّ على كونه مخصَّصاً للعامَّ لا منسوخاً بالعام.

(٢) من العامِّ، فيجري قانون (تقديم الأظهر على الظاهر)، ويتعيَّن التخصيص.

(٣) هذا هو الوجه الثاني لترجيح التخصيص، الذي ذكره المحقق النائيني نقلاً، ووجه الترقِّي فيه ابتناؤه على إنكار ظهور العامِّ في العموم أصلاً.

(٤) فلا ظهورَ تصديقي للعامِّ، طالما كان الخاصُّ موجوداً، ولو متقدِّماً.

(٥) فيُعامل معه كما يُعامل مع الخاصِّ المتأخِّر، وتبقى له القرينية العُرفية على نفي إرادة العموم جدّاً من العامِّ، فلا يتأتَّى احتمال نسخ العامِّ له أبداً.

(٦) التي يصحُّ الاتكال عليها في نفي إرادة العموم من العامِّ المتأخِّر عنها.

(٧) ومن ثمَّ يُنتقل منه إلى ادعاء نسخ العامِّ للخاصِّ، فإنَّ دعوى ظهور العامِّ في ثبوت الحكم الواقعي تنفرِّع على كون العامِّ في الرتبة السابقة ظاهراً في العموم، وهذا الوجه يُبطل الأصل، فلا تصل النَّوبة إلى الفرع، كي يُنتقل منه إلى النَّسخ.

الصّورتان الرابعة والخامسة

إذا كانا مجهولَي التاريخ^(١) أو أحدهما فقط كان مجهولاً^(٢)، فإنه يُعَلَمُ الحال فيهما ممّا تقدّم^(٣)، فيُحتمَلُ على التخصيص بلا كلام^(٤)، ولا وجه لتوهم النسخ^(٥)، لا سيّما بعد أن رجّحنا التخصيص في جميع الصّور^(٦)، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

(١) كما لو عثرَ المكلف على عام وخاص صادرين عن المولى، ولم يعلم تأريخ صدور أيّ منهما، كي يعلم المتأخّر والمتقدّم منهما، وهذه هي الصّورة الرابعة.

(٢) كما لو أطلع على صدور عام من المولى يوم السبت، ثم عثر على خاص، ولم يعلم أنّ الخاص قد صدر يوم الخميس أو يوم الاثنين مثلاً، وهذه هي الصّورة الخامسة.

(٣) فيُحتمَلُ بدوّاً في الخاص أن يكون مخصّصاً للعام وأن يكون ناسخاً له، وأن يكون منسوخاً بالعام.

(٤) إشارة إلى الوجه الأول، وهو التمسك بالأولوية، بتقريب مرّ في الشّرح.

(٥) لكنّ قيل بوقوع الإجمال في الكلام؛ بسبب تردّد الخاص بين الحالات الثلاثة، (المخصّصة، والناسخية والمنسوخية)، ومن ثم لزوم الرجوع إلى الأصول العملية، كما يستفاد من عبارة الكفاية.

(٦) التي يدور الأمر فيها بينه وبين النسخ، وعندئذٍ لا يبقى معنى لذكر الاحتمالات الثلاثة في هاتين الصّورتين أصلاً.

الباب السادس

المطلق والمقيد

وفيه ستُّ مسائل.

المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد

للمطلق معنى في اللغة، ومعنى آخر في عبارات الأصوليين، ولتسليط الضوء على المراد من المطلق والمقيّد، نعقد الكلام في أربع جهات:

الجهة الأولى: المستفاد من كلام غير واحد من الأصوليين - كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهم الله ^(١) - عدم وجود اصطلاح خاص بهم في (المطلق) زائداً على معناه المذكور في اللغة ^(٢)، فيكون المطلق الأصولي عينَ المطلق اللغوي، والآخر هو المرسل الذي ليس بمقيّد، يقال: «فرسٌ: مطلق العنان» أي مرسل، و«دابةٌ مرسلّةٌ» أي مطلقةٌ لا يمنعها عن الحركة مانعٌ، في قبال «دابةٌ مقيّدةٌ ومعقولةٌ» ^(٣).

وعرّفه كثير من الأصوليين المطلق بأنّه: «ما دلّ على معنى شائعٍ في جنسيه» ^(٤)،

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٤٦، كفاية الأصول ص ٣٤٦، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦٢، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٣٤.

(٢) بناءً على رأي السيد سلطان العلماء رحمهم الله في معنى المطلق، أمّا على الرأي المشهور قبله فقد ادّعي وجود اصطلاح أصولي في (المطلق)، كما سيأتي في بداية المسألة الرابعة من هذا الباب.

(٣) الصّحاح ج ٤ ص ١٥١٨، غريب الحديث ج ١ ص ٣٨، لسان العرب ج ٨ ص ١٨٨، ج ٤ ص ٢٠٨، القاموس المحيط ج ٣ ص ٢٥٨، ج ١٣ ص ٣٠٣، تاج العروس ج ١ ص ٨٣.

(٤) معالم الدّين ص ٣٨٦، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ١٧٨، الفصول الغروية ص ٢١٧، كفاية الأصول ص ٣٤٣.

ويقابله المقيّد، وهو «(ما دلّ لا على شائع في جنسه)»، كما ذكر المحقق القميّ ٢٢٠ وقد جعله شاملاً للمعارف والعمومات^(١).

والمراد من (ما) الموصولة هو اللفظ، بقرينة الصلة (دلّ)، لأن الدلالة تنصرف إلى خصوص الدلالة اللفظية، والمقصود من (معنى شائع) هو المعنى الكلّي الذي ينطبق على أفرادهِ وحِصصهِ، فالشائع هو تلك الحصة التي تحتمل الانطباق على حِصص كثيرة تندرج تحت جنس تلك الحصة، كما ذكر المحقق القميّ ٢٢١، ويقرب منه كثيراً ما ذكره الشيخ الأعظم ٢٢٢ من تفسير المطلق بأنّه: «حصة محتملة لحِصص كثيرة ممّا يندرج تحت أمرٍ مشتركٍ»^(٢)، والأمر المشترك تعبير آخر عن الجنس.

والمراد من (الجنس) هنا مطلق الجامع بين الحِصص الذي تصلح الحصة المسماة به (المطلق) للانطباق عليه، وهذا يقابل الأمر المشترك في تعريف الشيخ الأعظم ٢٢٢. ومن مصاديقها النكرة الواقعة عقيب الأوامر نحو: «أطعم فقيراً»، فإنّ (فقير) يدل على معنى شائع في جنس الفقير، وهذه الحصة تحتمل الانطباق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من أفراد الفقير، غاية الأمر أنّ صدّقها على جميع الأفراد يكون بنحو البدلية، وبهذا يظهر أنّ المراد من (الحصة) هو الطبيعة المقيّدة بالإضافة إلى شيء من القيود كالوحدة مثلاً.

ويمثّل عنصر (الشّيوع) الجزء الأهمّ من تعريف المطلق، وذكر المصنّف ٢٢٣

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٧٩.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣٢١.

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٤١.

أنّ (الشّيوع) المذكور في هذا الباب لا ينحصر في ما يكون بلحاظ الأفراد، كما هو المنساق من التعريف، بل يعمّ الشّيوع الحاصل بلحاظ الأحوال أيضاً، ومن هنا يشمل التعريف المتقدّم كلاً من العلّم الشخصي والاسم المعرّف بلام العهد، فإنّ كلّ واحد منهما وإن لم يدل على معنى شائع في جنسه بلحاظ الأفراد - لعدم قابليته للانطباق على كثيرين -، ولكن يمكن فرض الشّيوع فيها بلحاظ الأحوال المتعدّدة التي يمكن أن تطرأ عليهما، كما ذكر المحقق النائيني رحمه الله^(١).

ف(زيد) مثلاً يمكن أن تُفرض له عدة أحوال ككونه عالماً أو جاهلاً أو عادلاً أو فاسقاً أو غنياً أو فقيراً وغيرها، وهكذا بالنسبة إلى (الرجل) في قوله: «أكرم الرّجل» مع إرادة رجل معهود، بل يدخل في تعريف المطلق الأصولي حتى العامّ الأصولي كالعلماء والفقراء، فإنّه وإن كان يذكر في مقابل المطلق، ولكن يمكن إدخاله تحت (المطلق) أيضاً بلحاظ الأحوال.

وبهذا يتضح أنّ المراد من قولهم: «ما دلّ على شائع في جنسه» هو ما دلّ على شائع من حيث الأفراد أو الأحوال، فتدخل الأمور الثلاثة المشار إليها (العلّم، والمحلّ بلام العهد، والعام) في التعريف، وينطبق عليها عنوان (المطلق)، كما أفاد المصنّف رحمه الله، ومنه يتضح الإشكال في ما مرّ نقله آنفاً عن المحقق القمي رحمه الله من البناء على دخول المعارف والعمومات في تعريف المقيّد، فليلاحظ.

وللمحقق النائيني رحمه الله هنا اعتراض على إدخال الأعلام في تعريف المطلق^(٢)،

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٩.

(٢) نفس المصدرين السابقين.

ولأجله بنى على خروجها عن (المطلق) المبحوث عنه في الباب.

الجهة الثانية: يواجه التعريف المشهور للمطلق اعتراضات متعددة، نكتفي

بالإشارة إلى اثنين منها:

الاعتراض الأول: أن التعريف يخالف ما عليه أكثر الأصوليين من أن الإطلاق

والتقييد وصفان لنفس المعنى، مع أن الظاهر من التعريف كونها وصفين لنفس

اللفظ، لمكان قولهم: «(ما دلّ)»، فإن الدلالة غالباً ما تتحقق باللفظ، ويظهر من

المصنّف رحمته الله الإقرار بهذا الاعتراض، إلا أنه حاول التخلص منه من خلال جعل

اتصاف اللفظ بالإطلاق والتقييد بلحاظ متعلقه (أي المعنى)، لا أنه وصف للفظ

أولاً وبالذات.

ولكن هذا الكلام يمكن جرّه إلى (المعنى) أيضاً، والقول إن اتصافه بالإطلاق

والتقييد ليس بلحاظ المعنى (في حد ذاته) بل بلحاظ موضوعيته للحكم، كما في

قولك: «(أكرم عالماً)» و«(أكرم عالماً عادلاً)»، فإن (العالم) إنها يوصف بالإطلاق في

المثال الأول، وبالتقييد في المثال الثاني ببركة وقوعه موضوعاً للحكم بوجوب

الإكرام، حيث أخذ مجرداً عن قيد (العدالة) في الأول، ومقترناً به في الثاني، وهذا

يتناسب مع ما مرّ في بداية باب (العالم والخاص) من استظهار موافقة المصنّف رحمته الله

لصاحب الكفاية رحمته الله في تحديد منشأ الاختلاف بين أقسام العام^(١).

الاعتراض الثاني: أن هذا التعريف غير منعكس (غير جامع)؛ وذلك لخروج

المطلق الشمولي، أي الإطلاق المستفاد من اسم الجنس الدال على جميع الحِصص

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٥٠ - ٤٥١.

كالعقود في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، لأنّ المراد منها مطلق العقود وليس عقداً شائعاً في جنسه، فلا ينطبق التعريف حينئذٍ إلا على النكرة، لأنّها هي التي تدل على حصّة شائعة في حصص الجنس شيوعاً بدلاً.

وهذا الاعتراض أورده صاحب الفصول رحمته على تعريف صاحب المعالم رحمته^(٢) القريب جداً ممّا جاء في القوانين وتقريرات الشيخ الأعظم رحمته^(٣).

ويمكن أن يجاب عنه بطريق إجمالي، وهو ما يتبنّاه المصنّف رحمته تبعاً لصاحب الكفاية رحمته من التعامل مع التعريفات المذكورة في الأصول على أنّها تعاريف لفظية، يراد منها شَرْحُ الاسم وتقريبُ المعنى الموضوع له اللفظ في الجملة، وحينئذٍ يندفع هذا الاعتراض لأنّ مورده التعريف الحقيقي، وقد مرّت الإشارة إلى هذا في أول باب العامّ والخاصّ^(٤).

الجهة الثالثة: لم يتطرّق المصنّف رحمته لبيان أقسام الإطلاق، وكأنّه اعتمد على ذكر أقسام العامّ في الباب السابق، فإنّ العموم والإطلاق يشتركان من جهة وجود شيوع وسريان في المعنى، ولا بأس هاهنا بالإشارة إلى قسمي الإطلاق المعروفين:

القسم الأول: الشّمولي، وهو عبارة عن استيعاب تمام أفراد أو أحوال الطبيعة التي يعرضها الإطلاق، بحيث ينحلّ الحكم المَجعول على الطبيعة إلى أحكام متعدّدة بعدد ما للطبيعة من أفراد أو أحوال، ويكون الحكم محمولاً على الأفراد أو

(١) سورة المائدة، الآية (١).

(٢) الفصول الغروية ص ٢١٨، معالم الدّين ص ٣٨٦.

(٣) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٢١، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٤١.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٤٢.

الأحوال على سبيل العطف بالواو، كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، فإنه يشمل بإطلاقه كلَّ أفراد البيع وأحواله، وهذا يقابل (العموم الاستغراقي) المذكور هناك.

القسم الثاني: البَدَلِي، وهو ما يكون مصبُّ الحكم فيه صِرْفَ وجود الطبيعة، بمعنى أنَّ المطلوب إيجاد الطبيعة في ضمن فرد من أفرادها، ولما كان هذا يتحقَّق بإيجادها في ضمن أيِّ واحد من أفرادها ولم يتصدَّ المتكلِّم لتعيين هذا الفرد يثبت الإطلاق، ولا ينحلَّ الحكم هنا إلى أحكام متعدّدة، فيكون حمل الحكم على الأفراد عن طريق العطف بـ(أو)، كما لو قال: «اعتق رقبة»، فيتحقَّق الامتثال بإيجاد المتعلِّق في ضمن أية حصّة تدرج تحت جنس الرقبة، فإذا أردنا إنشاء أحكام متعدّدة لجأنا إلى العطف بـ(أو) فنقول: «اعتق هذه الرقبة أو تلك الرقبة أو تلك الرقبة» مثلاً.

ولكنَّ يتوجّه على هذا القسم نفس الاعتراض الذي طرحه المحقق النائيني رحمته وتقدّم نظيره في باب العموم^(٢)، بتقريب أنَّ مصبَّ الحكم إيجاد صِرْف الطبيعة الذي يتحقَّق بإيجادها في أول أزمنة إمكان تحقُّقها في الخارج، وهو ما يتمّ بالفرد الأول، فلا يكون هناك إطلاق وشمول.

والجواب هو الجواب، وملخصه أنَّ التعبير بالإطلاق ناشئ عن أنَّ جعل الحكم على صِرْف وجود الطبيعة يقتضي أنَّ يكون المكلف في سعة من ناحية الامتثال وإيجاد الطبيعة في أي فرد يشاء، ممَّا يكشف عن عدم وجود أية خصوصية في نظر المولى لخصّة بعينها على سائر الحِصَص، كما في: «اعتق رقبة»، فإنَّ غرض المولى يحصل بعق رقبة واحدة، والمكلف في سعة في تطبيق الطبيعة في الخارج على

(١) سورة البقرة، الآية (٢٧٥).

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٥٢.

الفرد الذي يختاره، ولهذا الفرد سريانٌ وشياعٌ على أفراد كثيرة، وهذا المقدار كافٍ في صدق عنوان (المطلق) على الرقبة في المثال.

الجهة الرابعة: هناك عدة آراء يمكن استخراجها من كلماتهم في مقام التفريق بين العامّ والمطلق المذكورين في الأصول، بعد اشتراكهما في الدلالة على الشمول والاستيعاب^(١)، نقتصر على اثنين منها:

الأول: أنّ الشمول إذا كان مدلولاً للفظ بالوضع دخل المورد في باب العموم، مثل «أكرم كلّ عالمٍ»، «تصدّق على الفقراء»، «لا تحترّم فاسقاً» ونحو ذلك، وإذا كان مدلولاً للفظ - بتوسّط مقدمات الحكمة - دخل المورد في باب الإطلاق، مثل «أكرم عالماً»، «تصدّق على الفقير» ونحوهما، وهذا هو المعروف عند متأخري الأصوليين، وذكره غير واحد كصاحب الفصول والسيد الخوئي رحمهما الله^(٢)، ومحضه أنّ العموم شمولٌ وضعي، والإطلاق شمولٌ حكمي.

الثاني: أنّ الفرق بين الاثنين يكون في مقام اللحاظ، بمعنى أنّ المتكلّم في مورد العموم يلحظ الشّيوعَ وعدم القيود بحيث يكون اللفظ مستعملاً في الشّيوع، كما في النكرة في سياق النهي مثل: «لا تُكرّم فاسقاً»، بخلاف الإطلاق فلا يُلاحظ فيه الشّيوع، بل غايته عدم لحاظ القيود فيه كما في قولك: «أكرم عادلاً»، وهذا ما ذكره المصنّف رحمته الله ها هنا.

(١) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٥٠٨ - ٥٠٩ .

(٢) الفصول الغروية ص ٢١٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٥ ص ١٥١ .

المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد

عرّفوا^(١) المطلق بأنّه: «ما دلّ على معنى شائع في جنسه^(٢)»، ويقابله المقيّد^(٣)، وهذا التعريف قديمٌ بحثوا عنه كثيراً، وأحصوا عليه عدّة مؤاخذات يطول شرحها^(٤)، ولا فائدة في ذكرها ما دام أنّ الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وُضع له اللفظ^(٥)، لأنّه من التعاريف اللفظية.

(١) وهم الأكثر، ولعلّ الوجه في نسبة التعريف إليهم هو إيهامه عدم الشمول لكل من العَلَم الشخصي والمعرّف بلام العهد والعامّ الأصولي عند المصنّف رحمته الله، ولهذا سيتصدّى رحمته الله لتوضيح المراد من (الشّيوع) المذكور فيه.

(٢) المراد من (ما) الموصولة هو اللفظ، والمعنى الشائع هو الحصّة التي تقبل الانطباق على الحِصص المندرجة تحت الطبيعة التي يدل عليها المطلق، و(الجنس) مطلق الجامع بين الحِصص التي تصلح الحصّة المسماة بـ(المطلق) للانطباق عليها.

(٣) فهو «ما دلّ لا على شائع في جنسه»، كما نقله في القوانين.

(٤) منها كون الإطلاق والتقييد وصفين للفظ لا للمعنى، ومنها عدم انعكاس التعريف (عدم جامعيته) لخروج المطلق الشّمولي عنه، ومنها عدم أطراده (عدم مانعيته)، لصِدْقِهِ على (ما) و(أيّ) الموصولتين، وغيرها من الاعتراضات.

(٥) وشرح اللفظ، وليس بيان حقيقة المطلق، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته الله، كما مرّ في أول باب (العامّ والخاص).

والظاهر^(١) أنه ليس للأصوليين اصطلاحٌ خاصٌّ في لفظي (المطلق) و(المقيّد)، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة؛ فإنَّ المطلق مأخوذ من الإطلاق، وهو الإرسال والشّيوخ، ويقابله تقابل الملكة وعدمها^(٢)، والملكة التقيّد، والإطلاق عدمها^(٣)، وقد تقدّم (ص ٦٣).

غاية الأمر أنّ إرسال كلّ شيء بحسبه وما يليق به^(٤)، فإذا نُسب الإطلاق والتقيّد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام^(٥) - فإنّما يُراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى^(٦)، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى^(٧).

(١) وفاقاً لجمع من المحققين، فالمراد من المطلق الأصولي هو المطلق اللغوي، بناءً على رأي السيد سلطان العلماء تثنّى في المطلق، كما مرّ التنبيه عليه في هامش الشّرح.

(٢) وفاقاً لشيخه المحقق النائيني تثنّى بل لصاحب الكفاية تثنّى، وفي مقابله قولان آخران سبق الكلام فيهما هناك.

(٣) كما مضى في أولى مقدّمات مبحث (التعبدي والتوصلي).

(٤) فبالنسبة إلى المرأة يتحقق بحلّ عُقدة النكاح مثلاً، وبالنسبة إلى الناقة والإبل يحصل بفكّ عقّالها، وبالنسبة إلى الفرس يتمّ بإرخاء عنان لجامه، وهكذا.

(٥) وهو الظاهر من التعريفين المشهورين أيضاً، كما يُستفاد من كلمة «دَلَّ» فيها.

(٦) وبهذا لا يرد عليه الاعتراض الأول المتقدّم من أنّ لازم هذا التعريف كونُ الإطلاق والتقيّد وصفين لنفس اللفظ لا للمعنى.

(٧) وإنّ كان اتصاف المعنى أيضاً بالإطلاق والتقيّد ليس بلحاظ ذاته بل بلحاظ كونه موضوعاً للحكم الشرعي، ولكنّ هذا أمرٌ آخر.

ومن موارد استعمال لفظ (المطلق) نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه^(١)، فمثلاً عندما نعرف أن العَلَمَ الشخصي والمعرّف بلام العهد لا يسميان (مطلقين) باعتبار معناهما - لأنه لا شيوخ ولا إرسال في شخص معين^(٢) - لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يُسمّى العَلَمَ الشخصي (مطلقاً)^(٣)؛ فإنه إذا قال الأمر: «أكرم محمدًا»، وعرفنا أن لمحمد أحوالاً مختلفة، ولم يقيد الحكم بحال من الأحوال^(٤)، نستطيع أن نعرف أن لفظ (محمد) هنا - أو هذا الكلام بمجموعه^(٥) - يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال، وإن لم يكن له شيوخٌ باعتبار معناه الموضوع له^(٦).

إذاً، للأعلام الشخصية والمعرّف بلام العهد إطلاق^(٧)، فلا يختص (المطلق) بما

(١) تمهيدٌ لإضافة مصداقين جديدين للمطلق الأصولي.

(٢) لأنّ تحققهما في الأفراد فرغ وجود تعدّد فيها، مع أنّ مدلول كلّ منهما شخصٌ واحد معين، أو قل: «(جزئي حقيقي)»، فلا يتصور وقوع الشّركة فيه.

(٣) لأنّ المطلق هو ما يُجعل موضوعاً للحكم الشرعي من دون قيد (ولو كان هذا المعنى جزئياً) بالنظر إلى اشتغال العَلَم على الإطلاق الأحوالي، وإن لم يتوفّر فيه (الإطلاق الأفرادي)، كما هو واضح.

(٤) من قبيل كونه عالماً أو فقيراً أو هاشمياً أو عادلاً وغيرها، مع تمكّن الأمر من التقييد بأحدها، ولكنّه لم يفعل هذا.

(٥) إذا اعتبر هو (أي المجموع) الموصوف بالإطلاق، وليس أحد مفرداته .

(٦) أي: بلحاظ الأفراد؛ لكون معناه لا يقبل الصّدق على كثيرين.

(٧) وفاقاً لشيخه المحقق النائيني تثبُّل.

له معنى شائع في جنسه كاسم الجنس ونحوه^(١).

وكذلك عندما نعرف أنّ (العام) لا يُسمّى (مطلقاً)^(٢)، فلا ينبغي أن نظنّ أنّه لا يجوز أن يُسمّى (مطلقاً) أبداً^(٣)، لأنّا نعرف أنّ ذلك^(٤) إنّما هو بالنسبة إلى أفرادهِ^(٥)، أمّا بالنسبة إلى أحوال أفرادهِ غير المفردة^(٦) فإنّه لا مضابقة في أن تُسمّيه (مطلقاً)^(٧).

(١) كالمفرد المحلّى باللام والنكرة، ولا يخلو هذا الكلام عن إشارة إلى الاعتراض الثاني المتقدم على تعريف المشهور، أعني عدم الانعكاس.

(٢) في اصطلاح الأصوليين كما تقدّم، ومَرّ في الشّرح ذكر رأيين في التفريق بين الاثنين (المطلق والعام).

(٣) ومن جميع الحثيات، كما قد يترأى من ظاهر المقابلة بين العامّ والمطلق.

(٤) أي عدم اندراج (العامّ الأصولي) تحت تعريف المطلق.

(٥) يعني أفراد العامّ ومصاديقه التي تنطبق عليها طبيعته ك(الفقراء)، مثل زيد وعمرو وبكر وغيرهم.

(٦) بكسر الراء المشدّدة على صيغة اسم الفاعل، أي التي لا تؤدّي إلى نشوء أفراد، وإلا فهو من (العامّ الأصولي) عندئذ.

(٧) فيصير (العامّ الأصولي) مصداقاً للمطلق الأصولي بلحاظ الأحوال، خلافاً للمحقق القمّي تنبّه فيه وفي الأعلام، فإنّه أدخلهما في المقيّد، والمانع المتصوّر إنّما يبرز لو جُعِلَ (العام) مصداقاً له بلحاظ الأفراد، فإنّ هذا يتنافى مع المقابلة بين الاثنين، كما مرّ آنفاً.

إذاً، لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم - وهو «ما دلَّ على معنى شائع في جنسه» - للعامة باعتبار أحواله، لا باعتبار أفرادها^(١).

وعلى هذا، فمعنى المطلق^(٢) هو «شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى^(٣) وأحواله»^(٤)، ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ^(٥)، كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي^(٦)، وإلا كان الكلام عاماً لا مطلقاً^(٧).

(١) يمكن اعتباره من باب (دَفْعِ دَخْلٍ)، أي: فلا يقال عندئذ: «هذا من صيرورة أحد المتقابلين من أفراد الآخر، وهو خُلْفُ فَرَضِ التقابل بينهما»، وفيه ردٌّ واضح على ما ذكره المحقق القميّ تثنئاً، ومَرَّت الإشارة إليه آنفاً.

(٢) الجامع لكل مصاديقه، بما فيها الثلاثة: العَلَمُ الشَّخْصِي، والمعرّف بلام العهد، والعامة الأصولي.

(٣) وهو الإطلاق الفرادي المتحقّق في المعاني الكلية مثل اسم الجنس والمفرد المحلّي باللام ونحوهما.

(٤) وهو الإطلاق الأحوالي المتحقّق في الموارد الثلاثة المتقدمة.

(٥) هذا تصريحٌ منه عليه السلام بالفارق المختار عنده بين العام والمطلق الأصوليين، كما تقدّم.

(٦) و(كلّ)، والجمع المحلّي باللام.

(٧) فيلزم الخُلْف عندئذ.

المسألة الثانية: التلازم بين الإطلاق والتقييد

مرّ في بداية مبحث (التعبدي والتوصلي) الحديث عن الخلاف في تحديد نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت^(١)، وقلنا إنّ فيه أقوالاً ثلاثة:

أولها: تقابل الملكة والعدم، وهو ما يختاره المحقق النائيني رحمته الله^(٢) - بناءً على رأي السيد سلطان العلماء رحمته الله في المطلق -، بل مرّ أنّه المستفاد من كلام صاحب الكفاية رحمته الله في باب الأوامر^(٣)، ووافقه المصنّف رحمته الله، كما صرّح به هناك.

ثانيها: تقابل التضاد، وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله^(٤).

ثالثها: تقابل الإيجاب والسلب، وهو ما يتبنّاه بعض تلامذة السيد الخوئي رحمته الله^(٥).

وتظهر ثمرة هذه الأقوال في موارد استحالة التقييد، فبناءً على القول الأول يكون الإطلاق مستحيلًا أيضاً لأن التقييد ملكة إذا استحالت استحال عدمها (أي الإطلاق)، بخلافه على القولين الآخرين حيث يتعيّن الإطلاق؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، وكذا الضدان إذا لم يكن لهما ثالث.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٤٤٢ - ٤٤٣ .

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦٥، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٦ .

(٣) كفاية الأصول ص ٧٥ .

(٤) مصابيح الأصول ج ١ ص ٢٢٤، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٥٣٠ .

(٥) الحلقة الثانية ص ٢٣٨، بحوث في علم الأصول مج ٢ ص ١٠٠، المباحث الأصولية ج ٦ ص ٥٧١ - ٥٧٢، ج ٩ ص ٦٣٢ - ٦٣٣ .

وحينئذٍ: إذا افترضنا تمكّن المتكلم من التقييد، وقبول المعنى له، ولكنه لم يُقَيَّد كَشَفَ هذا عن إرادته للإطلاق، فيقال في مثل «أطعمُ فقيراً» إنّ المولى أطلق الحكم بوجوب الإطعام ولم يقَيِّده بكون الفقير عادلاً أو هاشمياً مثلاً مع تمكنه من التقييد، ممّا يكشف عن إرادته إطعامَ مطلق الفقير ولو لم يكن عادلاً أو هاشمياً، مع فرض توفر سائر مقدمات الحكمة، كما سيأتي.

وهذا بخلاف ما إذا فرضنا استحالة التقييد، كتقييد متعلّق الأمر العبادي بقصد القربة مثلاً، فعندئذٍ لا يمكن استكشاف إرادة المتكلم للإطلاق، لأنّ عدم التقييد كما يُحتمل أن يرجع إلى عدم إرادة المتكلم للتقييد، فكذلك يُحتمل أن يرجع إلى عدم تمكنه من التقييد؛ لعدم قبول المعنى له أصلاً، مع إرادته للتقييد واقعاً، فيكون من الاستدلال بالأعمّ، ولهذا كان مقتضى الأصل كون الواجب توصلياً، وهذا من نتائج القول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكة وعدمها.

المسألة الثالثة: شمول الإطلاق للجُمْل

ربّما يُظنّ من كلمات الأصوليين وتحديداً من خلال أمثلتهم المذكورة للمطلق اختصاصُ الإطلاق بالمفردات (أي المفاهيم الفردية) وعدم شموله للجُمْل (أي المفاهيم التركيبية)، ولهذا نجدهم - كما صنع صاحب الكفاية رحمته^(١) - يتحدثون عن الألفاظ المفردة التي يُطلق عليها عنوان (المطلق) مثل اسم الجنس وعلمه والمفرد

(١) كفاية الأصول ص ٢٤٣ - ٢٤٦ .

المحلّى باللام والنكرة، إلا أنّ هذا الاعتقاد في غير محله، فإنّ الإطلاق يعمّ المفاهيم الافرادية والتركيبية على حدّ سواء.

نعم، هناك فرق بين الاثنين دعا الأصوليين إلى ترك البحث عن الإطلاق في الجُمْل بنحو كليّ في باب المطلق، وهو أنّ الإطلاق في باب المفردات منضبط، ويُنتج التوسعة في المفهوم دائماً، فيكون مدلول اللفظ واسعاً عند توفرّ مقدّمات الحكمة، ويشمل جميع الأفراد إلا ما يخرج بالمقيّد، ويقابله التقييد الذي يقتضي التضييق في المفهوم الإفرادي، فمثل: «أكرم عالماً» أوسع دائرة من «أكرم عالماً عادلاً»؛ لقلة أفراد الثاني وضيق دائرة مدلوله بالقياس إلى الأول.

وهذا بخلاف الإطلاق في الجُمْل التركيبية - كما أفاد المحقق النائيني رحمته في المقام^(١) - فإنّه ليست له ضابطة محددة من حيث التوسعة والتضييق، كي يمكن من خلالها التعرّف على أحوال الجُمْل من ناحية الأحكام التي تترتب على الإطلاق، كي يمكن اعتماده في جميع الجُمْل، ويتأتّى للأصولي أن يقول إنّ مقتضى الإطلاق في الجملة الشرطية على وزان ما مرّ في إطلاق صيغة (افعل) مثلاً، كما يتأتّى له مثله في باب المفردات، بل يكون لإطلاق كلّ جملة حكمه الخاص الذي لا ينطبق على إطلاق سائر الجُمْل.

مثلاً: نلاحظ أنّ إطلاق صيغة (الأمر) يقتضي أن يكون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً، وهذا تضييق للمفهوم التركيبي، ومثله الإطلاق في قولنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه» فإنّه يقتضي حصر علة وجوب الإكرام في المجيء، فلا تشمل غيره، ومن

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٤.

الواضح أنه يُنتج عكس ما يُنتجه الإطلاق في باب المفاهيم الإفرادية.

وبناءً على هذا، أصبح من المناسب في نظر الأصوليين البحث عن إطلاق كل جملة بعينها - إن تم - في موضعها المناسب لها، فلهذا نجدهم يبحثون عن إطلاق صيغة (الأمر) في باب الأوامر، وعن إطلاق الجملة الشرطية في باب المفاهيم وهكذا، وهذا ما أدى في النهاية إلى خلو باب (المطلق والمقيّد) عن مبحث مختص بإطلاق الجُمْل التركيبيّة، وانحصار البحث فيه عن إطلاق المفاهيم الإفرادية.

والظاهر من المصنّف رحمته الله أنه لا يوافق على هذا الكلام، ويرى أن باب (المطلق والمقيّد) لم يُخل عن البحث عن الإطلاق في الجُمْل التركيبيّة، خلافاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله وغيره؛ فإنّ المسألة الخامسة الآتية (أعني مقدّمات الحكمة) لا تختص باسم الجنس وأخوته، كما يترأى من اقتصارهم على التمثيل بها هناك؛ بل هي تشمل الإطلاق في الجُمْل أيضاً، ومن ثمّ يصحّ التمسك بإطلاق الجملة الشرطية مثل «إذا سافرت فتصدّق على فقير» إذا فرض توفر مقدّمات الحكمة.

ولكن لم يتضح مرامه رحمته الله ممّا ذكره؛ فإنّ جريان مقدّمات الحكمة في مثل الجملة الشرطية لا يتنافى مع ما مرّ عن شيخه المحقق رحمته الله من «كون الإطلاق فيها معاكساً في النتيجة للإطلاق في المفردات، ولأجله بحث الأصوليون عن إطلاق كل جملة في موضعه المناسب»، فليتأمل.

هذا، وللعلامة الشيخ حسين الحلي رحمته الله هنا كلامٌ ذكره في مقام التعليق على ما أفاده شيخه المحقق النائيني رحمته الله (١).

(١) أصول الفقه ج ٥ ص ٣٩٥-٣٩٦.

المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا^(١) إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها^(٢)، لأن الإطلاق هو عدم التقييد في ما من شأنه أن يُقَيَّد، فيتبع الإطلاق التقييد في الإمكان^(٣)، أي أنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الإطلاق^(٤)، ولو امتنع^(٥) استحالة الإطلاق، بمعنى أنه لا يمكن فَرُض استكشاف الإطلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد^(٦)، بل يكون مثل هذا

(١) في أول الأمور التمهيدية لمبحث (التعبد والتوصلي).

(٢) وفاقاً للمحقق النائيني نُقْتُ بل لصاحب الكفاية نُقْتُ، ومَرَّ هناك أن محل الخلاف بينهم في تحديد نوع التقابل بينهما في مقام الثبوت.

(٣) والاستحالة معاً، لأن التقييد يمثل الملكة، والإطلاق عدم هذه الملكة، بناءً على تفسير الإطلاق بمعنى عدمي، كما مرَّ في محله.

(٤) كما في «أطعم فقيراً» مثلاً، حيث يمكن فيه التقييد بالهاشمية أو العدالة مثلاً، وتبعه يصير الإطلاق ممكناً.

(٥) التقييد، كتقييد متعلّق الأمر بقصد القربة مثلاً، كما سيأتي قريباً.

(٦) فيه؛ لاحتمال أن عدم ذكر القيد في الكلام مسبّب عن عدم تمكّن المتكلم من التقييد أصلاً، رغم إرادته للتقييد واقعاً، فيكون (عدم ذكر القيد) أعَمّ من (إرادة الإطلاق)، ولا دلالة للأعم على الأخصّ بأيّ نحو من أنحاء الدلالة.

الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً^(١)، وإن كان في الواقع أنّ المتكلم لا بدّ أن يريد أحدهما^(٢).

وقد تقدّم مثاله^(٣) في بحث (التوصلي والتعبدّي) ص ٦٣، إذ قلنا: إنّ امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال^(٤) يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد^(٥)، وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام^(٦) لا بإطلاق الكلام الواحد^(٧).

(١) كأن يكون مُجْمَلًا في مقام الإثبات، وعندئذ لا يتأتى للمكلف ترتيب آثار الإطلاق في مقام الامتثال.

(٢) إمّا الإطلاق أو التقييد بحسب مقام الثبوت؛ لامتناع ارتفاع الملكة وعدمها في المحل القابل للملكة، فهو نظير أن يقال: «زيدٌ ليس بأعمى ولا بصيرٍ»، مثلاً.

(٣) يقصد مثال امتناع الإطلاق بسبب امتناع التقييد.

(٤) لاستلزامه الدّور وغيره من المحاذير.

(٥) بالخصوص، فلا يُستكشف من عدم ذكر القيد في الكلام كون المتكلم مريداً للإطلاق، لأنّ عدم ذكر القيد عندئذ يكون من قبيل اللازم الأعم.

(٦) وهو نحو آخر من الإطلاق، يصار إليه غالباً في موارد تعذّر الإطلاق اللفظي، ويختلف عن الإطلاق اللفظي المتعارف من حيث المنشأ والمفهوم والنتيجة، ومَرَّ بيانه مفصّلاً في المبحث المشار إليه عند بيان مختار المصنّف رحمته الله.

(٧) وهو الإطلاق اللفظي المتعارف؛ لما ظهر من عدم إمكانه بسبب عدم إمكان تقييد المتعلّق أصلاً.

المسألة الثالثة: الإطلاق في الجُمْل

الإطلاق لا يختصّ بالمفردات - كما يظهر من كلمات الأصوليين^(١) - إذ مثّلوا للمطلق باسم الجنس وعَلَمَ الجنس والنكرة^(٢)، بل يكون في الجُمْل أيضاً، كإطلاق صيغة (افْعَلْ)^(٣) الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعيني والنّفس^(٤)، فإنّ الإطلاق فيها إنّما هو من نوع إطلاق الجملة^(٥)، ومثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط^(٦).

-
- (١) من خلال اقتصارهم في مقام التمثيل على المفردات، كما سيشير إليه المصنّف رحمته الله.
(٢) والمفروض أنّ الإطلاق في الثلاثة ونحوها من باب الإطلاق في (المفهوم الإفرادي) لا من باب الإطلاق في (المفهوم التركيبي).
(٣) وهو إطلاق يقتضي التضييق في مفهوم المطلق، على عكس الإطلاق في باب المفردات، ولهذا الاختلاف فائدة ستظهر قريباً.
(٤) وكلّ واحد من هذه الأقسام للوجوب احترازٌ عن القسم المقابل له، (أعني: الكفائي، والتخييري، والغيري)، ومنه يتضح كون هذا الإطلاق مغيراً للإطلاق المعهود في (المفاهيم الإفرادية) من ناحية الأثر المترتب على الإطلاق.
(٥) أي: الإطلاق المتحقّق في المفهوم التركيبي للكلام، ويظهر أثر الإطلاق في مفاد الجملة لا في مفاد أحد أجزائها.
(٦) المذكور في الكلام وعدم ثبوت العلّة لسائر الشروط، وهو إطلاق يقتضي

ولكن محلّ البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة^(١)، ولعلّ^(٢) عدم شمول البحث عندهم للجُمْل باعتبار أن ليس هناك ضابطٌ كلي لمطلقاتها^(٣)، وإن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها^(٤)، وقد بُحِث عن إطلاق بعض الجُمْل في مناسباتها^(٥)، كإطلاق صيغة (افعل) والجملة الشرطية^(٦) ونحوها.

التضييق في الكلام أيضاً، وهو يختلف عن الإطلاق في صيغة (افعل).

(١) وذلك ببركة وجود ضابطة كلية محدّدة للإطلاق في المفهوم الإفرادي يمكن تطبيقها على جميع المفردات.

(٢) بل هذا ما جَزَمَ به شيخه المحقق النائيني تَتَّخِذُ، كما مرّ.

(٣) بحيث يمكن التعرّف منه على أحوال الجمل من حيث الأحكام المترتبة على الإطلاق، ويُعتمد على هذه الضابطة في سائر الجمل، كما هو الحال في الإطلاق في باب المفردات (أي المفاهيم الإفرادية).

(٤) ولكنّ هذا لا يغيّر من واقع الإطلاق في الجمل التركيبية وأنّه مختلف عن نظيره في المفاهيم الإفرادية، من حيث اقتضاء التضييق أو التوسعة - كما ذكر المحقق النائيني تَتَّخِذُ، فليُتأمل.

(٥) يقصد في مواضعها المناسبة لها، نتيجةً لانتفاء الضابطة الكلية بالبيان المارّ.

(٦) حيث بحث الأصوليون عن إطلاق الأولى في (باب الأوامر)، وعن الثانية في (باب المفاهيم)، وهكذا في غيرهما، كما أفاد المحقق النائيني تَتَّخِذُ.

المسألة الرابعة: الإطلاق في أسماء الأجناس

قد ظهر مما تقدّم أنّ الإطلاق تارةً يكون في الأعلام الشخصية والاسم المحلّى بلام العهد، وأخرى يكون في الجُمْل التركيبيّة^(١)، وثالثة في اسم الجنس وعَلَم الجنس والنكرة والاسم المفرد المحلّى باللام من دون عهد، ولا خلافَ بينهم في أنّ الإطلاق الثابت في الأولين (وهو إطلاق أحوالي) إنّما يُستفاد من قرائن خارجية، وهي مقدّمات الحكمة في الأغلب، وكذا الحال بالنسبة إلى الجُمْل، بناءً على الرأي المعروف من عدم وجود وضع في المركّبات^(٢)، كما ذكر المحقق النائيني رحمته^(٣).

وإنّما وقع الخلاف بينهم في كيفية استفادة الإطلاق من اسم الجنس ونحوه من ناحية أنّ الإطلاق يكون جزءاً من المعنى الموضوع له الاسم أو أنّه يُستفاد من قرائن خارجة عنه كمقدّمات الحكمة، وهذا الخلاف يسري إلى الخلاف في المعنى الموضوع بإزائه اسم الجنس مثل عالم، فقير، رقة، إنسان، ونحوها، لكي يتبين أنّ الإطلاق داخلٌ في المعنى الموضوع له أو خارج عنه، وفي المقام قولان رئيسان:

القول الأول: أنّ اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة (أي المقيّدة بالشّيع والسّريان)، بحيث يكون السّريان جزءاً من المعنى الموضوع له، وهذا القول هو

(١) بأن يكون مورد الإطلاق هو المعنى التركيبي للجملة، كما صحّحه المصنّف رحمته في نهاية

المسألة السّابقة خلافاً للمحقق النائيني رحمته.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١٦٨.

(٣) أجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٩.

المنسوب إلى المشهور قبل السيد سلطان العلماء رحمته (١)، وقد وقع التشكيك في صحّة هذه النّسبة من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته (٢)، بل ادّعى بعض شرّاحها رحمته القطع بعدم صحتها (٣).

ويترتب على هذا القول أنّ استعمال اسم الجنس في المقيد (كـبعض الأصناف) يتوقّف على تجريده من لحاظ الشّيعاء فيكون مجازاً، لأنّه استعمال المقيد في المطلق، مع أنّنا لا نشعر بأية عناية أو مجازية في استعمال كلمة (فقير) في مثل: «أطعم الفقير» وإرادة (الفقير العادل) في الخارج مثلاً، وهذا الشّعور العامّ بانتفاء التجوّز يمثّل إشكالا قوياً على هذا القول، كما سيأتي منه رحمته في بداية الأمر الثالث.

القول الثاني: أنّ اسم الجنس موضوع لذات المعنى (أي الطبيعة بما هي)، ويُستفاد الإطلاق من نفس تجرد اللفظ عن القيد، بتوسّط مقدّمات الحكمة، وهذا ما بنى عليه السيد سلطان العلماء في حاشيته على المعالم (٤)، وتبعه كلّ من تأخّر عنه. ولا يرد على هذا القول ما يرد على سابقه؛ لوضوح عدم أخذ الإطلاق والشّيعاء في ذات المعنى الموضوع له، فيكون استعمال اسم الجنس في بعض أصناف الطبيعة حقيقياً، ولا مجازية فيه البتّة (٥).

(١) هو السيد حسين بن محمّد الأملي الأصفهاني رحمته، المتوفى سنة ١٠٦٤ هـ.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٥٠، كفاية الأصول ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٣) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٣٠٧.

(٤) معالم الدّين ص ١٥٥ طبعة المكتبة العلمية الإسلامية، مبحث (المطلق والمقيد)، عند قول صاحب المعالم رحمته: «فلأنّه جمّع بين الدليلين».

(٥) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٥٠، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٥٦.

المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟

لا شك في أن الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال^(١) - كما تقدّمت الإشارة إليه^(٢) - ليس بالوضع، بل إنّما يُستفاد من مقدّمات الحكمة^(٣). وكذلك إطلاق الجمل^(٤) وما شابهها - أيضاً - ليس بالوضع بل بمقدّمات الحكمة، وهذا لا خلاف فيه^(٥). وإنّما الذي وقع فيه البحث هو أن الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها^(٦) هو بالوضع^(٧) أو بمقدّمات الحكمة^(٨)؟

(١) لعدم معقولية الإطلاق فيها بالنسبة إلى الأفراد، وكذا في المحلّى بلام العهد.

(٢) في بداية المسألة الأولى من مسائل هذا الباب.

(٣) فلا قائل بأنّ الإطلاق الأحوالي جزء من المعنى الموضوع بإزائه الأعلام.

(٤) بناءً على ما صحّحه رحمته الله من شمول البحث للجمل التركيبي.

(٥) بناءً على ما هو المعروف عندهم من عدم وجود وضع في المركّبات، كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله.

(٦) كالنكرة وعلم الجنس والاسم المفرد المحلّى باللام من دون عهد.

(٧) كما يُنسب إلى المشهور، بمعنى وضع الاسم للماهية المقيّدة بالشّيع.

(٨) وهو ما بنى عليه السيد سلطان العلماء رحمته الله ومن أتوا بعده، ومعناه وضع الاسم لذات الطبيعة مجرّدة عن قيد الشّيع والسريان.

أي أن أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها (بها هي شائعة ومرسلة) على وجه يكون الإرسال (أي الإطلاق) مأخوذاً^(١) في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نُسب^(٢) إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء؟

أو أنها موضوعة لنفس المعاني (بها هي)، والإطلاق يُستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت مقدّمات الحكمة متوفّرة فيه؟

وهذا القول الثاني أول مَنْ صرّح به - في ما نعلم - سلطان العلماء^(٣) في حاشيته على معالم الأصول^(٤)، وتبعه جميع مَنْ تأخّر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً^(٥)، وعلى القول الثاني يكون حقيقة^(٦).

(١) في المعنى الموضوع له اسم الجنس شرطاً أو شرطاً، وهما التصويّران المذكوران لقول المشهور، كما سيأتي.

(٢) لعلّ تعبيره رحمته عليه بالمبني للمفعول لأجل التشكيك الحاصل في النسبة.

(٣) وهو السيد حسين بن محمّد الأملي الأصفهاني ت^{هـ} المتوفى سنة ١٠٦٤ هـ.

(٤) في مبحث (المطلق والمقيّد)، عند قول الماتن ت^{هـ}: «فلأنّه جَمْعُ بين الدليلين».

(٥) لأنّه لا يصحّ إلا بعد تجريد المعنى عن قيده (أي الشّيعاء)، فيكون من استعمال المقيّد في المطلق، وهو مجاز، مع أنّنا بالوجدان لا نشعر بأية عناية أو تجوّز عند استعمال (رقبة) في خصوص المؤمنة مثلاً.

(٦) لانتفاء الحاجة إلى التجريد المتقدم، فيكون استعمال اللفظ في الفرد الخارجي استعمالاً له في المعنى الموضوع له.

والحقّ ما ذهب إليه سلطان العلماء^(١)، بل قيل^(٢) إنّ نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوكٌ فيها.

ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان أمور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب^(٣)، وبها تُكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلافٍ في التعبير في الرأي والنظر.

وهذه الأمور (التي ينبغي بيانها) هي كما يلي:

(١) وإن كان هناك خلافٌ كبير بين العلماء في تصوير مراده **تَنَزُّ** من (ذات المعنى)، وسيأتي تفصيله قريباً.

(٢) والقاتل (أو المشكك) هو الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية **رحمته**.

(٣) هامش: وقد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار، ونعتقد أنّ الطالب المبتدئ (الذي ينتهي إلى هنا) يكون على استعدادٍ كافٍ لفهم هذه الأبحاث، واضطرارنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسة في فهم الطالب لكثير من الأبحاث التي قد ترد عليه في ما يأتي.

توضيح القول المختار

لا يخفى أنّ القول الذي ذكره السيد سلطان العلماء رحمته الله، وإن كان هو الحقّ في المسألة، إلا أنّه يحتاج إلى مزيد بيان، من أجل تحديد الماهية التي ادّعى رحمته الله وضع اسم الجنس بإزائها، وأنها هي الماهية اللا بشرط المُقسَمي أو اللا بشرط القسَمي أو غيرهما، وهذا ما دعا المصنّف رحمته الله إلى التمهيد له بذكر أمور ثلاثة:

الأمر الأول: اعتبارات الماهية

المراد من (الاعتبار) المذكور في العنوان هو كيفية لحاظ الذهن للماهية عند حصولها فيه، بالقياس إلى أمر خارج عنها، ولتوضيح ما أفاده المصنّف رحمته الله في هذا الأمر ينبغي ذكر ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: إذا لوحظت الماهية بالقياس إلى أمر خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا تخرج عن أحد أنحاء ثلاثة اشتهر التعبير عنها في كلماتهم بـ(اعتبارات الماهية):

الأول: اعتبار الماهية (بشرط شيء)، وقد تُسمّى (مخلوطة)، وهو أن تُلحَظ الماهية مقرونةً بذلك الأمر الزائد، ومشروطةً بوجوده، مثل لحاظ ماهية الصّلاة بالقياس إلى البلوغ مثلاً، فالملاحظ لدى الأمر هنا هو (الصّلاة بشرط البلوغ).

الثاني: اعتبار الماهية (بشرط لا)، وقد تُسمّى (مجردة)، وهو أن تُلحَظ الماهية مجردةً عن ذاك الأمر الخارجي، ومشروطةً بعدم وجوده، مثل لحاظ ماهية الصّلاة

بالقياس إلى القهقهة مثلاً وسائر المنافيات، فالملحوظ هو (الصّلاة بشرط لا قهقهة).
 الثالث: اعتبارها (لا بشرط القسّمي)، وقد تُسمّى (مطلقة)، وهو أن تُلحَظ
 الماهية غيرَ مشروطة بوجود ذاك الأمر الزائد ولا بعده، مثل لحاظ ماهية الصّلاة
 بالقياس إلى الذكورة مثلاً، فإنّها غير مقيّدة بالذكورة ولا بعدمها، فالملحوظ هو
 (الصّلاة لا بشرط الذكورة)، وتقيد هذا النحو بـ(القسّمي) لأجل تمييزه عن (اللا
 بشرط المَقسّمي)، وسيأتي بيانه قريباً^(١).

النقطة الثانية: الماهية تارةً تُلحَظ في الذهن ويُقصر اللحاظ على مقام ذاتها
 وذاتيتها، ولا يُنظر إلى ما عدا ذلك، وتارةً أخرى تُلحَظ بالقياس إلى أمر زائد خارج
 عن ذاتها وذاتياتها، ومن هنا ينشأ للماهية اعتباران جديدان يضافان إلى الاعتبارات
 الثلاثة المتقدّمة:

أولهما: الماهية المبهمة المهملة، وهي الماهية التي لم يُلحَظ معها إلا ذاتها
 وذاتياتها، بمعنى قَصْر النَّظَر عليهما، فلا يُحْمَل عليها إلا الذات والذاتيات، كما إذا
 لوحظت ذات الانسان بهذا اللحاظ، فلا يُحْمَل عليها عندئذٍ إلا الذات فيقال:
 «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ»، أو الذات فيقال: «الإنسان حيوانٌ»، أو «الإنسان ناطقٌ»،
 وقد سمّاها المصنّف رحمته الله بـ(الماهية المهملة)، وإنْ عَبَّرَ عنها بـ(الماهية من حيث هي

(١) يلاحظ: مطراح الأنظار ج ٢ ص ٢٤٩ - ٢٥١، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦٦ - ٥٦٨، أجود
 التقريرات ج ٢ ص ٤٢٠ - ٤٢١، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٠ ت ٣٢١، دراسات
 في علم الأصول ج ٢ ص ٣٢٧ - ٣٢٨، شرح المنظومة قسم الحكمة ج ٢ ص ٣٣٩ - ٣٤٥،
 شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ج ٢ ص ٣١ - ٣٢، نهاية الحكمة ج ١ مره ٥ ف ٢ ص ٢٧٣ -

هي) أكثر من مرة.

ثانيهما: الماهية اللا بشرط المُقسَمي، وهي الماهية التي لوحظت بالقياس إلى أمر خارج عنها، ولم يُقصر النَّظَر فيها على الذات والذاتيات فقط، وهي مَقَسَمُ الاعتبارات الثلاثة المذكورة في النقطة الأولى (أي: بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط)، ولهذا يكون التعبير عنها بـ(اللا بشرط) بالقياس إلى تلك الاعتبارات الثلاثة، وليس المراد أنها (لا بشرط) مطلقاً - كما نبّه عليه المحقق الأصفهاني ^(١)، وإلا لصدقت على سابقتها أيضاً (أي الماهية المهملة) ولم تكن قسماً لها.

وبهذا تكون أعمية (الماهية اللا بشرط المُقسَمي) من (الماهية اللا بشرط المُقسَمي) من جهة أنّ لحاظ (اللا بشرط) داخل في الثانية دون الأولى.

ومن هذا الكلام ينقدح أنّ (الماهية المهملة) و(اللا بشرط المُقسَمي) قسمان من ماهية أعم، وهي الماهية المجردة من كلّ لحاظ، حتى من (قَصْرِ اللّحَاط على الذات والذاتيات)، وهذه الماهية هي التي تستحق اسم (الماهية المهملة) - كما صنع السيد الخوئي ^(٢)؛ لتحقق الإهمال فيها من جميع الجهات، وبه صارت مَقَسَماً لهاتين الماهيتين.

وإنّما صحّت تسمية الماهية بالاعتبار الأول المتقدّم (مهملة) بالقياس إلى الماهية (اللا بشرط المُقسَمي) لكون الأولى مهملة من جهة لحاظ الأمر الخارج فقط وإلا فهي غير مهملة من جهة (قَصْرِ اللّحَاط على الذات والذاتيات)، فليُلتَفَت.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٠ - ٤٩١ ت ٣١٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥١٣ - ٥١٤.

وباتضح المراد من (الماهية المهملة) - في كلامه رحمته - و(الماهية اللابشرط المَقْسَمي)، فقد وقع الخلاف بين العلماء في أنها معنى واحد أو معنيان متغايران، وفي المقام قولان:

القول الأول: اتحاد (الماهية المهملة) و(الماهية اللا بشرط المَقْسَمي)، وهذا هو المعروف بينهم، وهو الذي يظهر من كثير الأصوليين منهم صاحب الكفاية رحمته وفاقاً للحكيم السبزواري رحمته ^(١)، واختاره المحقق النائيني رحمته ^(٢).

القول الثاني: أنها معنيان متغايران، وهذا ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمته ^(٣)، وتبعه تلميذاه السيد الخوئي رحمته ^(٤)، والمصنف رحمته، الذي تمسك له بوجهين، كما يستحصل من مجموع كلامه:

الوجه الأول: أن الاعتبارات الثلاثة المتقدمة ناشئة من خلال مقايسة الماهية بالنظر إلى أمر خارج عن ذاتها وذاتياتها، وهذا يتنافى مع (الماهية المهملة) التي يُقصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها، فتكون (الماهية المهملة) مبينةً للاعتبارات الثلاثة بالمرّة، فلا تصلح مَقْسَماً لها، وإلا لزم كون الشيء مَقْسَماً لأقسام قسيمه، لأن هذه الاعتبارات الثلاثة أقسامٌ للماهية اللا بشرط المَقْسَمي بالاتفاق، وهذه الماهية قسيم للماهية المهملة، فيلزم حينئذٍ عدم كون (الماهية اللابشرط المَقْسَمي) قسيماً

(١) كفاية الأصول ص ٢٤٣ - ٢٤٤، شرح المنظومة قسم المنطق ج ١ ص ١٤٦.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٦٩، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٢١.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩١ ت ٣١١.

(٤) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٤٢٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥١٥ - ٥١٦.

للماهية المهملة، وهذا خلف.

الوجه الثاني: لو كانت (الماهية المهملة) مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة لامتنع وجودها من دون تلك الاعتبارات، مع أن (الماهية المهملة) توجد بالذهن بنحو مستقل عن تلك الاعتبارات الثلاثة، وقد ذكره المصنّف رحمته الله بصيغة الاستعلاء.

بيان ذلك: أن التقسيم عبارة عن ضَمِّ قيود متخالفة إلى أمر مشترك لتحصيل أقسام متباينة، فيكون كلّ قسم عبارة عن المَقْسَم وزيادة، وهذه الزيادة هي القيد المضاف إلى المَقْسَم، فلا بدّ من وجود المَقْسَم في ضمن أقسامه، ولا يمكن أن يوجد مستقلاً عنها، مع أن (الماهية المهملة) توجد في الذهن بمعزل عن تلك الاعتبارات الثلاثة.

وإذا ثبت أن (الماهية المهملة) ليست مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة يلزم أن تكون مغايرة لـ (الماهية اللا بشرط المَقْسَمي)، لأن الأخيرة هي مَقْسَم الاعتبارات الثلاثة، كما ذكرنا.

ومن هنا يتضح أنه رحمته الله قد أثبت مغايرة (الماهية المهملة) لـ (الماهية اللا بشرط المَقْسَمي) من خلال نفي كون الأولى مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة.

النقطة الثالثة: اتضح ممّا تقدّم أن (الماهية اللا بشرط) لها ثلاثة إطلاقات:

أولها: المهملة، وهي الماهية التي تلحظ لا بشرط بالقياس إلى ما عدا ذاتها وذاتياتها، واستعمال (اللا بشرط) في هذا المعنى قليل.

ثانيها: اللا بشرط المَقْسَمي، وهي الماهية التي تؤخذ لا بشرط بالقياس إلى الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، وليس بالقياس إلى جميع الحثيات - كما ذكر المحقق

الأصفهاني ^(١)، - مع لحاظ كونها مَقْسَمًا لتلك الاعتبارات، ولها لا يصحَّ عَدَّها من جملة اعتبارات الماهية، لأنَّ الماهية (اللا بشرط المَقْسَمي) ليس لها تحقُّقٌ إلا في ضمن واحد من تلك الأقسام (أو الاعتبارات) الثلاثة، وإطلاقُ (اللا بشرط) على هذا المعنى كثير.

اللَّهُمَّ إلا أنْ يراد جَعْلُها من اعتبارات الماهية لكنْ من دون ترتيب أثر على ذلك من قبيل ثبوت حكم للماهية بلحاظ الماهية اللا بشرط المَقْسَمي أو وضع اسم للماهية بلحاظها.

ثالثها: اللا بشرط القَسَمي، وهي الماهية التي تلحظ بالقياس إلى ذاك الأمر الخارج غير مشروطة بوجوده ولا بعدم وجوده، فهي ملحوظة بنحو خاص، وهو مقايستها إلى الأمر الخارج عنها من دون اعتبار وجوده ولا اعتبار عدم وجوده، ومَرَّ أنَّها قسم من الماهية اللا بشرط المَقْسَمي، وقد تُسمَّى (مطلقة).

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٠ - ٤٩١ ت ٣١١.

١ - اعتبارات الماهية

المشهور أنَّ للماهية^(١) ثلاثة اعتبارات^(٢)، إذا قيسَت إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، كما إذا قيسَت (الرقبة) إلى (الإيمان)^(٣) عند الحكم عليها بحكمٍ ما كوجوب العِتق، وهي:

١ - أن تُعتبر الماهية مشروطةً بذلك الأمر الخارج، وتُسمَّى حينئذٍ (الماهية بشرط شيء)^(٤)، كما إذا كان يجب عِتقُ الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة^(٥).

(١) أي: (اللا بشرط المُقسَمي) التي تلاحظ بالإضافة إلى خصوصية خارجة عن ذاتها وذاتياتها، فتنشأ حينئذٍ هذه الاعتبارات الثلاثة للماهية.

(٢) المراد من (اعتبار الماهية) هو كيفية لحاظ الذهن لها، ومن الواضح أنَّ اختلاف نحو لحاظ الماهية يؤدي إلى اختلافٍ ما في نفس الملحوظ.

(٣) مع وضوح أنَّ قيد (الإيمان) خارج عن ذات ماهية (الرقبة) وذاتياتها، وهكذا ماهية (الصَّلاة) بالنسبة إلى قيد (البلوغ).

(٤) وتُسمَّى أيضاً (مخلوطة)، لأن لحاظها مقيدةٌ بوجود ذلك الأمر الخارج بمثابة خلطها معه.

(٥) فيكون الملحوظ للآمر في مقام الموضوعية للحكم بوجوب العتق هو (الرَّقبة المشروطة بالإيمان) في مثال المُتن، أو (الصَّلاة المشروطة بالبلوغ) في مثال الشَّرْح، إذا لوحظت ماهية (الصَّلاة) بالقياس إلى (البلوغ).

- ٢ - أن تُعتبر مشروطةً بعدمه، وتُسمى ^(١) (الماهية بشرط لا) ^(٢)، كما إذا كان القَصْر واجباً في الصَّلَاة على المسافر (غير العاصي في سفره)، أي بشرط عدم كونه عاصياً لله في سفره، فأُخذ (عدم العصيان) قيداً في موضوع الحكم ^(٣).
- ٣ - ألا تُعتبر ^(٤) مشروطةً بوجوده ولا بعدمه ^(٥)، وتُسمى (الماهية لا بشرط) ^(٦)، كوجوب الصَّلَاة على الانسان باعتبار كونه حُرّاً مثلاً؛ فإنَّ الحرية ^(٧)

(١) كما تُسمى (مجرّدة) أيضاً، لأن لحاظها مقيدة بعدم وجود ذلك الأمر الخارج بمثابة تجريدها عنه.

(٢) هامش: وقد يقال (الماهية بشرط لا شيء) ويقصدون بذلك الماهية المجردة على وجه يكون كل ما يقارنها يُعتبر زائداً عليه.

(٣) فيكون الملحوظ عند الأمر في مقام الموضوعية للحكم بوجوب القَصْر هو (المسافر المشروط بعدم العصيان في السفر) في مثال المتن؛ لفرض قياس الماهية إلى العصيان، أو (الصَّلَاة المشروطة بعدم القهقهة) في مثال الشرح، إذا قيسَت ماهية الصَّلَاة إلى القهقهة.

(٤) المناسب أن يقال: «أن تُعتبر غير مشروطة...»، لأنَّ هذا أيضاً اعتباراً للماهية كسابقه، والأمر سهل.

(٥) أي بوجود ذاك الأمر الخارج ولا بعدمه.

(٦) القسمي، كما سيصرّح به المصنّف رحمته الله بعد قليل، كما تُسمى (مطلقة) لأنَّ لحاظها غير مقيدة بوجود الأمر الخارج ولا بعدمه هو عبارةٌ أخرى عن كونها مطلقة من جهتهما.

(٧) التي هي الأمر الخارج عن ذات الماهية الذي قد قيسَت الماهية إليه.

غيرُ معتبرة - لا بوجودها ولا بعدمها - في وجوب الصّلاة، لأنّ الانسان^(١) (بالنّظر إلى الحرية في وجوب الصّلاة عليه) غيرُ مشروط بالحرية ولا بعدمها، فهو (لا بشرط) بالقياس إليها^(٢).

ويُسمّى هذا الاعتبار الثالث (اللا بشرط القسّمي) في قبال (اللا بشرط المُقسّمي) الآتي ذكره^(٣)، وإنّا سُمّي (قسّميّاً) لأنّه قسم^(٤) في مقابل القسّمين الأولين - أي الشرط شيء والبشرط لا - وهذا ظاهرٌ لا بحث فيه. ثم^(٥) إنّ لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ - قولهم: (الماهية المهمّلة)^(٦).

(١) الذي هو موضوعُ لحكم الشارع المقدّس بوجوب الصّلاة.

(٢) فيكون الملحوظ في الموضوع عندئذٍ هو الانسان غير المشروط بالحرية ولا بعدم الحرية.

(٣) والفرق بينهما أنّ الماهية اللا بشرط المُقسّمي لوحظت (لا بشرط) بالقياس إلى السّريان في جميع الأفراد، فهي (لا بشرط) بالنّسبة إلى الاعتبارات الثلاثة، بخلاف (الماهية اللا بشرط القسّمي) التي لوحظت سارية في جميع الأفراد، فيكون لحاظ (اللا بشرطية) مأخوذاً في الثانية دون الأولى.

(٤) أي: لكون هذا الاعتبار (أي الثالث) قسماً من الماهية اللا بشرط المُقسّمي التي تعمّ الأقسام الثلاثة كلّها.

(٥) شروعٌ في التفريق بين (الماهية المبهمّة المهمّلة) و(الماهية اللا بشرط المُقسّمي)، كما مرّ في النقطة الثانية.

(٦) وهي التي قُصِرَ اللّحاظ فيها على ذاتها وذاتياتها.

٢- قولهم: (الماهية لا بشرط مَقْسَمِي)^(١).

أفهذان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في

المعنى^(٢)؟

والذي يُلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام، فقد يظهر من بعضهم^(٣) أنها اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر (كفاية الأصول) تبعاً لبعض الفلاسفة الأجلاء^(٤)، ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان^(٥)، وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: أنه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران:

الأول: أن المقصود من (الماهية المهملة) الماهية (من حيث هي)^(٦)، أي نفس

(١) وهي التي لم يُقَصِّر النَّظَر فيها كذلك، بل قد لوحظت بالقياس إلى أمر خارج عنها، وهي المُقَسَّم للاعتبارات الثلاثة المتقدمة.

(٢) سيُجيب المصنّف رحمته الله عن هذا الاستفسار بعد قليل، من خلال اختياره للشق الثاني، أعني كونهما اصطلاحين مختلفين.

(٣) بل هو المعروف عند الأصوليين، كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله.

(٤) وهو الحكيم السبزواري رحمته الله في المنظومة.

(٥) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٦) هذا هو التعبير الأنسب كي تقع (الماهية المهملة) قسماً لـ (الماهية اللا بشرط

المَقْسَمِي)، وتقعاً معاً قسمين من الماهية المهملة (بالمعنى الأعم)، التي هي فوق

الاعتبارات الطارئة عليها.

الماهية (بما هي) مع قطع النَّظَر عن جميع ما عداها^(١)، فيقتصر النَّظَر على ذاتها وذاتياتها^(٢).

الثاني: أنَّ المقصودَ من الماهية (لا بشرط مَقْسَمي) الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة المتقدمة^(٣)، وهي - أي الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قِسْمي، ومن هنا سُمِّي (مَقْسَمًا)^(٤). وإذا ظهر ذلك، فلا يصحَّ أن يُدعى أنَّ الماهية (بما هي هي)^(٥) تكون بنفسها مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة^(٦)، وذلك لأنَّ الماهية^(٧) لا تخلو من حالتين، وهما: أن

(١) فهي مهملة بالقياس إلى ما هو خارج عنها لا بالقياس إلى ذاتها وذاتياتها.

(٢) ولهذا لا يُحمل عليها سوى الذات والذاتيات.

(٣) والتي قد لوحظت بالقياس إلى أمرٍ خارج عنها، وهو كونها مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة (البشرط شيء، والبشرط لا، واللا بشرط القِسْمي).

(٤) في مقابل الاعتبار الثالث الآتي، أي الماهية (اللا بشرط القِسْمي)، فتكونان (أي الماهية المَقْسَم وقِسْمها) مشتركتين في أصل عنصر (اللابشرطية).

(٥) يعني التي قُصِر النَّظَر فيها على ذاتها وذاتياتها.

(٦) من خلال دعوى اتحادها مع الماهية (اللا بشرط المَقْسَمي)، التي هي المَقْسَم للاعتبارات الثلاثة.

(٧) هذا هو الوجه الأول لإثبات عدم كون الماهية (بما هي) مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة، وهو أنَّ الاعتبارات الثلاثة ناشئة من لحاظ الماهية بالقياس إلى أمر خارجٍ عنها، والماهية (من حيث هي) ليست بهذا اللحاظ أبدًا.

يُنظر إليها (بما هي هي) غيرَ مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها^(١)، وأن يُنظر إليها مقيسةً إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لها^(٢).

وفي الحالة الأولى تُسمّى (الماهية المهملة)^(٣) كما هو مسلّم، وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة^(٤)، وعلى هذا فالملاحظة^(٥) الأولى مبينةٌ لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصحّ أن تكون مَقَسَمًا لها^(٦)، ولا يصحّ أن يكون الشيء مَقَسَمًا لاعتبارات نقيضه^(٧)، لأن الماهية (من حيث هي) - كما اتضح معناها - ملاحظتها غيرَ مقيسة إلى الغير، والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها^(٨) مقيسة إلى الغير.

(١) وذاتياتها، وإنّما يُقَصَّر النَّظَرُ فيها على الذات والذاتيات، وبهذا تمتاز عن الماهية اللا بشرط المَقَسَمي.

(٢) لأنّ هذه القسمة عقلية دائرة بين النفي والإثبات.

(٣) أي: الماهية (من حيث هي)، وإهمالها بالقياس إلى الخارج عن ذاتها وذاتياتها.

(٤) وهي: البشرط شيء، والبشرط لا، واللا بشرط القسَمي، لأنّها هي الماهية التي تكون مَقَسَمًا لتلك الاعتبارات، وتُسمّى (اللا بشرط المَقَسَمي).

(٥) أي: الماهية الملحوظة، وهي الماهية (من حيث هي) أو (الماهية المهملة)، بتعبير المصنّف رحمه الله.

(٦) أي: فكيف يصحّ أن تكون الماهية المهملة مَقَسَمًا لاعتبارات الثلاثة؟

(٧) أي: لأقسام قسيمه ومقابله، لأنّه خُلِفَ واضح.

(٨) أي: ملاحظة الماهية، وعندئذٍ يحصل التناقض.

على أن اعتبار الماهية^(١) غير مقيسة اعتباراً ذهنياً، له وجودٌ مستقل في الذهن، فكيف يكون^(٢) مَقْسَماً لوجودات ذهنية أخرى مستقلة^(٣)، والمَقْسَم يجب أن يكون موجوداً بوجود أحد أقسامه^(٤)، ولا يُعقل أن يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، وإلا كان^(٥) قسماً لها لا مَقْسَماً^(٦).

وعليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لا بشرط)^(٧)، ولكن ليس هو المصطلح عليه^(٨) باللابشرط المَقْسَمي فإن لهم في (لا بشرط) - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

(١) وهي الماهية المهملة، وهذا هو الوجه الثاني، ومحصله أن الماهية المهملة موجودة في الذهن بنحو مستقل عن الاعتبار الثلاثة، فلا يمكن أن تكون مَقْسَماً للثلاثة، لأن المَقْسَم لا وجود له وراء وجود أقسامه.

(٢) ذلك الاعتبار، فالتذكير بلحاظ الاعتبار، وإلا فالمراد هو الماهية المهملة.

(٣) وهي الاعتبار الثلاثة المعروفة للماهية.

(٤) ولا يمكن أن يكون له وجودٌ بمعزل عن وجود أقسامه، كما مرَّ.

(٥) أي: وإلا فما فِرْض مَقْسَماً سيكون قسماً لها، والمفروض أنها أقسامٌ له.

(٦) وبهذا يكون المصنّف رحمته الله قد أثبت مغايرة الماهية (من حيث هي) للماهية (اللابشرط المَقْسَمي) بإبطال كون الأولى مَقْسَماً للاعتبارات الثلاثة.

(٧) بنحو ما من أنحاء اللا بشرط، وهو الاصطلاح الأول الآتي.

(٨) هذه هي النقطة الثالثة، وفيها يستعرض رحمته الله الإطلاقات أو الاصطلاحات الثلاثة للابشرط.

١ - لا بشرط أي شيء خارج عن الماهية وذاتياتها، وهي الماهية (بما هي هي) التي يقتصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهملة^(١).

٢ - لا بشرط مقسمي، وهو الماهية التي تكون مقسماً^(٢) للاعتبارات الثلاثة - أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها - والمقصود بـ (لا بشرط) هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة (أي: لا بشرط اعتبار البشرط شيء، واعتبار البشرط لا، واعتبار اللابشرط)، لا أن المراد بـ (لا بشرط) هنا لا بشرط مطلقاً من كل قيد وحيثية^(٣).

وليس هذا^(٤) اعتباراً ذهنياً في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له^(٥) وجود في

(١) التي وقع الكلام في اتحادها مع الماهية (اللا بشرط المقسمي) ومغايرتها لها، وهذا الاصطلاح أقل الثلاثة استعمالاً.

(٢) فعنوان (المقسمة) ملحوظ فيها، ومقتضاه أن يلاحظ فيها كونها (لا بشرط) بالقياس إلى الاعتبارات الثلاثة.

(٣) وبهذا قد صرح شيخه المحقق الأصفهاني تثنى في تعليقة الكفاية، وإلا دخلت في الماهية المهملة (في الجملة).

(٤) أي: اعتبارها لا بشرط من جملة الاعتبارات الثلاثة، وهذا دفع دخل، وهو أن حال الماهية (اللا بشرط المقسمي) حينئذ حال (المهملة)، فلا تصلح الأولى لأن تكون مقسماً للثلاثة؛ لمغايرتها لها، ودفعه أن اعتبار (اللا بشرط المقسمي) موجود في الذهن في ضمن الثلاثة، فكل منها عبارة عن اللا بشرطية المذكورة وزيادة.

(٥) أي: ليس لاعتبار (اللا بشرطية) المذكور، لأنه مقسم لتلك الاعتبارات.

الذهن إلا بوجود واحدٍ من هذه الاعتبارات^(١)، ولا تعيّن له مستقلٌّ غير تعيّناتها^(٢)، وإلا لما كان مَقْسَمًا.

٣- لا بشرطٍ قِسْمي^(٣)، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية^(٤) المقيسة إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها^(٥).

فاتضح أنّ (الماهية المهملة)^(٦) شيء، و(اللا بشرط المَقْسَمي) شيء آخر^(٧)، كما اتضح أيضاً أنّ الثاني لا معنى لأنّ يُجعل من اعتبارات الماهية^(٨) على وجه يثبت

(١) فكلُّ واحدٍ من الاعتبارات الثلاثة هو عبارة عن اللا بشرطية المذكورة وزيادة، واعتبار اللا بشرط المَقْسَمي يكون موجوداً في الذهن في ضمن واحدٍ من الثلاثة، ولا يمكن أن يوجد بمعزل عن وجود الثلاثة.

(٢) كي تتفني صلاحيته للكون مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة.

(٣) وهو الماهية المطلقة الملحوظة لا بشرط بالقياس إلى الأمر الخارج وجوداً وعدمًا، وتكون مقيدة بهذا اللحاظ، ولهذا تُلاحظ ساريةً في جميع أفرادها.

(٤) يعني اللا بشرط المَقْسَمي، التي هي الاصطلاح الثاني المتقدم.

(٥) وهذا الأمر الخارج عنها هو (كونها مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة).

(٦) أي: الماهية (من حيث هي).

(٧) خلافاً لما هو المعروف بين الأصوليين - منهم صاحب الكفاية تَتَذَرُّ، ووفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَتَذَرُّ، كما مرّ.

(٨) لأنّ هذا الثاني لا تحقّق له إلا في ضمن أحد أقسامه الثلاثة، وهذا نظير أن يراد الحكم على (الكلمة) بحكمٍ بمعزل عن أقسامها الثلاثة (الاسم والفعل والحرف).

حكمٌ للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه^(١).

(١) احترازٌ عما لو أُريدَ جعلُهُ اعتباراً في مقابل الثلاثة لكن من دون إرادة الحكم عليه بشيء، ولا وضع اسمٍ له بحسبه، فلا محذور فيه عندئذٍ.

الأمر الثاني: اعتبار الماهية عند الحكم عليها

إذا وقعت الماهية محكوماً عليها، فعندئذٍ يجري الحديث في إمكانية تحقّق الماهية المهملة أو اللابشرط المُقسّمي، وعدم تحقّقهما بالنظر إلى طبيعة المحكوم به، كما يقع البحث في إمكانية أخذ الماهية (المحكوم عليها) بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، ومن هنا يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: إذا كان المحكوم عليه في القضية هو الماهية، وعندئذٍ:

تارةً يُفرض أنّ المحكوم به على الماهية ذاتيّ من ذاتياتها، ويندرج تحت هذا الفرض موردان:

أولهما: أن يكون المحكوم به هو الحدّ التامّ للماهية، بأنّ يُحمل مجموع الجنس والفصل القريبين على الماهية، ويقال: «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ» مثلاً فتكون المغايرة بين الطرفين بالإجمال والتفصيل، وهذا المقدار يكفي في صدق الحمل الذاتي الأولي، كما لا يخفى.

ثانيهما: أن يكون المحكوم به هو الجنس وحده فيقال: «الإنسان حيوانٌ»، أو الفصل وحده فيقال: «الإنسان ناطقٌ»، وعندئذٍ يكون الحمل شائعاً صناعياً في ما إذا كان المحمول هو الوصف، والموضوع هو الذات، ولا مجال في هذه الفرض - بكلا موردیه - لصدق (الماهية اللا بشرط المُقسّمي)، لأنّ المفروض قصرُ اللحاظ فيها على ذات الماهية وذاتياتها.

وتارةً أخرى يُفرض أن المحكوم به أمرٌ عَرَضِي خارجٌ عن ذات الماهية، فلا يبقى مجالٌ لِصِدْقِ (الماهية المهملة)، وينحصر الكلام في (الماهية اللابشرية المقسّمي) باعتباراتها الثلاثة، لأنّ المفروض هنا الحكم على الماهية بأمر خارج عنها ولحاظها مقيسةً إليه، فلا ينسجم مع قَصْرِ اللحاظ على ذات الماهية وذاتياتها - كما أفاد المحقق الأصفهاني ^(١) - بل هو يناسب (الماهية اللابشرية المقسّمي) بأحد اعتباراتها الثلاثة، ويندرج تحت هذا الفرض موردان أيضاً:

المورد الأول: أن يكون ذلك الأمر الخارجُ نفسَ المحمول، بمعنى أن الماهية قد قيسَت إلى نفس الشيء الذي يُحمل عليها، كان يقال: «العالم - المقيسُ إلى العدالة - عادلٌ»، ونحوهما، ولا رَيْبَ عندئذٍ في بطلان أخذ الماهية بالاعتبار الأول (بشرية شيء) وبالاختبار الثاني (بشرية لا)، ويتعيّن أخذها بالاعتبار الثالث (لابشرية المقسّمي)، فهاهنا ثلاث دعاوى:

الدّعى الأولى: بطلان أخذها بالاعتبار الأول (بشرية شيء)، وذلك للزوم

محاذير ثلاثة:

(١) انحصار القضايا كلّها في الضرورية، وهذا ما يُعبّر عنه في المنطق بـ (الضرورة بشرية المحمول)، وهي عبارة عن ضرورة ثبوت وصف المحمول لذات الموضوع حال ثبوت المحمول له، ولهذا ذكروا في المعقول أن الإنسان يكون واجب الوجود (أي بالعَرَض) في ظرف وجوده، وسيأتي ذكر هذا المحذور مرّة ثانية في بداية الأمر الثالث.

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٣ ت ٣٢٢ .

(٢) حَمَلَ الشيء على نفسه، لأنّ العادل هو نفس العالم المقيس إلى العدالة، ولا رَيْبَ في أنّ حمل الشيء على نفسه باطلٌ بالبداهة، لأنّ الحَمْلَ يستدعي الاثنينية، ولا اثنينية بين الشيء ونفسه^(١).

(٣) تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ الشيء (الخارج عن الماهية) لما كان مقيساً إليه وشرطاً فهو حينئذٍ في نفس مرتبة الماهية (الموضوع)، فيكون متقدّماً على المحمول، والمفروض هاهنا كونه هو المحمول أيضاً، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو باطلٌ بالبداهة.

الدّعى الثانية: بطلان أخذها بالاعتبار الثاني (بشرط لا)، وذلك لاستلزامه التناقض، كما لو قيل: «العالم - المقيس إلى عدم العدالة - عادلٌ»، مع وضوح أنّ العالم يستحيل اتصافه بالعدالة إذا أُخِذَ بشرط عدم العدالة.

الدّعى الثالثة: تعيّن أخذ الماهية بالاعتبار الثالث (لا بشرط القسَمي)، لأنّ الاعتبار التي تندرج تحت الماهية (اللا بشرط المُقسَمي) منحصرةٌ في الثلاثة، فإذا بطل أخذها بلحاظ الأولين تعيّن أخذها بلحاظ الاعتبار الثالث.

المورد الثاني: أن لا يكون الأمر الخارجُ (المقيسة إليه الماهية) نفسَ المحمول، وعندئذٍ يمكن أخذُ الماهية بأيّ من الاعتبارات الثلاثة، لانتفاء المحاذير المتقدّمة، فيجوز أخذُ الماهية بشرط تحقّق ذلك الأمر الخارج مثل «العالم - بشرط الإيْمان - يجوز تقليده»، وبشرط عدم تحقّقه مثل «العالم - بشرط عدم الفسق - يجوز تقليده»، ولا بشرط تحقّقه وعدم تحقّقه مثل «العالم - لا بشرط العربية - يجوز تقليده».

(١) لكنّ هذا المحذور بهذا المقدار لا يخلو عن نظر، فليُتدبّر.

ولم يقتصر المصنّف رحمته الله على هذا بل جَوَّزَ أن تكون الماهية مهملة أيضاً، أي غير مقيسة إلى شيء من تلك الاعتبارات.

ولكنّ هذا ينافي ما صرّح به رحمته الله في الفرض الثاني من لزوم كون الماهية معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة، وهذا يعني لزوم أخذ الماهية مقيسةً إلى الأمر الخارج، فكيف تكون ماهية مهملة، مع أنّها تكون مقصورة على ذاتها وذاتياتها، فليُتدبّر.

الجهة الثانية: قد يُشكّل على ما تقدّم بأنّ الماهيات الملحوظة بالاعتبارات الثلاثة المتقدمة أمور ذهنية، وحينئذٍ يلزم محذوران:

المحذور الأول: انتفاء القضايا الحقيقية والخارجية، وانحصار القضايا في الذهنية، مع أنّ الأوليين هما العمدة في العلوم.

والوجه فيه واضح؛ فإنّ اللحاظ لما كان أمراً ذهنياً، فالأمر المقيد باللحاظ لا محالة يكون أمراً ذهنياً؛ ضرورة أنّ المقيد بالأمر الذهني ذهني، حتى لو كان المقيد (في نفسه) أمراً خارجياً، فيمتنع وجود هذا الموضوع في الخارج لامتناع وجود أحد جزئيه (وهو القيد) في الخارج.

وقد استثنى المصنّف رحمته الله الذاتيات من لزوم هذا المحذور، لأنّ الماهية تؤخذ بالقياس إليها بنحو الماهية (من حيث هي) لا (الماهية لا بشرط المَقْسَمي)، كما هو واضح.

المحذور الثاني: استحالة امتثال الأوامر الشرعية، لأنّ المطلوب فيها هو إيجاد متعلقاتها في الخارج، فإذا كانت المتعلقات مقيدةً بأمر ذهني استحال إيجادها في الخارج؛ لعدم قدرة المكلف على إيجاد القيد (أي اللحاظ) في الخارج، وبتبعه لا

يكون قادراً على إيجاد المتعلّق (المقيّد باللحاظ) في الخارج.

وجوابه: أنّ هنالك احتمالين في علاقة الاعتبار (أي اللحاظ الذهني) بالماهية

الملحوظة:

الاحتمال الأول: أنّ يكون اللحاظ المذكور إمّا نفس الماهية المجمولة موضوعاً

للحكم، وإمّا قيّداً في الماهية، ومن ثمّ يصير جزءاً من الموضوع، بحيث يكون موضوع القضية هو المجموع المركّب من (الماهية الملحوظة واللحاظ).

الاحتمال الثاني: أنّ يكون اللحاظ أمراً خارجاً عن الموضوع، فلا يكون إلا

مصطحباً لموضوعية الموضوع - كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله (١) -، أي مصطحباً لكون الماهية (المعتبرة) موضوعاً للحكم الكذائي، بحيث لا يصحّ ترتيب الحكم على الماهية إلا إذا لوحظت بذلك اللحاظ، من دون أنّ يكون اللحاظ قيّداً في ذلك الموضوع، والموضوع ليس إلا ذات الماهية الملحوظة، ففي قولنا: «الصلاة - بشرط الطّهارة - واجبة» يكون موضوع الوجوب هو الصلاة المقترنة بنفس الطّهارة، لا الصلاة المقترنة بلحاظ الطّهارة.

وعندئذٍ يظهر اندفاع الإشكال بكلا محذوريه، لأنّه إنّما يلزم إذا بنينا على

الاحتمال الأول، وقلنا إنّ موضوع الوجوب هو الصلاة المقترنة بلحاظ الطّهارة، ولكنّ الصحيح هو الاحتمال الثاني المتقدّم، فيكون موضوع الوجوب هو الصلاة المقترنة بذات الطّهارة لا بلحاظ الطّهارة.

ولحاظ الماهية بهذا الشكل هو الذي يساعد على اعتبارها موضوعاً للحكم،

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٣ ت ٣٢٢.

وهذا واضح، وليس أمراً نادراً التحقق - كما أفاد المصنّف ﷺ - لوجود نظيرين له:

الأول: عملية الحمل، فإنّ حمل وصف المحمول على ذات الموضوع في القضايا المتعارفة لا يمكن من دون تصوّر كلا الطرفين (الموضوع والمحمول) وحضورهما في الذهن، كما مرّت الإشارة إليه في بداية المبحث الرابع من مقدّمة هذا المقصّد^(١) من أنّ الحكم على المجهول المطلق (أي غير المتصوّر بأي نحو من الأنحاء) غير ممكن، ولكنّ هذا لا يتوقّف على أن يكون تصوّر كلّ من الطرفين قيّداً مأخوذاً فيه، بحيث يكون كلّ واحد منهما طرفاً في الحمل (بما هو متصوّر في الذهن)، وإنّما ترجع هذه العلاقة الوثيقة بين الحمل وتصور الطرفين إلى أنّ التصوّر دخيل في نفس عملية الحمل ومصحّح لها، فهو عنصرٌ مقوّم للحمل لا لنفس الطرفين، وفرق شاسع بين الاثنين.

الثاني: عملية استعمال اللفظ في المعنى، فإنّ الاستعمال لا يمكن أن يتحقّق من دون تصوّر كلّ من اللفظ والمعنى، ولكنّا لا ندّعي أنّ لحاظ اللفظ والمعنى شرطٌ في الاستعمال - بحيث يكون اللحاظ قيّداً في كلّ من اللفظ والمعنى، ويكون الطرف الأول لعملية الاستعمال هو (اللفظ مع تصوّره)، والطرف الثاني هو (المعنى مع تصوّره) - بل اللحاظ المذكور يكون خارجاً عنهما، غايته أنّه يُصحّح استعمال اللفظ في المعنى، ولا تتحقّق للاستعمال من دونه.

والحاصل: أنّ لحاظ كلّ من الموضوع والمحمول أمرٌ ضروري في عملية الحكم، لأنّه يُصحّح وقوع الماهية (المعتبرة) موضوعاً للحكم الوارد عليها مع عدم

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٨٥ .

كون هذا اللحاظ داخلاً في ذات الموضوع، ولا قيداً معتبراً فيه، فلا يكون شرطاً ولا شرطاً.

وبهذا يتضح الوجه في بناء السيد سلطان العلماء رحمته الله على وضع أسماء الأجناس لذوات المعاني، فإنّ المعنى الموضوع بإزائه اسم الجنس لا بدّ أن يكون ملحوظاً بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، من دون أن يكون هذا اللحاظ (أي التصوّر) جزءاً من الموضوع (أي المعنى)، بل مجرد مُصَحِّح لعملية الوضع التي لا تتحقّق إلا إذا تصوّرنا المعنى الموضوع، ولاحظناه من دون أن يكون هذا اللحاظ قيداً في المعنى.

ومن هنا يندفع المحذوران المتقدمان، وسيأتي ذكر هذا الجواب مرة ثانية من المصنّف رحمته الله في الأمر الثالث.

٢ - اعتبار الماهية عند الحكم عليها

واعلم أن الماهية إذا حُكِمَ عليها فإما أن يُحَكَمَ بذاتها^(١)، وإما أن يُحَكَمَ عليها بأمر خارج عنها^(٢)، ولا ثالث لهما^(٣).

وعلى الأول، فهو على صورتين:

١ - أن يكون الحكم بالحمّل الأولي، وذلك في الحدود التامة خاصة.

٢ - أن يكون بالحمّل الشائع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس^(٤) وحدّه أو الفصل وحدّه^(٥)، وعلى كلتا الصورتين فإنّ النّظر إلى الماهية مقصورٌ على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارجٌ عنها، وهذا لا كلام فيه^(٦).

وعلى الثاني^(٧)، فإنّه لا بدّ من ملاحظتها مقيسةً إلى ما هو خارج عنها، فتخرج

(١) وعندئذٍ لا يبقى مجال للماهية اللا بشرط المُقسّمي؛ لفرض أنّ الماهية (المحكوم عليها) قد قُصِرَ اللّحاظُ فيها على ذاتها وذاتياتها.

(٢) أي: أمرٍ عَرَضِيٍّ، فينحصر الكلام في الماهية (اللا بشرط المُقسّمي) بأقسامها الثلاثة، وهذا الترديد ذكره المحقق الأصفهاني تكلّفًا.

(٣) لأنّ هذا الترديد المتّيج للفرضين الرئيسين بمنزلة الترديد بين الشّيء ونقيضه.

(٤) الكاف هنا للاستقصاء لا للتمثيل، كما هو واضح.

(٥) فيقال: «الإنسان حيوانٌ» أو «الإنسان ناطقٌ» مثلاً.

(٦) فلا مجال في هاتين الصّورتين لدعوى كون الماهية من اللا بشرط المُقسّمي.

(٧) وهو الفرض الرئيس الثاني بأنّ يُحَكَمَ على الماهية بأمرٍ عَرَضِيٍّ خارجٍ عن ذاتها.

بذلك عن مقام ذاتها وحدها (من حيث هي)، أي عن تقرّرها الذاتي الذي لا يُنظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها^(١).

وهذا واضح، لأنّ قطع النّظر عن كلّ ما عداها^(٢) لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها^(٣)، لأنّهما متناقضان^(٤).

وعليه، لو حُكِمَ عليها^(٥) بأمر خارج عنها - وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير - فلا بدّ أن تكون معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة؛ إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدّم^(٦) - ولا معنى لاعتبارها باللا بشرط المُقسَمي؛ لما تقدّم أنّه ليس هو تعيناً مستقلاً في قبال تلك التعينات^(٧)، بل هو مَقَسَمٌ لها.

(١) كما صرّح به شيخه المحقق الأصفهاني تَتَبُّلٌ وغيره.

(٢) أي: ما عدا الذات والذاتيات، كما هو المفروض في الماهية (من حيث هي).

(٣) وهو المفروض في الماهية (اللا بشرط المُقسَمي)، ولهذا ينحصر الكلام في هذا الفرض فيها وحدها.

(٤) أي: بمنزلة المتناقضين، لأنّ الحكم على الماهية بالأمر الخارج لازمٌ مساوٍ لعدم قطع النّظر عن كلّ ما عدا الماهية، فلا يجتمعان في الوجود.

(٥) شروغٌ في بيان الفرض الرئيس الثاني.

(٦) في النقطة الثانية من الأمر السّابق عند إثبات المغايرة بين الماهية (من حيث هي) والماهية (اللا بشرط المُقسَمي).

(٧) أي: الاعتبارات الثلاثة؛ ضرورة أنّ المُقسَم (أي مَقَسَم) لا وجود له وراء وجود أقسامه، وإلا لم يكن مَقَسَمًا لها أصلاً.

ثم إنَّ هذا الغير (أي الأمر الخارج عن ذاتها) الذي لوحِظت الماهية مقيسةً إليه لا يخلو إما أن يكون نفسَ المحمول أو شيئاً آخر، فإنَّ كان هو المحمول^(١) فيتعيَّن أن تؤخِّد الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسَمي^(٢)؛ لعدم صحَّة الاعتبارين الآخرين: أمَّا أخذها بشرط شيء (أي بشرط المحمول)^(٣) فلا يصحَّ ذلك دائماً^(٤)، لأنَّه يلزم^(٥) أن تكون القضية ضرورية دائماً؛ لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع (بشرط المحمول)^(٦).

(١) هذا هو المورد الأول من الفرض الرئيس الثاني، وهو يشتمل على ثلاث صور على وزان الاعتبارات الثلاثة المتقدِّمة.

(٢) هذا هو ما ذكره أهل المعقول في باب الحَمْل، حيث أوجبوا أن يكون الموضوع مأخوذاً (لا بشرط) من جهة المحمول، ليكون حياًدياً من ناحيته، ويستقيم الحَمْل، وإلا لزم إمَّا حَمْل الشيء على نفسه وإمَّا اجتماع النقيضين، كما سيوضح.

(٣) فإنَّ المفروض أن ما يُحمَل على الماهية هو نفس ما قيسَت إليه، مثل «العالم - المقيس إلى العدالة - عادل».

(٤) هذا قيدٌ للنفي وليس للنفي، فليُلتَفَت.

(٥) هذا هو المحذور الأول المترتب على المورد الأول لهذا الفرض، ووجهه عدمُ صحَّة أخذ الماهية بشرط المحمول، وهو انحصار القضايا في الضرورية من قبيل الضرورة بشرط المحمول، وهو كما ترى!

(٦) فإنَّ ثبوت الكاتب واجبٌ للإنسان (المقيَّد بالكتابة)، ومنه قولهم: إنَّ الممكن يكون واجبَ الوجود في حال اتصافه بالوجود.

على أن أخذ المحمول في الموضوع^(١) يلزم منه حمل الشيء على نفسه^(٢)، وتقدمه على نفسه^(٣)، وهو مستحيل، إلا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار^(٤) كحمل (الحيوان الناطق) على (الإنسان)، فإنهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل^(٥).
وأما أخذها بشرط لا (أي بشرط عدم المحمول)^(٦) فلا يصح، لأنه يلزم التناقض، فإن الإنسان (بشرط عدم الكتابة) يستحيل حمل الكتابة عليه^(٧).

(١) هذا هو المحذور الثاني، ذكره بنحو الاستعلاء لأنه أقوى من سابقه، وهو أن المحمول متحدٌ وجوداً مع الموضوع بشرط المحمول، فلو قيل: «الإنسان - بشرط الكتابة - كاتبٌ» لزم حمل الكاتب على نفسه.

(٢) وهو محال، لأن الحكم يحتاج إلى طرفين، ولا اثنيّة في الشيء الواحد.

(٣) هذا هو المحذور الثالث، وهو أن المحمول (لأجل كونه شرطاً في الموضوع) يكون متقدماً، لأن الموضوع (بذاته وبشروطه) يتصور أولاً ثم يُحمل عليه وصف المحمول، كما أنه (لأجل كونه محمولاً) يكون متأخراً.

(٤) هذا الاستثناء رجوعٌ إلى الفرض الرئيس الأول، مع أن الكلام في الفرض الثاني حيث يكون المحكوم به أمراً خارجاً عن الماهية، فليلاحظ.

(٥) وهذا المقدار من التغاير (أي التغاير الاعتباري بنحو الإجمال والتفصيل) يكفي في تصحيح الحمل الأولي، كما هو مقرر في محله.

(٦) لما مر من أن المحكوم عليه عينُ المقيس إليه.

(٧) لأن قولنا: «الإنسان - بشرط عدم الكتابة - كاتبٌ» يؤول إلى: «اللا كاتب هو كاتبٌ»، فيلزم التناقض حينئذٍ.

وإن كان هذا الغيرُ الخارجُ^(١) هو غيرَ المحمول^(٢)، فيجوز أن تكون الماهية حيثئذٍ مأخوذة^(٣) بالقياس إليه (بشرط شيء) كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو (بشرط لا)، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام^(٤)، أو (لا بشرط)، كجواز السّلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها، كما يجوز^(٥) أن تكون مهملةً غيرَ مقيسة إلى شيء غير محمولها^(٦).

ولكن قد يُستشكل في كلّ ذلك^(٧) بأنّ هذه الاعتبارات الثلاثة اعتباراتٌ ذهنية،

(١) بالرفع على سبيل الموصوف والصفة، والمراد من (الغير) هو ذاك الأمر الخارج عن ذات الماهية وذاتياتها، الذي لوحظت الماهية مقيسة إليه.

(٢) هذا هو المورد الثاني من الفرض الرئيس الثاني، ومثاله أن تقاس طبيعة العالم - التي يراد الحكم عليها بوجوب الإكرام - إلى وصف العدالة مثلاً، والعدالة أمرٌ مغاير لوجوب الإكرام.

(٣) بأيّ واحدٍ من الاعتبارات الثلاثة المعروفة.

(٤) أي إمام الجماعة؛ لأنّ شرط وقوع صلاة الجمعة صحيحة أن يؤتى بها جماعةً.

(٥) ظاهره أنه عدل لقوله: «(فيجوز أن تكون الماهية حيثئذٍ...)»، ولكنه أجنبي عن الفرض الثاني، لأنّ المفروض فيه لحاظ الماهية مقيسةً إلى الأمر الخارج المغاير للمحمول، اللهم إلا أن يجعل مورداً ثالثاً للفرض الرئيس الثاني، فليتأمل.

(٦) فعندئذٍ يصحّ الحكم عليها، ولا يلزم شيء من المحاذير الثلاثة المتقدمة.

(٧) بلزوم محذورين، وهذا شروعٌ في الجهة الثانية.

لا موطنَ لها إلا الذهن^(١)، فلو تقيّدت الماهية بأحدها - عندما تؤخذ موضوعاً للحكم - للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية، عدا حمل الذاتيات التي قد اعتُبرت فيها الماهية (من حيث هي)^(٢)، ولبطلت القضايا الخارجية والحقيقية، مع أنها عمدة القضايا، بل لاستحال^(٣) في التكاليف الامتثال، لأنّ ما هو موطنه الذهن^(٤) يتمتع بإيجاده في الخارج.

وهذا الإشكال وجيه^(٥)، لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه^(٦) يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو

(١) هذا هو المحذور الأول، وتقريبه أنّ الماهية (المقيّدة بالأمر الذهني) ذهنية لا محالة، فإذا جُعِلت هذه الماهية موضوعاً للحكم الشرعي لزم حينئذٍ انحصار القضايا في الذهنية، وهي غيرُ معتبرة في العلوم.

(٢) فلا يكون الموضوع عندئذٍ ملحوظاً بالاعتبارات الثلاثة، وهذا بيان لوجه استثناء حمل الذاتيات من لزوم المحذور.

(٣) هذا هو المحذور الثاني، ومحصله امتناع وقوع امتثال التكاليف الشرعية؛ لعدم قدرة المكلف حينئذٍ على إيجاد مطلوب المولى في الخارج بعد فرض كونه أمراً ذهنياً.

(٤) وهو متعلّق بالحكم الشرعي، وإنّما كان موطن المتعلّق هو الذهن لأنّه متقيّد بأمر ذهني (أي نفس اللحاظ)، فلا يمكن تحقق المتعلّق من دون قيده.

(٥) شروع في الجواب عن الإشكال بالمنع من لزوم كلا المحذورين.

(٦) هذا هو الاحتمال الأول في كيفية لحاظ تلك الاعتبارات، وله شكلان: كون الاعتبار مقوّمًا لموضوع الحكم بأخذه قيداً فيه، وكون الاعتبار نفسه هو الموضوع.

الموضوع^(١).

ولكن ليس الأمر كذلك^(٢)، فإن الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار^(٣)، بمعنى أن الموضوع في (بشرط شيء) الماهية المقترنة بذلك الشيء^(٤)، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفي (بشرط لا) الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه^(٥)، وفي (لا بشرط) الماهية غير الملاحظ معها الشيء ولا عدمه^(٦)، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه^(٧)، وإلا لكانت الماهية معتبرة في

(١) أي: أن الاعتبار نفسه يكون هو الموضوع.

(٢) فلا إشكال لوجود احتمال ثانٍ في كيفية لحاظه تلك الاعتبارات، وهو أن يكون لحاظها مصححاً لنفس الحكم ومقوِّماً للحمل لا للمحكوم عليه، فليلاحظ.

(٣) فالموضوع هو الملحوظ بذاته، واللحاظ شرطٌ لصيرورة الموضوع موضوعاً وليس شرطاً لنفس الموضوع، كما في الاحتمال الأول المتقدم.

(٤) أي: بذات الشيء، فالموضوع في قولنا: «الصلاة - بشرط الاستقبال - واجبة» هو الصلاة المقترنة بنفس الاستقبال لا المقترنة بلحاظ الاستقبال، كي يتوهم كون اللحاظ المذكور دخيلاً في نفس الموضوع.

(٥) كما في مثل: «الصلاة - بشرط عدم القهقهة - واجبة»، فموضوع الوجوب هو الصلاة المقترنة بعدم القهقهة وليس الصلاة المقترنة بلحاظ عدم القهقهة.

(٦) فالموضوع في: «الصلاة - لا بشرط الحرية - واجبة» هو الصلاة التي لم يلاحظ معها الحرية ولا عدم الحرية، وليس التي لم تقترن بلحاظ الحرية ولا بلحاظ عدمها.

(٧) معطوفٌ على (الشيء)، أي: «(وعدم لحاظ عدم الشيء)».

الجميع بشرط شيء فقط، أي بشرط اللحاظ والاعتبار^(١).

نعم، هذه الاعتبارات^(٢) هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم^(٣)، لا أنها مأخوذة قيداً فيه^(٤) حتى تكون جميع القضايا ذهنية^(٥)، ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً^(٦) قضية ذهنية، لأنّ اعتبار الماهية (من حيث هي) أيضاً اعتباراً ذهني^(٧).

ومما يُقَرَّب ما قلناه^(٨) - من كون الاعتبار مصحّحاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه، مع أنّه لا بدّ منه^(٩) عند الحكم بشيء - أنّ كلّ موضوع ومحمول لا بدّ من

(١) فتصير الاعتبارات الثلاثة اعتباراً واحداً، وهذا خُلفٌ.

(٢) هذا هو الاحتمال الثاني في كيفية لحاظ تلك الاعتبارات في الماهية الواقعة موضوعاً للحكم، وعليه يبتني جوابُ المصنّف رحمته الله عن الإشكال.

(٣) كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله، فهي مقوِّمة للحكم لا للمحكوم عليه.

(٤) أي: في الموضوع، كي يكون الاعتبار مقوِّماً للموضوع عندئذٍ.

(٥) ويلزم المحذور الأول المتقدّم.

(٦) كما مرَّ قريباً استثناء الذاتيات من كون القضية ذهنية.

(٧) فكُلُّ اعتبار (بها هو) يكون موطنه الذهن.

(٨) شروغٌ في ذكر نظيرين لما مرَّ في الاحتمال الثاني - في علاقة الاعتبار أو اللحاظ

بالماهية الملحوظة -، حيث يكون الاعتبار مقوِّماً لعملية الحكم لا للمحكوم عليه.

(٩) أي: من لحاظ الموضوع، لكونه طرفاً في الحكم، كما تقدّم في المبحث الرابع من

المقدّمة، وجملة «أنّ كلّ موضوع...» مبتدأ مؤخر لـ «ومما يُقَرَّب ما قلناه...».

تصوّره في مقام الحَمْل^(١)، وإلا لاستحال الحَمْل^(٢)، ولكنّ هذه اللابديّة لا تجعل
التصوّر قيداً للموضوع أو المحمول^(٣)، وإنّما التصوّر هو المُصَحِّح للحَمْل^(٤)،
وبدونه لا يمكن الحَمْل.

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه^(٥)، لا بدّ من تصوّر اللفظ والمعنى، ولكنّ
التصوّر ليس قيداً للفظ ولا للمعنى^(٦)، فليس اللفظ دالّاً بها هو متصوّر في
الذهن^(٧)، وإنّ كانت دلالتّه في ظرف التصوّر^(٨)، ولا المعنى مدلولاً بها هو متصوّر،

(١) هذا هو النظر الأول وهو عملية الحَمْل، فإنّ تصوّر كلّ من الطّرفين ضروري
في تحقّق الحَمْل مع أنّه ليس مقوّماً لأيّ منهما بل لنفس عملية الحكم.

(٢) لأنّ حَمَلَ شيء على شيء هو فرعُ توجّه النّفس إليهما، وهذا معناه توقّف عملية
الحَمْل على تصوّر كلّ واحد من طرفي القضية.

(٣) كي يلزم المحذوران المتقدّمان.

(٤) فهو دخيل في جعل كلّ من الطّرفين صالحاً لأنّ يكون موضوعاً أو محمولاً.

(٥) هذا هو النظر الثاني وهو عملية استعمال اللفظ في المعنى، فإنّ كلا من المعنى
واللفظ لا بدّ من لحاظه وتصوّره وإلا لم يصحّ الاستعمال، ومع هذا لا يكون تصوّر
أي منهما مقوّماً للمعنى ولا للفظ.

(٦) بنحو اللفّ المرتب، فضرورة تصوّر اللفظ لا تجعل هذا التصوّر قيداً في نفس
اللفظ المستعمل، كما أنّ ضرورة تصوّر المعنى لا تجعله قيداً في المعنى المستعمل فيه.

(٧) بحيث يكون تصوّره في الذهن شرطاً معتبراً فيه، وهكذا في جانب المعنى.

(٨) للفارق بين كون الشيء ظرفاً وكونه قيداً.

وإن كانت مدلوليته في ظرف تصوّره^(١)، ويستحيل أن يكون التصوّر قيّداً للفظ أو المعنى^(٢)، ومع ذلك لا يصحّ الاستعمال بدونه^(٣)، فالتصوّر مقوّم للاستعمال لا للمستعمل فيه^(٤) ولا للفظ، وكذلك هو مقوّم للحمل ومصحّح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه^(٥).

وعلى هذا يتّضح ما نحن بصدده بيانه^(٦)، وهو أنّه إذا أردنا أن نضع اللفظ

(١) فالاستعمال لا يستغني عن تصوّر الاثنين في الذهن، إلا أن هذا أعمّ من كون التصوّر قيّداً، وهذا نظير ما يُذكر في مقام التفرقة بين الأمارات والأصول العملية من ناحية كون الشك في الواقع ظرفاً في مقام الجعل أو قيّداً له.

(٢) فإنّنا نستعين باللفظ لإفادة معناه في الخارج من خلال التلقّظ به مثلاً، وهذا الأمر لا يمكن أن يتحقّق خارجاً لو كان اللفظ أو المعنى مقيّداً بقيد ذهني (أي بنفس التصوّر أو اللحاظ).

(٣) أي: على الرغم من استحالة كون التصوّر قيّداً في أيّ واحد من الطرفين، إلا أنّ عملية الاستعمال لا تصحّ من دون التصوّر؛ فإنّ احتياج عملية الاستعمال إلى التصوّر لا يبتني على قيديته للطرفين.

(٤) أي: ليس مقوّمًا للمعنى (المستعمل فيه)، ولا للفظ (المستعمل)، وهذا مرتبط بالنظير الأول.

(٥) هذا مرتبطٌ بالنظير الثاني، وهذه إعادةٌ من المصنّف ﷺ لذكر النظيرين، لكن على خلاف ترتيبهما المتقدّم.

(٦) من كيفية وضع أسماء الأجناس ونحوها لمعانيها.

للمعنى لا يُعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى (بها هو هو) مع قطع النظر عن كل ما عداه^(١)، لأنّ الوضع من المحمولات الواردة عليه^(٢)، فلا بدّ أن يلاحظ المعنى حيثنّذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته^(٣)، فقد يؤخذ (بشرط شيء)، وقد يؤخذ (بشرط لا)، وقد يؤخذ (لا بشرط)^(٤)، ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى (بها له من الاعتبار الذهني)^(٥)، بل الموضوع له نفس المعتبر^(٦) وذاته لا (بها) هو معتبر^(٧)، والاعتبار مصحّح للوضع.

(١) أي: ما عدا ذات المعنى.

(٢) فالوضع نفسه أمرٌ خارج عن ذات المعنى وذاتياته، فكيف يمكن أن لا يكون المعنى مقيساً إلى الخارج عنه.

(٣) لكن من دون أن تكون هذه الملاحظة قيداً في المعنى المراد وضع اللفظ بإزائه، فالمعنى المراد وضع اللفظ بإزائه هو ذات المعنى الملحوظ لا المعنى بقيد الملاحظة والاعتبار، كما اتّضح مما تقدّم.

(٤) وهذه الاعتبارات الثلاثة هي المتصورة في الماهية المقيسة إلى الأمر الخارج عنها التي هي محلّ الكلام في الفرض الرئيس الثاني.

(٥) فاللحاظ لا يُجِدُّ تغييراً في طرفي القضية (المحكوم عليه والمحكوم به) زيادة ولا نقيصة، بل هو مجرد منظار ينظر فيه إلى القضية.

(٦) بفتح الباء على صيغة اسم المفعول، وكذا في ما بعده.

(٧) بحيث يكون الاعتبار قيداً مقوّمّاً للموضوع.

الأمر الثالث: الأقوال في المسألة

لا يخفى أنّ بيان الأقوال في مسألتنا ليس أمراً توضيحياً كالأمرين المتقدمين، بل هو شروع في أصل المبحث، كما سيصرّح به المصنّف رحمته الله قريباً، والأمر سهل. وكيفما كان، فقد مرّ أنّ في كيفية استفادة الإطلاق من أسماء الأجناس قولين: القول الأول: أنّ أسماء الأجناس موضوعة بإزاء المعاني المطلقة، وهو ما يُنسب إلى المشهور - على إشكال في النسبة كما مرّ -، ولهذا القول تصويران:

التصوير الأول: أنّ اسم الجنس موضوع بإزاء الماهية بشرط شيء، وهذا الشيء هو الشّيع والسّريان، أو قلّ: هو الإطلاق، فيكون مرادهم أنّ اسم الجنس موضوع بإزاء معنى بسيطٍ لكنّه مشروط بالإطلاق والسّريان.

التصوير الثاني: أنّ اسم الجنس موضوع بإزاء الماهية اللا بشرط القسّمي، فيكون اللّحاظ جزء المعنى الموضوع له، ويكون الموضوع له اسم الجنس عندهم مركّباً من أمرين (نفس المعنى ولحاظ الإطلاق).

ويتوجّه على هذا القول (بكلا تصويريه) إيراد معروف، وهو أنّ أخذ اللّحاظ (أي لحاظ الموضوع) في الماهية يستلزم صيرورتها أمراً ذهنياً - كما ذكر المحقق الأصفهانى رحمته الله^(١) -، فيلزم حينئذٍ أن تكون جميع القضايا (التي تقع هذه الماهية موضوعاً لها) قضايا ذهنية، ولو أريد جعل هذه الماهية موضوعاً لقضية حقيقية أو

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٣ ت ٣٢٢.

خارجية تعيّن تجربتها عن قيد اللحاظ، فتلزم المجازية عندئذ^(١).

ويمكن تطوير هذا الإيراد بما جاء في الكفاية من أننا لو بنينا على تجريد الماهية عن قيد الشّيع في كلّ مورد يراد جعلها موضوعاً لقضية خارجية أو حقيقية للزم لغوية وضع اللفظ بإزاء المعنى بلحاظ الشّيع؛ إذ لا حكمة في وضع لفظٍ لمعنى (مقيّد بقيد) مع لزوم تجريد المعنى عن هذا القيد في جُلّ استعمالاته^(٢).

القول الثاني: أنّ اسم الجنس موضوع لذات المعنى، وهذا ما ذهب إليه السيد سلطان العلماء رحمته^(٣)، وقد اختلف الأصوليون في بيان مراده من (ذات المعنى)، فنشأت أربعة تصورات يتبنّى المصنّف رحمته آخرها:

التصوير الأول: أنّ المراد من (ذات المعنى) هو الماهية المهملة، أي (من حيث هي)، فيكون اسم الجنس موضوعاً بإزاء الماهية من حيث هي، وهذا ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمته^(٤).

التصوير الثاني: أنّ المراد منه هو الماهية اللا بشرط المَقْسَمي، التي تقاس إلى أمر خارج ولا يُقَصَّر اللحاظ فيها على ذاتها وذاتياتها، فيكون اسم الجنس موضوعاً بإزاء الماهية اللا بشرط المَقْسَمي، وهذا هو ما يختاره المحقق النائيني رحمته^(٥).

(١) يلاحظ: أجود التقارير ج ٢ ص ٤٢٨، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥٦٣.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٤٤.

(٣) معالم الدّين ص ١٥٥ طبعة المكتبة العلمية الإسلامية، مبحث (المطلق والمقيّد)، عند قول صاحب المعالم رحمته: ((فلأنّه جَمْعُ بين الدليلين)).

(٤) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٠ ت ٣٢١.

(٥) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٧٢، أجود التقارير ج ٢ ص ٤٢٨.

التصوير الثالث: أن المراد من (ذات المعنى) هو الماهية المهملة (من حيث هي)، أو الماهية لا بشرط المَقْسَمي لعدم الفرق بينهما، وهذا هو ما يتبناه صاحب الكفاية رحمته (١)، كما أفاد غير واحد من الشراح والمعلقين (٢).

التصوير الرابع: أن المراد منه هو الماهية المهملة بالمعنى الأعم، أي الماهية التي لم يُلاحظ فيها شيء أصلاً، (لا الذات والذاتيات ولا حتى الأمر الخارج)، وتكون مَقْسَمًا لكل من الماهية المهملة بالمعنى الأخَص (التي يُقَصَّر النَّظَر فيها على الذات والذاتيات) والماهية اللا بشرط المَقْسَمي.

وهذه الماهية في مقام الوضع هي الماهية اللا بشرط القِسْمي، ولكن يجوز في مقام الاستعمال أخذها بأي واحد من الاعتبارات الثلاثة المتقدمة للماهية اللا بشرط المَقْسَمي، بل يمكن أن يراد منها الماهية المهملة، تبعاً لما يُحَقِّق غرض المستعمل.

وهذا التصوير هو ما يتبناه المصنّف رحمته، وهو قريب جداً مما ذكره شيخه المحقق العراقي رحمته (٣)، وكذا السيد الخوئي رحمته (٤).

وقد ذكر المصنّف رحمته أن هذا التصوير هو الصحيح، وأن كل ما سبقه من

(١) كفاية الأصول ص ٢٤٣ - ٢٤٤، والمناسب تقديم هذا التصوير على سابقه مراعاة للسبب الزماني، ولكننا ارتأينا الحفاظ على ترتيب المتن دفعاً لأي لبس، فليلاحظ.

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج ٢ ص ٤٧١، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٢٨١، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٣٤٨، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٤ ص ٢٧٧.

(٣) مقالات الأصول ج ١ ص ٤٩٥، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥٦٢ - ٥٦٣.

(٤) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٢٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥١٢ - ٥١٣.

التصورات ضعيفٌ، ولا يمكن الأخذ به، ففي كلامه عليه السلام دعويان رئيستان:

الدَّعْوَى الأولى: بطلان التصورات الثلاثة الأولى كلها، ويكفي في استظهار

بطلانها الرجوع إلى ما تقدّم والتأمل فيه:

أما التصوير الأول - أي وضعُ اسم الجنس للماهية المهملة أو الماهية (من حيث هي) - فهو يستلزم الخلف، بالنَّظَر إلى أَنَّ وَضَعَ اسم الجنس بإزاء الماهية حكمٌ على الماهية باللفظ، والحكمُ على الماهية باللفظ أمرٌ خارج عن ذاتها وذاتياتها، وهذا يتنافى مع ما هو المفروض من قَصْرِ اللحاظ على ذات الماهية وذاتياتها، كما سَبَقَ نقله قريباً عن المحقق الأصفهاني رحمته (١).

وأما التصوير الثاني - أي وضعُ اسم الجنس للماهية اللا بشرط المُقَسَّمي - فلما مرَّ في نظيره آفاً من أَنَّ وَضَعَ اسم الجنس وتخصيصه بالماهية باللا بشرط المُقَسَّمي حكمٌ على الماهية، والحكمُ على شيء من دون تصوّره مستحيل، فلا بدّ من تصوّر الماهية اللا بشرط المُقَسَّمي في حدّ نفسها وبمعزل عن أقسامها لكي يصحّ وضع اسم الجنس بإزائها، وهذا يُلغي كونها مَقْسَماً للاعتبارات الثلاثة، لما مرَّ قريباً من أَنَّ الماهية اللا بشرط المُقَسَّمي (شأنها شأن كلّ مَقْسَم) لا تتحقّق إلا في ضمن أحد أقسامها، وهذا من الواضحات.

لا يقال: يمكن أن يُدعى هاهنا أَنَّ الذهن - الذي يتمكّن من تصوّر الماهية بمعزل عن الوجود مع أَنَّ الوجود لا ينفك عنها، كما ذُكر في المعقول - قادراً على أن يتصوّر الماهية اللا بشرط المُقَسَّمي بمعزل عن أقسامها الثلاثة، وعندئذٍ يصحّ وضع

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٢ ت ٣٢٢.

اسم الجنس بإزائها.

لأنّا نقول: المقصود وضع اللفظ بإزاء الماهية اللا بشرط المُقسَمي التي تكون موضوعاً للأحكام الشرعية، وهذا لا ينفع فيه مجرّد تصوّر الذهن للماهية بمعزل عن أقسامها، فليُلاحَظ.

وأما التصوير الثالث - أي وضع اسم الجنس للماهية المهملة أو للماهية باللا بشرط المُقسَمي للاتحاد بينهما - فلا يختلف حاله عن سابقه، لأنّه يبتني على القول بالعينية بين الماهيتين، ومَرَّ الاستدلال على بطلان هذا القول، وما يبتني على الباطل باطلٌ مثله.

الدّعى الثانية: أنّ الصحيح هو التصوير الرابع، وهذا واضح بعد ثبوت بطلان ما عداه من التصويرات من جانب، ووضوح سلامته من المحاذير الواردة على سائر التصويرات الثلاثة من جانبٍ آخر.

فالمهم هاهنا ذكر مزيد بيان لهذا التصوير، وقد أفاد المصنّف رحمته الله أنّ الواضع حينما يضع اللفظ لذات المعنى، فهو بالدقّة يضع اللفظ للماهية المهملة التي لم تُلحَظ بأيّ لحاظ حتى بالقياس إلى ذاتها وذاتياتها، فيمكن أن تُلحَظ هذه الماهية مقصورةً على ذاتها وذاتياتها، كما يمكن أن تلحَظ بالقياس إلى أمر زائد عليها، وهذا المعنى العام يستحق أن يُسمّى (الماهية المهملة)، كما تقدّم.

ولكنّ الماهية المهملة بهذا المعنى الواسع لا تحقّق لها إلا في ضمن أحد قسميها (الماهية المهملة والماهية اللا بشرط المُقسَمي)، شأنها في هذا شأن أي مُقسَم، فلا بدّ للواضع في مقام الوضع من أن يتصوّرهما في ضمن أحدهما، والقسم الصّالح لأنّ تُتصوّر هذه الماهية في ضمنه وإن كان هو (الماهية اللا بشرط المُقسَمي)، إلا أنّ

هذه الماهية بدورها مَقْسَمٌ للاعتبارات الثلاثة (بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي)، فلا بدّ أيضاً من أن يتصوّرَها الواضع في ضمن أحد هذه الثلاثة، وليس هو سوى الأخير (أي الماهية اللا بشرط القسمي).

فإن قلت: لم اختار الواضع هذا القسم بالخصوص من بين الأقسام الثلاثة للماهية اللا بشرط المَقْسَمي ؟

قلت: المناسب في مقام الوضع أن يلحظ الواضع المعنى الذي يكون سارياً في جميع الأفراد، والقسم الصالح لذلك من بين الاعتبارات الثلاثة إنّما هو (الماهية اللا بشرط القسمي)، لأنّها مأخوذة بنحو السريان في جميع مصاديقها.

هذا كلّهُ في الشقّ الأول من التصوير الرابع، وهو المرتبط بمقام الوضع، وقد اتضح أن الصّحيح فيه عند المصنّف (رحمته) في تفسير قول السيد السلطان رحمته هو أن يكون اسم الجنس موضوعاً بإزاء الماهية اللا بشرط القسمي.

يبقى الشقّ الثاني من هذا التصوير (أي المرتبط بمقام الاستعمال)، وهو يختلف نوعاً ما عن الشقّ الأول، من ناحية أنّ المستعمل (بالكسر) تكون له سعة في أن يلحظ الماهية (التي وضع اسم الجنس بإزائها) بأي واحد من الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، بل يمكنه أن يأخذها بلحاظ ذاتها وذاتياتها أيضاً.

ولكنّ اختيار اعتبار ما دون غيره في مقام الاستعمال لا يكون أمراً اعتبارياً، بل هو تابع لغرض المستعمل (بالكسر)، فإن كان غرضه يتعلّق بالذات والذاتيات ناسب أن يستعملها بلحاظ الماهية المهملة، وإن كان غرضه قائماً بأن تكون بشرط شيء تعيّن أن يلحظها بشرط ذاك الشيء، وهكذا بالنسبة إلى الاعتبارين الآخرين (أي بشرط لا واللا بشرط القسمي)، فإنّه في مندوحة من أمره.

٣- الأقوال في المسألة^(١)

قلنا في ما سبق: إنّ المعروف عن قدماء الأصحاب^(٢) أنّهم يقولون بأنّ أسماء الأجناس موضوعةٌ للمعاني المطلقة، على وجه يكون الإطلاق قيداً^(٣) للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أنّ استعماله في المقيد مجاز^(٤)، وقد صوّر هذا القول على نحوين:
الأول: أنّ الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق^(٥) على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء^(٦).

(١) مرّ أنّ المناسب عدم جعل هذا من الأمور التمهيدية - كما سيُعرف به رحمته -؛ لكونه شروعاً في أصل المبحث، والأمر سهل.

(٢) ولم يقل رحمته: «عند قدماء الأصحاب»؛ لكان التشكيك في صحّة نسبة هذا القول إليهم، كما مرّ.

(٣) أي: مأخوذاً في المعنى الموضوع له، سواء بنحو الشرطية أم الشّطرية.

(٤) لكونه من استعمال المقيد (أي الطبيعة بقيد الإطلاق) في المطلق (أي الطبيعة المجردة عن قيد الإطلاق)، فيكون مجازاً مرسلًا.

(٥) فالموضوع له اسم الجنس - وفق هذا التصوير - معنى بسيط، وهو الطبيعة المشروطة بالشّيع والسريان.

(٦) وهذا هو المنسجم مع بنائهم على المجازية، كما سيصرّح به رحمته قريباً، ولعلّه لهذا قدّمه في الذكر، ولا يخفى استدراك كلمة (اعتباره) الثانية.

الثاني: أن الموضوع له المعنى المطلق^(١)، أي المعتبر لا بشرط.

وقد أورد على هذا القول بتصوريه - كما تقدّم^(٢) - بأنه يلزم على كلا التصورين أن يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً^(٣)، فتكون جميع القضايا ذهنياً^(٤)، فلو جعل اللفظ بها له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية^(٥) وجب تجريده عن هذا القيد الذهني^(٦)، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة، وهذا يكذب الواقع^(٧).

(١) فالمعنى الموضوع له هو (الماهية مع لحاظ أنها لا بشرط قسّمي)، وبالنظر إلى ثبوت المجازية بناءً على قولهم ينبغي أن يكون الموضوع له معنى مركباً من جزأين: (الماهية ولحاظ الإطلاق)، وهذا ما يدّعي المصنّف رحمته الله مطابقتها للقول المختار له.

(٢) في الجهة الثانية من الأمر التمهيدي الثاني.

(٣) وهو الحصّة، لكونه مقيّداً بأمر ذهني (أي لحاظ الإطلاق) أو مركباً من جزئين أحدهما في الذهن، وعلى كلا التقديرين لا يكون له موطن سوى الذهن.

(٤) لأنّ القضية التي يكون موضوعها ذهنياً (ولو بسبب كون قيده أمراً ذهنياً) ذهنية لا محالة.

(٥) وهما القضيتان المعترتان في مجال الأحكام الشرعية، فضلاً عن العلوم.

(٦) لاستحالة حمل المحمول الخارجي على الموضوع الذهني (بما هو حاصل في الذهن) من دون التصرف في الموضوع بالنحو المذكور.

(٧) لعدم الشعور بعناية عند استعمال اسم الجنس في القضايا المتعارفة، بل يكون لغواً؛ إذ كيف يوضع اللفظ لمعنى مقيّد بقيد ثم يحتاج إلى تجريده عن قيده عند الاستعمال، كما أفاد في الكفاية، فالمناسب حينئذٍ وضعه للمعنى المجرد عن القيد.

ولكن نحن قلنا^(١): إن هذا الإيراد إنما يتوجّه إذا جُعِل الاعتبار قيداً في الموضوع له، أمّا لو جُعِل الاعتبار مصحّحاً للموضع^(٢) فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق، هذا قول القدماء^(٣).

وأما المتأخرون - ابتداءً من سلطان العلماء (رحمه الله) - فإنهم جميعاً اتفقوا على أنّ الموضوع له (ذاتُ المعنى)^(٤) لا (المعنى المطلق)، حتى لا يكون^(٥) استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، وهذا القول - بهذا المقدار من البيان - واضح.

ولكنّ العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية^(٦)، ممّا أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث في المسألة، لذلك التجأنا إلى تقديم المقدّمتين السابقتين^(٧) لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي

(١) في الجهة الثانية من الأمر السابق، ولكنّ يتوجّه عليه حينئذٍ أن ما ذكره لا يتناسب مع ظاهر كلام المشهور، فيكون قولاً جديداً في المسألة، فليلاحظ.

(٢) أو قل: جُعِل مُصَحِّحاً لموضوعية الموضوع، كما مرّ.

(٣) يقصد: القول المنسوب إلى القدماء.

(٤) ومن المعلوم أنّ نسبة (ذات المعنى) إلى كلّ من الحصّة المطلقة والحصّة المقيّدة واحدة، فلا يتوجّه عليهم إيراد صيرورة جميع القضايا ذهنية.

(٥) تفريع على المعطوف عليه، أي كون الموضوع له هو ذات المعنى.

(٦) ولهذا نجد أنّ كلّ واحد من مشايخه المحققين الثلاثة عليه السلام قد اختار تصويراً من الأربعة، ولم يتفق اثنان منهم - ظاهراً - على تصوير واحد.

(٧) أي: الأمرين السابقين، وهذا يشهد لعدم كون هذا المبحث مقدّمة ثالثة.

وقعت في عباراتهم، واختلفوا فيها على أقوال^(١).

١ - منهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة، أي الماهية من حيث هي^(٢).

٢ - ومنهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له الماهية المعتبرة باللا بشرط المُقسَمي^(٣).

٣ - ومنهم مَنْ جَعَلَ التعبير الأول نفسَ التعبير الثاني^(٤).

٤ - ومنهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له ذات المعنى^(٥)، لا الماهية المهملة، ولا الماهية المعتبرة باللا بشرط المُقسَمي^(٦)، ولكنه ملاحظ حينَ الوضع باعتبار (اللا بشرط المُقسَمي)، على أن يكون هذا الاعتبار مصحّحاً للموضوع لا قيداً للموضوع

(١) أربعة، أو تصورات أربعة، ومختاره رحمته الله منها هو التصوير الرابع، كما سيأتي مزيد كلام في توضيحه.

(٢) التي يُقَصَّر النَّظَرُ فيها على ذاتها وذاتياتها، وهي مغايرة للماهية اللا بشرط المُقسَمي عنده رحمته الله، وهذا التصوير للمحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٣) وهي التي تقاس إلى أمر خارج عنها، وهذا هو مختار المحقق النائيني رحمته الله.

(٤) ومَرَّ أنَّه المعروف عند كثير من الأصوليين، وهذا التصوير لصاحب الكفاية رحمته الله، كما ذكر غير واحدٍ من الشراح والمعلقين.

(٥) بالتفسير الذي سيذكره (لذات المعنى)، وإلا فهذا المقدار يمثل القدر المتيقن الذي لا ينكره أيُّ من أصحاب التصورات الثلاثة المتقدمة.

(٦) وهذا التصوير قريبٌ ممَّا ذكره المحقق العراقي رحمته الله، وسيجعله المصنّف رحمته الله موردَ الصّلاح بين الفريقين، بالبيان الآتي منه قريباً.

له^(١).

وعليه، يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني^(٢)، إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً^(٣)، ولكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون بأنه مجاز في المقيّد^(٤)، فينحصر قولهم في التصوير الأول^(٥)، على تقدير صحة النسبة إليهم^(٦).

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين، فإنه يعرف منهما:

أولاً: أن الماهية (بما هي هي) غير الماهية (باعتبار اللابشرط المَقْسَمي)، لأنّ النّظر فيها على الأول مقصورٌ على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثاني إذ تلاحظ مقيسة

(١) فهو مصحّح لموضوعية الموضوع له، أو قلّ: لعملية الوضع نفسها، وليس هو الموضوع له، ولا مأخوذاً في نفس الموضوع، كما مرّ مفصّلاً.

(٢) فتقع المصالحة عندئذٍ بين الطرفين، كما سيذكر بعد قليل.

(٣) لأنّ الإطلاق - وفق التصوير الرابع - لم يؤخذ في المعنى الموضوع له حتى يكون استعماله في الحصّة المطلقة مجازاً، بل الحصّة المطلقة هي من أفراد المعنى الموضوع له، فيكون اسم الجنس حينئذٍ مستعملاً في ما وُضع له، فلا مجازية.

(٤) وليس بثابت عنهم، كما سيأتي منه ﷺ، ويعتمد عليه في محاولة إجراء الصلح بين الفريقين.

(٥) كي تُتصوّر المجازية بناءً على قولهم.

(٦) إشارةً إلى التشكيك المتقدّم في النسبة المذكورة.

إلى الغير، وبهذا يظهر بطلان القول الثالث^(١).

ثانياً: أنّ الوضع حكمٌ من الأحكام، وهو محمولٌ على الماهية خارجٌ عن ذاتها وذاتياتها^(٢)، فلا يُعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية (بها هي هي)^(٣)، لأنّه لا تجتمع ملاحظتها مقيسةً إلى الغير^(٤) وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها^(٥)، وبهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثاً: أنّ اللا بشرط المُقسَمي ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبار الثلاثة، لأنّ المفروض أنّه مُقسَّم لها، ولا تحقّق للمُقسَم إلا بتحقيق أحد أنواعه كما تقدّم، فكيف يُتصوّر أن يُحكم^(٦) باعتبار اللا بشرط المُقسَمي^(٧)، بل لا معنى لهذا على ما

(١) لأنّ هذا القول (أو التصوير) يبتني على الاتحاد بين الماهيتين (الماهية من حيث هي والماهية اللا بشرط المُقسَمي)، وقد تقدّم من المصنّف رحمته الله إبطال هذا الفرض بأدلة ثلاثة.

(٢) لأنّ الحكم المذكور ليس نوعاً للماهية، كما أنّه ليس جنساً ولا فصلاً لها.

(٣) لاستلزامه التناقض في لحاظ العقل، أو الخُلف، وكلاهما باطل.

(٤) كما هو الحال في الماهية اللا بشرط المُقسَمي.

(٥) كما هو الحال في الماهية من حيث هي.

(٦) أي: على الماهية اللا بشرط المُقسَمي بوضع اسم الجنس لها، مع أنّ الحكم على شيء فرغ تصوّره ولو بوجه ما، وهو متعذّر كما اتضح آنفاً.

(٧) فإنّ القسم عبارة عن المُقسَم وزيادة، فلا يُتصوّر وجود المُقسَم بمعزل عن أقسامه، ويترتب على هذا عدم إمكان تصوّر الماهية اللا بشرط المُقسَمي لوحدها.

تقدّم توضيحه، وبهذا يظهر بطلان القول الثاني^(١).

فتعيّن القول الرابع^(٢)، وهو أنّ الموضوع له ذات المعنى، ولكنه حينَ الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللا بشرط القسمي^(٣)، وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني^(٤) كما اشرنا إليه، فلا اختلاف، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنّهم يقولون إنّهُ مجازٌ في المقيد^(٥)، وهو^(٦) فيه.

بيان هذا القول الرابع: أنّ ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظٍ له^(٧)، فمعناه أنّه قد لاحظَه مقيساً إلى الغير^(٨)، فهو في هذا الحال لا يخرج عن

(١) مرّ في الشرح ذكر إيراد ودفعه بصيغة (لا يقال، لأنّا نقول).

(٢) أو التصوير الرابع، بعد ظهور بطلان بقية الأقوال أو التصويرات الثلاثة، ومرّ أنّه قريب ممّا ذكره شيخه المحقق العراقي تثنّى.

(٣) لأنّ ذات المعنى لا تحقّق له إلا في ضمن أحد أقسامه، كما سيأتي قريباً.

(٤) لأنّ اللحاظ المعتبر وفق هذا التصوير لقول المشهور هو اللا بشرط القسمي كما تقدّم، فيحصل التطابق بين الاثنين من هذه الجهة.

(٥) لكنّ ظاهر بل صريح غير واحد - منهم المحقق النائيني تثنّى - أنّ المجازية لازم كلّ مَنْ لا يقول بقول السيد سلطان العلماء تثنّى، فليلاحظ.

(٦) أي: عدم قول القدماء بالمجازية، إنّ لم يكن مقطوع العدم.

(٧) وهو اسم الجنس، بحسب الفرض.

(٨) الخارج عن ذات المعنى الموضوع له وذاتيّاته، وهو نفس اللفظ.

كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية^(١)، وإذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقيوده لا بدّ أن يُعتَبَر على نحو اللا بشرط القسّمي^(٢).
ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، وبين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوضع بنحو اللا بشرط القسّمي^(٣)، لأنّ هذا اللحاظ والاعتبار الذهني - كما تقدّم^(٤) - صرّف طريق إلى الحكم على ذات المعنى، وهو المصحّح للموضوع له^(٥).

وحين الاستعمال في ذات المعنى^(٦) لا يجب أن يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللا بشرط القسّمي^(٧)، بل يجوز أن يُعتَبَر بأي اعتبار كان، ما دام الموضوع له ذات المعنى^(٨)، فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يُقَصَّر النّظَر على نفسه ويلحظه بما هو هو،

(١) لأنّ هذه الاعتبارات لا تنفكّ عن الماهية المقيسة إلى أمرٍ خارجٍ عنها.

(٢) لأنّه القسم الوحيد الصالح لإفادة سريان المعنى بالنحو المطلوب.

(٣) لأنّ (ذات المعنى) معنى وسيعٌ يصلح للانطباق على اللا بشرط القسّمي.

(٤) مفصّلاً في الجهة الثانية من الأمر التمهيدي الثاني.

(٥) أي: المصحّح لموضوعية الموضوع، كما مرّ، وفاقاً للمحقق الأصفهاني تثنّى.

(٦) شروغٌ في بيان هذا القول (أو التصوير) بلحاظ مقام الاستعمال، بعدما تحدّث

عنه بلحاظ مقام الوضع، وهنا يكون المستعمل (بالكسر) في سعة من أمره.

(٧) لأنّ لحاظ (اللا بشرط القسّمي) مأخوذٌ على نحو الطريقة لا الموضوعية،

فيحقّ له أن يلحظ الماهية بالاعتبارين الآخرين أيضاً (البشرط شيء، والبشرط لا).

(٨) لصلاحيّة (ذات المعنى) للانطباق على أيّ اعتبار يلائم غرض المستعمل.

ويجوز أن يلحظه مقيساً إلى الغير فيُعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة^(١)، وملاحظة ذات المعنى بنحو اللا بشرط القسمي حين الوضع تصحيحاً له لا توجب أن تكون قيداً للموضوع له^(٢).

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً^(٣)، إذا كان له اعتبار^(٤) اللا بشرط القسمي حين الوضع، لأنه ليس الموضوع له هو المعتبر (بما هو معتبر)، بل ذات المعتبر^(٥)، كما أن استعماله في المقيّد لا يكون مجازاً؛ لما تقدّم أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغير^(٦)، فيُعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة، التي منها اعتباره بشرط شيء، وهو المقيّد.

(١) لا محالة، لأنّ المَقْسَم لا وجود له بمعزل عن وجود أقسامه.

(٢) بحيث يتعيّن لحاظ الماهية وفقه، ولا يمكن تركه والمصير إلى أحد الاعتبارين الآخرين - وهما بشرط شيء وبشرط لا - واسم (تكون) هو الملاحظة.

(٣) فلا يلزم إشكال صيرورة القضايا كلّها ذهنية بسبب اللجوء إلى التجريد.

(٤) الأحسن أن يقال: «لمجرّد أن يكون له اعتبار...».

(٥) والاعتبار مجرّد مصحّح للوضع ومقوّم له لا للموضوع أو الموضوع له، فلا مجال لمحدور انحصار القضايا في الذهنية.

(٦) وهذا الاعتبار ليس قيداً مأخوذاً فيه ولا جزءاً منه حتى يُحتاج إلى تجريده منه دائماً في مقام الاستعمال لتلزم المجازية.

المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة

انتهينا في ما سَبَقَ إلى أنّ أسماء الأجناس لم توضع للمعاني المطلقة كي يُستفاد الإطلاق والشياع والسريان من نفس اللفظ (شطراً أو شرطاً)، بل الإطلاق لا يمتاز عن سائر الأوصاف والطوارئ الخارجة عن معنى اللفظ، فهي إنّما تستفاد من أمرٍ خارج عن اللفظ من قرائن حالّية أو مقالّية أو حكمية، والذي يحتاج إلى بيان وتوضيح هو الأخير منها، أعني مقدّمات الحكمة.

ومن هنا يظهر أنّ الحاجة إلى هذه المسألة تبتني على الالتزام بما ذهب إليه السيد سلطان العلماء رحمته، وهذا الترابط بين هذا القول والحاجة إلى القرينة واضح جداً من كلمات الأصوليين، وقد صرّح به المحقق العراقي رحمته^(١)، بخلاف ما إذا بُني على القول المنسوب إلى مشهور القدماء، لأنّ المفروض وَضْعُ اللفظ للمعنى المطلق، فإذا شكّ في إرادة الإطلاق منه وعدمها أمكن التمسك بأصالة الحقيقة، ولم تكن حاجة إلى التوسّل بمقدّمات الحكمة أصلاً.

وبعبارة أخرى: إنّ اللفظ (بناءً على القول الصحيح) لم يوضع للمعنى المطلق، فاستفادة الإطلاق منه تتطلب الرجوع إلى أحد أمرين:

الأول: القرائن الخاصّة (حاليّة أو مقالّية)، وهي تختلف باختلاف المقامات، فيُستفاد الإطلاق منها بملاحظة كلّ موردٍ موردٍ، كما لو أتى المتكلّم بلفظ يدل على علّة

ثبوت الحكم، وكانت هذه العلة سارية في جميع الأفراد، ومثلها المناسبات العرفية التي لا تُفرّق بين أفراد أو أصناف المعنى، وهذه القرائن ليس لها ضابطٌ كليّ، ولهذا لم تقع مورداً للبحث؛ لوضوح أنّها تختصّ بمواردها الجزئية.

الثاني: القرينة العامة، وهي عبارة عن مقدّمات يلجأ إليها المخاطب لكي يُثبت بمعونتها إرادة المتكلّم للإطلاق من اسم الجنس الذي ذكره في كلامه، وبعد تمامية هذه المقدّمات تُستكشف إرادة المتكلّم للإطلاق ويُستحصل منها ضابطٌ كليّ يمكن الاعتماد عليه في جميع المحاورات (عرفية كانت أو شرعية)، وهذه المقدّمات تُسمّى (مقدّمات الحكمة)، ويقع الكلام حولها في جهتين:

الجهة الأولى: مقدّمات الحكمة عند المشهور ثلاثة، وعند الشيخ الأعظم رحمته اثنتان فقط هما الثانية والثالثة^(١)، وأضاف صاحب الكفاية رحمته إليهما واحدة^(٢)، ووافقه المصنّف رحمته وإن ذكر المقدّمة الرابعة بعنوان التنبيه، وهذه المقدّمات هي:

المقدّمة الأولى: قبول المعنى للإطلاق والتقييد، بأنّ يمكن عروض كلّ منهما على متعلّق الحكم أو موضوعه، فيرد مطلقاً تارةً، ومقيّداً تارةً أخرى، قبل فرض تعلّق الحكم به، فلو كان المعنى غير قابل للتقييد قبل صيرورته متعلّقاً للتكليف، لم تصح الاستفادة بالإطلاق منه بمجرد عدم ذكر المتكلّم للتقييد، لأنّ في قبالة إرادة الإطلاق احتمالاً آخر، وهو أنّ المتكلّم لم يُقيّد لعدم تمكّنه من التقييد أصلاً؛ بسبب عدم قبول المعنى له، بناءً على أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو العدم والملّكة،

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٥٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٤٧-٢٤٨.

وكلّما استحالت الملكة (أي التقييد) استحال عدمها (أي الإطلاق)، لأنّه ليس عدماً مطلقاً، بل عدم الملكة في المورد القابل لها.

وهذه المقدّمة لم يذكرها الشيخ الأعظم ولا صاحب الكفاية رحمتهما، وإنّما ذكرها المصنّف رحمته وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته^(١)؛ لتوافقها مع مبناه في نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد، ولهذا اشترط رحمته قابلية الموضوع أو المتعلّق للانقسام إلى قسمين، مع قطع النّظر عن تعلّق الحكم به، لئلا يستحيل الإطلاق بسبب استحالة التقييد، كما سبق توضيحه في بداية مبحث (التعبدي والتوصلي)^(٢).

والظاهر - كما تقدّم في المبحث المشار إليه - أنّ المنظور إليه في هذه المقدّمة هو عدم إمكان التقييد بالنسبة إلى التقسيمات الثانوية للواجب (أي ما يرد عليه بعد فرض تعلّق الحكم به) في نفس خطاب الحكم، فإذا بُني على إمكان التقييد في خطاب ثانٍ (أي متّصّ الجعل) لم يبقَ لاعتبار هذه المقدّمة أيّ مجال، فليُتدبّر.

المقدّمة الثانية: خلوّ الكلام عمّا يدل على إرادة المتكلّم للتقييد مطلقاً (متصلاً كان أو منفصلاً)، فلو اشتمل الكلام على مقيد (أيّا كان) لم يُجزّ التمسك بالإطلاق واستكشاف إرادة المتكلّم له، لأنّ وجود القيد يعني إرادة المتكلّم للتقييد، فلا يكون ظهور الكلام في الإطلاق حجّةً.

ولا خلاف بين الأصوليين في عدم انعقاد الإطلاق مع وجود المقيد المتصل، وإنّما الكلام في أنّ حكم المقيد المنفصل كالتصل لكي يكون المعترّ خلوّ الكلام من

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٥٧٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٤٤٣ - ٤٤٤.

مطلق المقيّد، أو أنّه يكون مغايراً له لكي يُعتبر خلوّ الكلام من المقيّد المتصل فقط، وفي المقام قولان:

القول الأول: أنّ المقيّد المنفصل أيضاً مانعٌ من انعقاد الإطلاق، فيكون المعتبر في انعقاد الإطلاق انتفاء البيان إلى الأبد، وذلك لأنّ المقيّد المنفصل وإن لم يمنع من ظهور الكلام في الإطلاق في مرحلة الإرادة الاستعمالية، إلا أنّه يمنع من انعقاد الإطلاق في مرحلة الإرادة الجديّة، ويكشف عن أن المتكلّم لم يكن بصدد بيان تمام مراده بل كان في مقام الإهمال أو الإجمال مثلاً، ومن ثمّ تنتفي المقدّمة الثالثة الآتية، وهذا ما يتبنّاه الشيخ الأعظم رحمته (١)، ووافقه المحقق النائيني رحمته (٢).

القول الثاني: أنّ المانع من إرادة الإطلاق هو خصوص المقيّد المتصل دون المنفصل، فيكون المعتبر حينئذٍ انتفاء البيان في مقام التخاطب لا انتفاءه إلى الأبد، وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته (٣)، وتبعه المصنّف رحمته بحسب ما يُستفاد من مجموع كلامه، وإن كان ما ذكره في بداية هذه المقدّمة ربّما يوهّم موافقته للشيخ الأعظم رحمته (٤).

المقدّمة الثالثة: أنّ يكون المتكلّم في مقام البيان، أي بيان تمام مراده من الجهة

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٥٩.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٧٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٣١.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٤٧، وهو يبتني على مختاره من أنّ المراد من البيان أعمّ من بيان المراد الجديّ، فلا يكشف المقيّد المنفصل عن عدم كون المتكلّم في مقام البيان كي يمنع من الإطلاق.

(٤) وقد اختلفت الكلمات المنقولة عن السيد الخوئي رحمته في تقريرات بحثه الأصولي المعروفة، ويمكن تحصيل الاطمئنان من مجموعها ومما ذكره في فقهه بموافقه لصاحب الكفاية رحمته.

التي يكون متصدِّياً لبيانها، ويراد التمسُّك بإطلاق كلامه لكشف الإطلاق بلحاظها في مقام الثبوت.

وقد وقع الخلاف في هذه المقدمة أيضاً بين الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله في المراد من البيان الذي يكون المتكلم بصده، فذهب الشيخ الأعظم رحمهما الله إلى أنَّ المقصود بيان المراد الجدِّي ^(١).

في حين بنى صاحب الكفاية رحمهما الله على أنَّ المراد أعمُّ من ذلك، وهو إبراز الواقع وإن لم يكن مراداً جدياً للمتكلِّم، وإنَّما يُقدِّمه إلى المخاطب بصورة القانون الذي يكون مرجعاً عند الشكِّ في التقييد ^(٢).

ثم إنَّ المقابل لكون المتكلم في مقام البيان كونه في أحد مقامات ثلاثة تحدَّث المصنِّف رحمهما الله عن الأولين منها فقط:

المقام الأول: التشريع، أي مجرَّد بيان إنشاء القانون وجعل الحكم على موضوعه، وعندئذ لا يمكن التمسُّك بإطلاق الكلام لنفي اعتبار ما يُشكَّ في كونه قيداً، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ^(٣)، فهو في مقام أصل تشريع وجوب الصَّلَاة، ولا دلالة فيه على بيان اعتبار شيء من أجزاء الصَّلَاة أو شرائطها، فلو شكَّ في اعتبار جلسة الاستراحة في الصَّلَاة مثلاً، فلا معنى للتمسُّك بإطلاق الآية الكريمة لنفي ذلك.

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٥٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٤٨.

(٣) سورة البقرة، الآية (٤٣).

المقام الثاني: الإهمال، والمراد من الإهمال هو أن لا يتعلّق للمتكلم غرض بيان تمام مراده، وإنما يتعلّق غرضه بإثبات الحكم لطبيعة الموضوع (في الجملة)، سواء كان عالمياً بجميع حيثيات موضوعه أم جاهلاً بها، وهاهنا أيضاً لا يصحّ التمسك بالإطلاق، وهذا يتحقّق في موردين أشار إليهما رحمتهما:

أحدهما: أن يكون المتكلم في مقام الإهمال بلحاظ الحكم الذي يشتمل عليه الكلام، إلا أنّه لم يتصدّد لبيان جميع الحثيات المتعلقة بمراده من الجهة المقصودة ولم يتعلّق له غرض في بيانه.

الآخر: أن يشتمل الكلام على حكّمين، ويكون المتكلم في مقام البيان بلحاظ أحدهما دون الآخر، فعندئذٍ يصحّ التمسك بالإطلاق في الحكم الأول، ولا مجال للتمسك بالإطلاق بالنسبة إلى الحكم الثاني، لأنّ المفروض عدم كونه في مقام بيانه. مثاله المعروف قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(١)، فإنّه في مقام بيان حلية ما يصطاد بالكلاب المعلّمة على الصّيد، وأنّ الكلب المعلّم يُعدّ من بين آلات الصّيد، فلا يكون الحيوان المصطاد من قبيل الميّتة، وهنا يصحّ التمسك بالإطلاق في ما لو شككنا في اعتبار بعض النواحي المرتبطة بهذا الحكم، كما لو شككنا في اعتبار كون الإمساك من الحلقوم مثلاً، فهنا يمكن الأخذ بإطلاق الآية لنفي اعتباره، كما ذكر السيد الخوئي رحمته^(٢).

وليست الآية في مقام البيان بلحاظ حكم المواضع التي أمسك بها كلب الصّيد

(١) سورة المائدة، الآية (٤).

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٣٣.

من حيث الطهارة والنجاسة، فلو شككنا في طهارة موضع العض ونجاسته لم يصح التمسك بإطلاق الآية الكريمة، لأنها بصدد بيان حكم آخر غير هذا الحكم. وفي هذا الكلام ردّ واضح على الشيخ الطوسي رحمته الله الذي تمسك بإطلاق الآية لإثبات طهارة موضع العض^(١).

والوجه في هذا ما مرّت الإشارة إليه غير مرّة، من أنّ المطلوب كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي نريد التمسك بالإطلاق فيها، فإذا شككنا في كونه كذلك جاز البناء على الأصل العقلاني، وليس المطلوب في هذه المقدمة كون المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات، فإنّ كونه بصدد البيان من جهة ما لا يكون مسوّغاً لحمل كلامه على الإطلاق من سائر الجهات الأخرى التي لم يكن بصدد بيانها، كما أفاد الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله^(٢) وآخرون.

المقام الثالث: الإجمال، وفرقه عن الإهمال أنّ المتكلم هناك لا يتعلّق له غرض ببيان تمام مراده، ولكنّه في الإجمال يتعلّق له غرض بعدم بيان تمام مراده، فهو يريد لعدم الأيضاح ممّا يعني اطلاعه على جميع حيثيات وقيود موضوع حكمه، إلا أنّه غير راغب في إيضاحها للمخاطب لحكمة هو يراها.

فتارة يقول المولى: «أطعم الفقراء» من دون أن يتعلّق له غرض ببيان تمام مراده من ناحية طلب إطعام العدول فقط أو شموله لغيرهم أيضاً، فيكون المثال من موارد الإهمال، وتارة أخرى يقول ذلك، ويكون قاصداً لعدم الأيضاح، فيكون

(١) الخلاف ج ٦ ص ١٢، المبسوط ج ٦ ص ٣٥٩.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٦٧، كفاية الأصول ص ٢٤٩، ويلاحظ: اتحاد الآفاق واختلافها في بداية الأشهر القمرية، ملحق ص ١٧٣ وما بعدها.

من موارد الإجمال.

تبقى الإشارة هنا إلى مقدّمة أخرى لا يُصرّح بها الأصوليون في ضمن مقدّمات الحكمة، ولكنهم يستندون إليها ويصرّحون بها في مبحث الانصراف كما سيأتي، وهي إحراز صدق المعنى المطلق على الفرد المشكوك فيه، مع كون الشكّ في إرادته منه من جهةٍ أخرى، فإذا شكّ المخاطب في أصل اندراج الفرد تحت المطلق لم يكن أمامه مجالٌ للتمسك بالإطلاق، وسيأتي تطبيق هذه المقدّمة في مورد انصراف لفظ (الحيوان) عن الإنسان، وانصراف لفظ (ماء) عن ماء الكبريت، ومّر نظيره في مبحث (الصحيح والأعم)^(١).

الجهة الثانية: إذا أحرزنا كون المتكلّم في مقام البيان بلحاظ جهةٍ ما فلا كلام حينئذٍ، وهكذا إذا أحرزنا عدم كونه في مقام البيان بلحاظ جهةٍ من الجهات، وإنّما الكلام في ما إذا شككنا في كون المتكلّم في مقام البيان من جهةٍ من الجهات أو في مقام الإهمال مثلاً، ولم نُحرز أياً منهما، فالمشهور عند الأصوليين عندئذٍ جواز البناء على كونه في مقام البيان من تلك الجهة تمسكاً بالأصل العقلاني المعبر عنه بـ (أصالة كون المتكلّم في مقام البيان)، فيكون البناء المذكور عند الشكّ في ذلك كالبناء على كون المتكلّم ملتفتاً مثلاً، حيث يبنى أيضاً على كونه ملتفتاً تمسكاً بالأصل العقلاني القاضي بذلك، وإن كان يظهر من بعض الأصوليين إنكار وجود مثل هذا الأصل عند العقلاء.

وكيفما كان، فإذا أحرزنا تمامية هذه المقدّمات الثلاثة - قابلية المعنى للإطلاق

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٨٠ - ٢٨٢.

والتقييد، وخلو الكلام من المقيّد، وكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة المنظورة - كان الكلام - بلحاظ موضوع الحكم أو متعلقه^(١) - ظاهراً في الإطلاق وعدم إرادة المتكلّم للتقييد، وإلا لزم الإخلال بالغرض من جانب، والمنافاة مع كون المتكلّم حكيماً وعارفاً بأساليب الكلام من جانب آخر.

وعندئذ يكون الكلام حجة للمتكلّم على المخاطب، فإذا قال: «أطعم فقيراً» وفرض تعلّق غرض الأمر بإطعام مطلق الفقراء حتى الفساق منهم، ولهذا لم يُقيّد بـ(عادلاً) مثلاً، فلو ترك المخاطب إطعام (زيد) الفقير الفاسق، كان للمولى عندئذ الحق في مساءلته، ولا يحقّ للمخاطب تبرير ذلك بأنّه اعتقد أنّ موله يريد إطعام خصوص الفقراء العدول.

كما يكون الكلام حجة للمخاطب على المتكلّم، فلو فرض تعلّق غرض المولى في المثال المتقدّم بإطعام الفقراء العدول فقط، ولكنه ترك التقييد، فقام المخاطب بإطعام (زيد) الفقير الفاسق، لم يكن للمولى الحق في لومه وتوبيخه، لأنّ مقتضى كونه حكيماً وعارفاً بأساليب المحاوراة هو أنّ يقيّد بـ(عادلاً) طالما لم يكن مريداً لإطعام الفقراء الفساق، ولا ينبغي له سوق الكلام مطلقاً مع علمه بأنّ المخاطب قد يرتب آثار الإطلاق.

(١) كما هو المعروف عند الأصوليين من عدم البحث عن إطلاق الجُمْل في هذا الباب، ولم يوافق عليه المصنّف رحمته الله فلا يبعد أن يكون مراده كون الكلام (بها هو كلام) ظاهراً في الإطلاق، كما مرّ في المسألة الثالثة المتقدمة.

المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة

لما ثبت أنّ الألفاظ موضوعةٌ لذات المعاني^(١)، لا للمعاني (بها هي مطلقة)^(٢)، فلا بدّ في إثبات^(٣) أنّ المقصود من اللفظ هو المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينة خاصّة^(٤)، أو قرينة عامّة^(٥) تجعل الكلام (في نفسه) ظاهراً في إرادة الإطلاق.

(١) أي: (ذوات المعاني)، وفقاً للسيد سلطان العلماء رحمته الله، على الخلاف في تفسير المراد من (ذات المعنى)، ومرّ أنّ فيه أربعة تصورات، وأنّ مختار المصنّف رحمته الله في مقام الوضع هو اللا بشرط القسمي.

(٢) كما هو المنسوب إلى مشهور الأصوليين قبل السيد السلطان رحمته الله، ومرّ مفصلاً.
(٣) وجه لا بدية الحاجة إلى القرينة هو أنّ اللفظ لما كان موضوعاً لذات المعنى فهو لا يدلّ على الإطلاق، فيكون كبقية الأوصاف والطوارئ الخارجة عن المعنى الموضوع له من حيث توقّف دلالة اللفظ عليه على قرينة خارجية.

(٤) حالّة أو مقالّة، في كلّ موردٍ موردٍ كتصريح المتكلّم بعلة موجودة في جميع أفراد الماهية أو المناسبة العرفية أو عدم تفاوت الأصناف في نظر العرف وغير ذلك من القرائن الخاصّة.

(٥) وهي قرينة الحكمة التي يُتعرّف بواسطتها على إرادة المتكلّم للإطلاق من اسم الجنس مثلاً انطلاقاً من كونه حكماً.

وهذه القرينة العامة إنها تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تُسمَّى (مقدمات الحكمة)^(١)، والمعروف أنها ثلاث^(٢):

الأولى: إمكان الإطلاق والتقييد^(٣)، بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه (قبل فرض تعلق الحكم به) قابلاً للانقسام^(٤)، فلو لم يكن قابلاً للقسمة إلا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرينة^(٥)، فإنه يستحيل فيه التقييد^(٦)، فيستحيل فيه الإطلاق^(٧)، كما تقدّم في بحث (التعبدية والتوصلي)، وهذا

(١) لا يخفى لطف التسمية، فإن هذه المقدمات إذا تمت يتعين كون المتكلم مريداً للإطلاق؛ فإن كلامه لا بد أن يفيد بيان الغرض الذي يقصده، فلو لم يرد الإطلاق كان مُخِلّاً بغرضه، وهذا يخالف كونه حكيماً.

(٢) وعند الشيخ الأعظم رحمته الله اثنتان فقط، وقد أضاف صاحب الكفاية رحمته الله إليهما مقدمة أخرى، ووافقه عليها المصنّف رحمته الله، كما سيأتي.

(٣) هذه المقدمة لم يذكرها الشيخ الأعظم ولا صاحب الكفاية رحمتهما الله، وإنها ذكرها المصنّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله.

(٤) إلى مطلق ومقيّد، بأن يرد مطلقاً تارةً، ومقيّداً تارةً أخرى.

(٥) لكونه من التقسيمات الثانوية الطارئة بعد توجه الحكم.

(٦) لعدة محاذير أشهرها الدّور، كما مرّ بيانه في مبحث (التعبدية والتوصلي).

(٧) بناءً على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملّكة، والإطلاق يمثل العدم، والتقييد يمثل الملّكة، وإذا استحالت الملّكة في مورد، استحال العدم من حيث هو عدمٌ لتلك الملّكة.

واضح^(١).

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة^(٢) ولا منفصلة^(٣)، لأنه مع القرينة المتصلة لا ينعد ظهور للكلام إلا في المقيّد^(٤)، ومع المنفصلة ينعد للكلام ظهور في الإطلاق^(٥)، ولكنه يسقط عن الحجّة^(٦) لقيام القرينة المقدّمة عليه والحاكمة^(٧)، فيكون ظهوره^(٨) ظهوراً بدوياً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص

(١) بالالتفات إلى نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد.

(٢) اعتبار عدمها هو القدر المتيقّن المتفق عليه بين الأصوليين، وإنّما الخلاف بينهم في اعتبار نفي القرينة المنفصلة وعدم اعتباره.

(٣) هذا يومهم موافقته للشيخ الأعظم تثنّى القائل باشتراط نفي القرينة المنفصلة أيضاً لا خصوص القرينة المنفصلة، ولكنّ المستفاد من مجموع كلام المصنّف رحمته الله موافقته لصاحب الكفاية تثنّى، الذي يقصرها على خصوص القرينة المتصلة.

(٤) من البداية، فلا محلّ للحديث عن الإطلاق من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٥) فيكون المعتبر عند المصنّف رحمته الله انتفاء القرينة المتصلة فقط.

(٦) في خصوص الأفراد التي يُعلم باندراجها تحت المقيّد المنفصل، دون بقية الأفراد، فإنّ المطلق باقٍ على الحجّة فيها.

(٧) يعني: المقدّمة على المطلق بمناط النّظر والقرينية، وهذا ظاهر في موافقته لشيخه المحقق النائيني تثنّى في مناط التقديم، كما مرّ.

(٨) اي: ظهور المطلق كاسم الجنس - قبل ورود المقيّد - في الإطلاق والشّمول لجميع الأفراد بما فيها الأفراد التي تندرج تحت المقيّد المنفصل.

المنفصل^(١)، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم^(٢)، بل الدلالة التصديقية إنَّما هي على إرادة التقييد واقعاً.

الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان^(٣)، فإنَّه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال^(٤) إمَّا رأساً^(٥) أو لأنَّه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق - وسيأتي مثاله - فإنَّه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق^(٦):

أمَّا في مقام التشريع - بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرد

(١) في نهاية الفصل الثاني من باب (العامة والخاص).

(٢) لأنَّ الظهور في الإطلاق والشمول ابتدائي (أي بدوي).

(٣) والتفهم، أي: بيان تمام مراده بلحاظ الجهة التي هو متصدِّ لبيانها، ولا يُعتبر إحراز كونه في مقام البيان من جميع الجهات، والمرجع في ذلك عند الشكِّ هو سيرة العقلاء، كما سيأتي بعد قليل.

(٤) أو الإجمال، فهذه الثلاثة كلُّها تقع في مقابل كونه في مقام البيان، والفرق بين الأخيرين أنَّ غرض المتكلم في مورد الإهمال لم يتعلَّق ببيان تمام مراده بكلامه، بخلافه في مورد الإجمال فإنَّ غرضه متعلَّق بعدم البيان لمصلحة يراها في الإخفاء.

(٥) هذا التردد في نفس الإهمال، فإنَّ كون المتكلم في هذا المقام له موردان يأتي بيانها قريباً.

(٦) لا أن ينعقد الظهور في التقييد، فلو ورد دليل على التقييد لم يكن مستهجنًا لعدم التنافي حينئذٍ بين التقييد وعدم الدلالة على الإطلاق.

تشريع^(١) - فيجوز ألا يُبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه؛ انتظاراً لمجيء وقت العمل، فلا يُحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده^(٢). وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأساً^(٣)، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام^(٤).

ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر^(٥) مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(٦) الوارد في مقام بيان حلّ صيد الكلاب المعلّمة من جهة كونه مئنة^(٧)، وليس هو في مقام بيان^(٨) مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو

(١) ففي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣)، لم يُتعرّض لما يُعتبر في صحّة الصيام، وحينئذ لا يُستكشف منه أن ما بينه هو تمام مراده كي تُنفى دخالة أي شيء يحتمل اعتباره في الحكم، بدعوى عدم تعرّض الآية لنفي اعتباره.

(٢) كي يُتمسك بإطلاقه لنفي دخالة ما يشكّ في كونه قيداً في مطلوب المولى.

(٣) هذا هو المورد الأول لكونه في مقام الإهمال بأن لم يتعلّق غرض المتكلم ببيان تمام مراده وفي نفس الوقت لم يكن في مقام بيان حكم آخر.

(٤) فإنّ عدم الظهور في الإطلاق لا يستلزم الظهور في خلافه.

(٥) أي بيان حكم آخر، وهذا هو المورد الثاني لكونه في مقام الإهمال.

(٦) سورة المائدة، الآية (٤).

(٧) وأنّ الكلب المعلّم يكون من سائر آلات الصيّد، فهذه هي الجهة التي تكون الآية الكريمة في مقام البيان بلحاظها.

(٨) أي: لم يُحرز كونه في مقام بيان تمام مراده من هذه الجهة.

في مقام بيان هذه الجهة^(١)، فلا ينعقد للكلام ظهورٌ في الإطلاق من هذه الجهة^(٢).

ولو شكَّ في أنَّ المتكلمَ في مقام البيان^(٣) أو الإهمال^(٤)، فإنَّ الأصل العقلائي يقتضي بأن يكون في مقام البيان^(٥)؛ فإنَّ العقلاء كما يحملون المتكلمَ على أنَّه ملتفتٌ غير غافل، وجادٌ غير هازل عند الشكِّ في ذلك^(٦)، كذلك يحملونه على أنَّه في مقام البيان والتفهم^(٧)، لا في مقام الإهمال والإيهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإنَّ الكلام^(٨) المجرد عن القيد يكون ظاهراً في

(١) الثانية، أي حكم مواضع الإمساك من حيث التنجس وعدمه.

(٢) لو طرأ الشكُّ في طهارة مواضع الإمساك ونجاستها، خلافاً للشيخ الطوسي تدلُّ الذي تمسك بالآية لإثبات طهارة موضع الإمساك.

(٣) هذا مرتبط بمقام الإثبات وتأسيس الأصل عن الشكِّ في ذلك، وهو المهم في ما نحن فيه، وما تقدّم كان يرتبط بمقام الثبوت.

(٤) بالمعنى الأعمّ الشامل للإجمال، بقرينة المقابلة مع (مقام البيان).

(٥) بمعنى أنَّ الأصل في كلِّ كلامٍ كون المتكلمَ في مقام البيان، أي بيان تمام مراده، وعدم كونه كذلك هو المحتاج إلى قرينة، وهذا هو المشهور عن الأصوليين.

(٦) عملاً منهم بأصالة عدم الغفلة وأصالة الجدِّ، وهما من الأصول العقلائية.

(٧) وبهذا استدلل المشهور لمختارهم في المقام، ومنهم صاحب الكفاية تدلُّ.

(٨) بلحاظ موضوع الحكم أو متعلّقه، فإنَّها مورد الإطلاق والتقيد في المقام، كما هو المعروف عندهم، أو بلحاظ نفس الكلام (بها هو) كما مرَّ من المصنّف رحمه الله.

الإطلاق^(١)، وكاشفاً عن أنّ المتكلم لا يريد المقيّد، وإلا لو كان قد أراده واقعاً لكان عليه البيان^(٢)، والمفروض أنّه حكيم ملتفت جادّ غير هازل^(٣)، وهو في مقام البيان^(٤)، ولا مانع من التقييد حسب الفرض^(٥)، وإذا لم يُبين ولم يُقيّد كلامه فيعلم أنّه أراد الإطلاق، وإلا لكان مُخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك^(٦) أنّ كلّ كلام صالحٍ للتقييد^(٧) ولم يقيده المتكلم^(٨) مع كونه

(١) وأنّ المتكلم لاحظ الطبيعة بنحو اللا بشرط القسّمي؛ لدوران الأمر بينها وبين الماهية بشرط شيء، أو قلّ: يدور الأمر بين الماهية المطلقة والماهية المخلوطة، ومقتضى انعقاد الإطلاق إرادة الأولى منها.

(٢) حتى يكون كلامه وافياً ببيان تمام غرضه المقصود، وجارياً على وفق الضوابط المعتمدة لدى أهل المحاورة، وإلا كان مُخلاً بغرضه.

(٣) ليس هذا من مقدّمات الحكمة المتعارف ذكرها في هذا المقام.

(٤) لا في مقام التشريع أو الإهمال أو الإجمال، وهذا إشارة إلى المقدّمة الثالثة.

(٥) بمعنى صلاحية الكلام للتقييد، وهذا إشارة إلى المقدّمة الأولى من مقدّمات الحكمة، التي لم ترد في كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله.

(٦) شروع في تلخيص مقدّمات الحكمة، بحسب الترتيب الذي ذكره رحمهما الله في أول هذه المسألة.

(٧) قبل فرض تعلّق الحكم بموضوعه، احترازاً عن القيود المتحققة في موارد التقسيات الثانوية، وهذه هي أولى المقدّمات.

(٨) بقرينة متصلة، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمهما الله، وهذه هي ثانية المقدّمات.

حكيمًا ملتفتًا جاداً^(١) وفي مقام البيان والتفهيم^(٢)، فإنه يكون ظاهرًا في الإطلاق، ويكون حجةً على المتكلم^(٣)، والسامع^(٤).

(١) ليس هذا أيضاً من مقدمات الحكمة المتعارف ذكرها في هذا المقام.

(٢) لا في مقام التشريع أو الإهمال أو الإجمال، وهذه هي ثلاثة المقدمات.

(٣) فلا يحقّ له أن يدعي أنه كان مريداً للتقييد واقعاً، ويلوم المخاطب الذي حمل الكلام على الإطلاق، كما لو قال: «أكرم عالماً» ولم يقيد بالفقيه مثلاً، ففهم المخاطبُ الإطلاقَ وامتثل الخطابَ بإكرام عالمٍ نحوي مثلاً.

(٤) فلا يُقبل منه حمل الكلام في المثال على وجوب إكرام خصوص الفقهاء، كما لو صادف المخاطب عالماً نحوياً ولم يُكرمه، بدعوى أن المتكلم مريدٌ للتقييد واقعاً، فيحقّ للمتكلم أن يلومه عندئذٍ، حتى لو فرض أنه في الواقع غير مريد لإكرام النحاة.

تنبيهان

يتحدّث المصنّف رحمته الله في هذين التنبيهين عن مدى صلاحية أمرين للمنع من التمسك بالإطلاق وعدم صلاحيتهما لذلك.

التنبيه الأول: القدر المتيقن في مقام التخاطب

مرّت الإشارة قريباً إلى أنّ صاحب الكفاية رحمته الله قد أضاف مقدّمة رابعة إلى مقدّمات الحكمة، وهي (انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب)، وذكر أنّ مقدّمات الحكمة لا تتمّ ولا يثبت بها الإطلاق من دون هذه المقدّمة^(١)، وقد وافقه المصنّف رحمته الله في هذا، كما سيّضح.

ومراده من القدر المتيقن الحصّة من المطلق التي يُحرّز شمول الحكم لها بحيث لا يُعقل عدم شمول الحكم لها مع شموله لغيرها، فهو يكون داخلياً في العنوان قطعاً، ولا يتصوّر شمول اللفظ لغيره بالخصوص، فإمّا أن يختصّ اللفظ بهذا القدر وإمّا أن يشمل مع غيره، وهذا واضح، ولا ينبغي أن يقع محلاً للنقض والإبرام. فإذا التفتنا إلى مقام التخاطب والمحاورة نجد أنّ بعض الأفراد يكون شمول الحكم له أولى من شموله لغيره، من دون أن يكون هذا مانعاً من شمول الحكم

لسائر الأفراد، وهذا هو ما يُبحث في هذا التنبيه عن أنّ وجوده قادحٌ في الإطلاق، وأنّ انتفاءه شرطٌ في التمسك بالإطلاق، ليصير مقدّمة رابعة من مقدّمات الحكمة أو أنّه ليس بهذه المثابة.

ولثبوت القدر المتيقّن المذكور عدة أسباب:

منها: ورود خصوصيات معيّنة في سؤال السائل فعندما يجاب بالإطلاق تكون تلك الخصوصية هي القدر المتيقّن التخاطبي الذي يُقطع بإرادة المتكلّم له.

ومنها: ما لو جرى حديث بين المولى وعنده عن فضل العالم العادل، وبعدها قال المولى: «أكرم عالماً»، فإنّ هذا الكلام - بناءً على اعتبار هذه المقدّمة - لا ينعقد له الإطلاق بحيث يتحقّق الامتثال لو قام العبد بإكرام عالمٍ فاسقٍ؛ وذلك لوجود قدر متيقّن مستفاد من مقام التخاطب، وهو (إكرام العالم العادل)، ومعه لا يلزم من إطلاق الكلام أيّ إخلال بالغرض، إذا فرض أنّ إكرام عالمٍ عادلٍ هو تمام مراد المولى، وهو المحقّق لغرضه.

والغرض من التقييد بـ(مقام التخاطب) هو الاحتراز عن نحو آخر من القدر المتيقّن، وهو القدر المتيقّن الخارج عن مقام التخاطب، ومعناه الحصّة التي تنسب إلى الذهن دون غيرها من الحصص، مثل (العالم الفقيه الهاشمي المتقي)، فإنّ القدر المتيقّن من (العالم) في مثل قوله: «أكرم العالم»، كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله (١)، إلا أنّ انسباق هذه الحصّة بالخصوص إلى ذهن المخاطب لا يستند إلى اللفظ كي يُبحث عن تأثيره على الإطلاق وعدم تأثيره فيه، بل هو مستفاد من قرائن خارجة عن مقام

(١) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٤٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٣٨.

التخاطب، مثل مناسبات الحكم والموضوع أو قَطَعَ المخاطب به أو حكم العقل بذلك أو نحو ذلك.

ولا رَيْبَ في أنّ وجود مثل هذا القَدْر المتيقّن لا يضرّ في انعقاد الإطلاق، ولهذا لا يكون انتفاؤه شرطاً في التمسك بإطلاق الكلام أبداً، وإلا لانسدّ باب الإطلاق بالمرّة، ولم ينعقد إطلاقٌ لكلام أصلاً، لأنّ كلّ مطلق لا يخلو عن وجود قدر متيقّن منه خارجاً مقام التخاطب، كما سيأتي في التنبيه الثاني، عند الحديث عن الانصراف الناشئ من أسباب خارجية، مثل انصراف لفظ (النهر) إلى نهر دجلة مثلاً في الأماكن التي يجري فيها، فهو مثال آخر للقدر المتيقّن الخارج عن مقام التخاطب.

وباتّضح هذا، يقع الكلام عن (القَدْر المتيقّن التخاطبي) في أربع جهات:

الجهة الأولى: ذكر المصنّف رحمته الله أنّ منشأ عدّد صاحب الكفاية رحمته الله لانتفاء القَدْر المتيقّن التخاطبي من جملة مقدّمات الحكمة هو رجوعه إلى التقييد، بمعنى أنّ القَدْر المتيقّن التخاطبي يكون بمنزلة المقيّد المتصل، ومَرَّ أنّ انتفاء المقيّد اللفظي المتصل هو المقدّمة الثانية من مقدّمات الحكمة، فيشتركان في المنع من انعقاد الإطلاق للكلام، لكنّهما يفترقان - كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله - في أنّ إرادة الباقي تبقى محتملةً في موارد وجود القَدْر المتيقّن التخاطبي، بخلاف التقييد فلا احتمال لإرادة الباقي معه ^(١).

وظاهر ما ذكره المصنّف رحمته الله الموافقة (في الجملة) على الإيراد الأول لشيخه المحقق النائيني رحمته الله على مقترح الكفاية، وإنّ لم يوافقه بالمحصلة النهائية، كما سيأتي

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٧ ت ٣٢٧.

في الجهة الرابعة، فليلاحظ.

وكيفما كان، فيحق للمتكلّم الاعتماد في مقام بيان مراده على هذا القدر إذا كان منسباً إلى ذهن المخاطب من اللفظ، وكان للكلام ظهور في إرادته من بين أفراد المطلق، ولهذا يكون القطع بإرادته مانعاً من إحراز انعقاد إرادة الإطلاق، ولا يلزم من التعبير بالمطلق وإرادة القدر المتيقن إخلال بالغرض، فكأن المتكلّم قد صرح بإرادته للقدر المتيقن.

وإنما يلزم محذور الإخلال بالغرض لو فرض أنّ المتكلّم كان مريداً لغير القدر المتيقن، ومع هذا أطلق كلامه، ولم ينصب قرينة على مراده؛ وذلك لعدم القطع بإرادة غير القدر المتيقن، فإنّ القطع بالإرادة إنّما يصلح لبيان إرادة القدر المتيقن، فلا يحق للمتكلّم الاعتماد عليه في بيان إرادة غيره.

الجهة الثانية: إنّ كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده يُتصوّر على نحوين في مقام الثبوت، أشار إليهما في الكفاية متناً وهامشاً^(١):

النحو الأول: أن يكون في مقام بيان تمام مراده، بوصف كونه (تمام مراده)، بمعنى أنّ المتكلّم كما يتصدّى لبيان تمام مراده فهو يتصدّى أيضاً لبيان أنّ هذا هو تمام مراده، وأنّ غيره ليس بمرادٍ له، فيكون عندئذٍ متصدّياً لبيان أمرين: «أنّ هذا الشيء هو تمام مراده» و«أنّ غيره ليس بمرادٍ له»، أو قل: يكون متصدّياً لبيان ذات الموصوف مع وصفه.

فلو قال المولى: «أكرم العالم» وفرضنا أنّ مراده ينطوي على حيثيتين: وجودية،

(١) كفاية الأصول ص ٢٤٨.

(وهي: أَنَّ إِكْرَامَ العالمِ العادلِ مطلوبٌ)، وعدمية (وهي: أَنَّ إِكْرَامَ العالمِ الفاسقِ غيرُ مرادٍ)، فعندئذٍ ينبغي عليه أَنْ يتصدَّى لبيان الحِثِّيَّةِ الثانيةِ، كما يتصدَّى لبيان الأولى تماماً، والحِثِّيَّةِ الوجوديةِ بمنزلةِ ذاتِ الموصوفِ، بينما تكون الحِثِّيَّةِ العدميةِ بمنزلةِ الوصفِ.

النحو الثاني: أَنْ يكونَ في مقامِ بيانِ تمامِ مراده فقط، من دونِ أَنْ يَضُمَّ إِلَيْهِ بيانُ أَنَّ هذا (بوصفه) هو تمامُ مراده دونِ غيره، بمعنى أَنَّ المتكَلِّمَ يتصدَّى لبيانِ ذاتِ الموصوفِ مجرداً عن الوصفِ، أو قُلْ: من دونِ أَنْ يُفْهَمَ المخاطَبَ أَنَّ هذا فقط هو تمامُ مراده.

والفارقُ بينَ هذينِ النحويْنِ - كما أفاد رحمتهما - هو إمكانُ التمسُّكِ بإطلاقِ الكلامِ في النحوِ الأولِ، وعدمِ تأثيرِ وجودِ قدرِ متيقِّنٍ تخاطبيٍّ له؛ لعدمِ صلاحيةِ هذا القَدْرِ المتيقِّنِ لإثباتِ الحِثِّيَّةِ الثانيةِ العدميةِ (أي أَنَّ هذا هو المرادُ وَأَنَّ غيره ليسَ بمرادٍ)، ولذا لا يحقُّ للمتكلِّمِ أَنْ يعتمدَ على وجودِ (القَدْرِ المتيقِّنِ) في بيانِ تمامِ مراده.

ومرَّ آنفاً أَنَّ المتكلِّمَ يلزمه نَصْبُ قرينةٍ على إرادةِ الحِثِّيَّةِ العدميةِ أيضاً، فلو كانَ مريداً للإطلاقِ ومعَ هذا تركَ بيانَ الأمرِ الزائدِ - أي أَنَّ هذا هو تمامُ مراده (بوصفِ كونه تمامَ مراده) - واعتمدَ على القَدْرِ المتيقِّنِ لكانَ مُخِلًّا بغيرضه، لأنَّه قد اعتمدَ على ما لا يصلحُ للاعتمادِ عليه في بيانِ تمامِ المرادِ عندَ أهلِ المحاورَةِ.

وهذا بخلافِ النحوِ الثاني؛ إذ يحقُّ للمتكلِّمِ الاكتفاءُ بالقدرِ المتيقِّنِ التخاطبيِّ، بعدَ أَنْ كانَ في مقامِ بيانِ تمامِ مراده فقط، ولم يَكُنْ في مقامِ بيانِ أَنَّ هذا هو تمامُ مراده (بوصفِ كونه تمامَ مراده)، ولا يكونَ مُخِلًّا بغيرضه لو اتَّكَلَّ على وجودِ القَدْرِ المتيقِّنِ

التخاطبي، ما دام هذا كافياً في إفادة المطلوب.

وبالجملة: محلُّ التمسك بالإطلاق هو النحو الأول فيشمل الحكم سائر الأفراد غير القدر المتيقن، بخلاف النحو الثاني الذي يتعين فيه البناء على التقييد، وتحقق الامتثال بالقدر المتيقن فقط.

وقد طبق المصنّف رحمته الله هذين النحوين على قول المولى لعبده: «اشترِ اللحم» مع فرض وجود قدر متيقن في مقام التخاطب (وهو لحم الغنم)، وأن المولى في الواقع يريد لشرائه بالخصوص، فإذا كان المثال من قبيل النحو الأول جاز للعبد أن يتمسك بإطلاق كلام مولاه، فيحق له شراء (لحم العجل) مثلاً، وليس للمولى أن يلومه عليه، وهذا بخلاف ما إذا كان المثال من قبيل النحو الثاني؛ إذ يحق للمولى الاعتماد على وجود القدر المتيقن التخاطبي، ولا يقبل من العبد أن يشتري (لحم العجل) ويترك شراء (لحم الغنم) بذريعة الاعتماد على الإطلاق.

الجهة الثالثة: بعد ما ظهر أن لكون المتكلم في مقام البيان نحوين ينبغي البحث عن النحو الذي ينبغي للأمر أن يتصف به، فهل ينبغي عليه أن يكون في مقام بيان تمام مراده مع إفهام المخاطب أن الشيء الكذائي هو الموصوف بأنه تمام مراده، أو يكفي أن يكون في مقام بيان تمام مراده فقط من دون حاجة إلى بيان أن هذا الشيء موصوف بأنه تمام مراده؟

والذي يستظهره المصنّف رحمته الله من كلام الكفاية هو النحو الثاني، بمعنى أن المطلوب من المتكلم هو بيان تمام مراده فقط، أي بيان ما هو (بالحمل الشائع) تمام

مراده، ولا يُطلب منه أزيد من ذلك، بأنّ يبين أنّ ذلك الشيء هو تمام مراده^(١).
والوجه فيه: أنّ غرض الأمر من التكليف هو جعل الدّاعي بالإمكان في نفس
المخاطب نحو الامثال، أي إبراز ما يقتضي تحريكه بالإمكان نحوه، ويكفي في
حصول هذا المقدار تصدّي الأمر لبيان تمام مراده، ولا حاجة له في إفهام المخاطب
أنّ هذا موصوفٌ بأنّه تمام الموضوع لحكمه، وأنّ غيره ليس موضوعاً أصلاً.
ولكنّ إذا فُرض وجود قَدْر متيقّن في الكلام، وكان ناشئاً عن نفس مقام
التخطّاب فهنا صورتان:

الأولى: أنّ يكون ذاك القَدْر المتيقّن التخطّابي هو تمام موضوع الحكم واقعاً،
وحينئذٍ يجوز للمتكلّم أن يعتمد على وجود القَدْر المتيقّن، لأنّ اعتماده عليه لا يقدر
في حكمته، ولا يُخلّ بغرضه، لفرض أنّ غرضه هو القَدْر المتيقّن، فلو كان لقوله:
«أكرم العالم» قَدْر متيقّن تخطّابي (وهو إكرام الفقهاء)، - كما إذا سبّقه مباشرة كلام
طويل بين الطرفين حول مكانة الفقهاء في الشريعة المقدّسة -، وكان هذا أيضاً هو
تمام مراد الأمر، جاز للمتكلّم أن يعتمد على وجود هذا القَدْر المتيقّن التخطّابي.

الثانية: أنّ يكون تمام موضوع الحكم هو المطلق لا القَدْر المتيقّن وحده، كما لو
فرض في المثال السابق أنّ تمام موضوع وجوب الإكرام واقعاً هو مطلق العالم،
فحينئذٍ يُحتمل احتمالاً معتداً به أن يتوهّم المخاطب أنّ تمام الموضوع هو القَدْر
المتيقّن (أي خصوص الفقهاء)، فيقع المخاطب في معرض المخالفة في ما إذا اعتمد
المتكلّم على وجود هذا القَدْر المتيقّن، واتفق أنّ المخاطب قد صادف عالماً نحويّاً

(١) كفاية الأصول ص ٢٤٨، ويلاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٩٧ ت ٣٢٧.

مثلاً ولم يُكرمه .

وهاهنا يتعيّن على المولى نَصْبُ قرينة على أنّ تمام موضوع حكمه أعظم من القَدْر المتيقّن، ولا يحقّ له الاعتمادُ على وجود القَدْر المتيقّن، لأدائه إلى الإخلال بالغرض، لأنّ المفروض تعلّق غرضه بالطلق (أي إكرام مطلق العلماء، وإن لم يكونوا من الفقهاء)، مع أنّ الظاهر من الكلام هو خصوصُ القَدْر المتيقّن (أي إكرام خصوص الفقهاء)، وهذا يجعل المخاطب في معرض المخالفة؛ لاحتمال أنّه سوف يترك إكرام العالم غير الفقيه، وهذا إخلال واضح من قبله بغرض الأمر، أعني إكرام العالم ولو لم يكن فقيهاً.

الجهة الرابعة: أورد المحقق النائيني رحمته على مقترح أستاذه صاحب الكفاية رحمته بعدة إيرادات جاءت في تقريرَي بحثه الأصولي المعروفين (فوائد الأصول، وأجود التقريرات)، نشير إلى اثنين منها:

الإيراد الأول: أنّ وجود القَدْر المتيقّن إمّا أن لا يرجع إلى انصراف ذلك الفرد من اللفظ عند إطلاقه، وحينئذٍ لا قيمة لوجوده، وإمّا أن يرجع إلى انصرافه منه فيندرج حينئذٍ في المقدّمة الثانية، ولا حاجة إلى جعل انتفائه مقدّمة برأسها، فإنّ المقصود من المقدّمة الثانية انتفاء كلّ ما يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الكلام في الإطلاق سواء كان قرينة لفظية أو لبّية أم غيرهما، ولا يخرج عنه القَدْر المتيقّن بحسب التخاطب، كما لا يخرج عنه الانصراف، كما سيأتي.

الإيراد الثاني: أنّ جعل (انتفاء القَدْر المتيقّن في مقام التخاطب) شرطاً في جواز التمسك بالإطلاق يلزم منه التشكيك في الكثير من المطلقات المتصدية لبيان الأحكام الشرعية، فإنّها واردة في موارد خاصّة، يمثل كلّ واحد منها القَدْر المتيقّن

في ذلك المورد، وحينئذٍ يلزم رَفْعُ اليد عن الإطلاق في جميع تلك الموارد، وهذا لا مجال للالتزام به حتى من صاحب الكفاية تذ نفسه^(١).

ويظهر من المصنّف رحمته موافقة صاحب الكفاية تذ في إضافة هذه المقدمة إلى مقدّمات الحكمة، وعدم القبول بإيرادات المحقق النائيني تذ عليه، ولكنه رحمته لم يتطرّق لمواضع الخدش في تلك الإيرادات.

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٧٥ - ٥٧٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٣٣ - ٤٣٤.

تنبيهان

القَدْر المتيقّن في مقام التخاطب

الأول: أنّ الشيخ المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله أضاف إلى مقدّمات الحكمة مقدّمة أخرى غير ما تقدّم، وهي ألا يكون هناك قَدْر متيقّن في مقام التخاطب والمحاورة^(١) وإن كان لا يضر وجود القَدْر المتيقّن خارجاً^(٢) في التمسك بالإطلاق. ومرجع ذلك^(٣) إلى أنّ وجود القَدْر المتيقّن في مقام المحاورة يكون بمنزلة

(١) وهو اقتضاء مقام التخاطب الجزم بإرادة المتكلّم حصّة معينة لاسم الجنس المستعمل في الخطاب مع بقاء احتمال إرادته لسائر الحِصَص، بحيث لا يُعقل عرفاً شمول الحكم لغيرها من الحِصَص من دون أن يشملها، مع بقاء احتمال إرادته لسائر الحِصَص، كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٢) أي الخارج عن مقام التخاطب والمحاورة، والضابط في هذا هو أنّ الالتفات لا يكون منطلقاً من مقام التخاطب، كانسباق (الفقير المؤمن الهاشمي العادل) من قوله: «أطعم فقيراً»، ولا ريب في أنّ انتفاء (القَدْر المتيقّن الخارجيّ) ليس شرطاً معتبراً في انعقاد الإطلاق.

(٣) أي: ما ذكره في الكفاية، وهذا من المصنّف رحمته الله إمّا حدسٌ بمراد صاحب الكفاية رحمته الله وإمّا بيانٌ لرأيه الخاصّ في حقيقة هذه المقدّمة، ولهذا بقيت مقدّمات الحكمة عنده رحمته الله ثلاثة، رغم قبوله بمقتراح الكفاية.

والقرينة اللفظية على التقييد^(١)، فلا ينعقد للفظ ظهورٌ في الإطلاق مع فرض وجوده^(٢).

ولتوضيح البحث نقول: إن كون المتكلّم في مقام البيان يُتصوّر على نحوين^(٣):

١ - أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع حكمه^(٤)، بأن يكون غرض المتكلّم يتوقّف على أن يُبيّن للمخاطب ويُفهمه ما هو تمام الموضوع^(٥) وأن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره^(٦).

٢ - أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً^(٧)، ولو لم يُفهم

(١) أو قل: من اشتمال الكلام واكتنافه بما يصلح للقرينية.

(٢) أي وجود القَدْر المتيقّن التخاطبي؛ لقوة احتمال اعتماد المتكلّم على ذلك البيان، ومعه لا يمكن استظهار إرادته الجديّة للإطلاق من اسم الجنس أو من الكلام.

(٣) ذكرهما في الكفاية (متناً وهامشاً)، وبينهما فرقٌ فارقٌ في مقامنا.

(٤) مع كونه موصوفاً بأنّه تمام مراده من المطلق بحيث لا يكون شيء وراء هذا المتيقّن مراداً للمتكلّم منه.

(٥) وهذا هو المعبر عنه بـ (ذات الموصوف بالتمام) بالحمّل الشائع، كما جاء في كلام المحقق الأصفهاني تثنّى في تعليقه على هذا الموضع من الكفاية.

(٦) أي بيان الموصوف (بما هو موصوف بوصفه)، أو قل: يكون بصدد بيان الحيثية الثانية العدمية أيضاً.

(٧) لا من جهة اتصافه بكونه هو تمام مراد المتكلّم من المطلق، أو قل: في صدد بيان ذات الموصوف بكونه تمام المراد فقط، أي الحيثية الوجودية فقط.

المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه^(١) حتى يحصل من المكلف الامتثال، وإن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده^(٢). فإن كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول، فلا شك في أن وجود (القدر المتيقن في مقام المحاورة) لا يضر في ظهور المطلق في إطلاقه^(٣)، فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنه لو كان (القدر المتيقن) المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه^(٤). وترك البيان^(٥) اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلالاً بالغرض^(٦)، لأنه لا يكون مجرد ذلك^(٧) بياناً لكونه تمام الموضوع^(٨).

-
- (١) وتفهم المخاطب ذات الموصوف بكونه تمام المراد لا غير.
- (٢) وأن الحصّة الأخرى (غير القدر المتيقن التخاطبي) مطلوبة للمتكلم أو لا.
- (٣) فيكون القدر المتيقن قاصراً عن إثبات هذا الوصف (أي أنه هو تمام المراد)، فلا يكون قرينة على عدم شمول الحكم لغير هذه الحصّة.
- (٤) بذكر قرينة على نفي موضوعية غير المذكور.
- (٥) أي: ترك المتكلم بيان أن القدر المتيقن هو تمام موضوع حكمه، لا غيره.
- (٦) وهو بيان وصف التمامية للقدر المتيقن التخاطبي، فلا مفر حينئذٍ من البناء على كون المتكلم مريداً للإطلاق.
- (٧) أي: مجرد وجود (قدر متيقن تخاطبي) لكلامه.
- (٨) أي: لبيان الموصوف (بما هو موصوف بوصفه)، لأنّ تيقن المخاطب بإرادة المتكلم لبعض الأفراد لا ينفي مرادية سائر الأفراد حتى يتصف (القدر المتيقن التخاطبي) بوصف التمامية.

وإنَّ كَانَ المَتَكَلِّمُ فِي مَقَامِ البَيَانِ عَلى النِّحْوِ الثَّانِي^(١)، فَإِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكْتَفِيَ بِوُجُودِ (القَدْرُ المَتَيِّقُنْ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ) لِبَيَانِ تَمَامِ مَوْضُوعِهِ وَاقْعَاً^(٢)، مَا دَامَ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ غَرَضٌ إِلَّا أَنْ يُفْهَمَ المَخَاطَبَ ذَاتَ المَوْضُوعِ بِتَمَامِهِ^(٣) لَا بِوَصْفِ التَّمَامِ، أَيْ أَنْ يُفْهَمَ مَا هُوَ تَمَامُ المَوْضُوعِ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ^(٤)، وَبِذَلِكَ يَحْصُلُ التَّبْلِيغُ لِلْمَكْلَفِ، وَيُمْتَثِلُ فِي المَوْضُوعِ الوَاقِعِيِّ^(٥)، لِأَنَّهُ هُوَ المَفْهُومُ عِنْدَهُ فِي مَقَامِ المَحَاوَرَةِ، وَلَا يَجِبُ فِي مَقَامِ الِامْتِثَالِ أَنْ يُفْهَمَ^(٦) أَنَّ الَّذِي فَعَلَهُ هُوَ تَمَامُ المَوْضُوعِ^(٧) أَوْ المَوْضُوعُ أَعْمُ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ^(٨).

مثلاً: لَوْ قَالَ المَوْلَى: «اشْتَرِ اللَّحْمَ»، وَكَانَ القَدْرُ المَتَيِّقُنْ فِي مَقَامِ المَحَاوَرَةِ هُوَ

- (١) أَيْ: مَجْرَدُ بَيَانِ مَا هُوَ تَمَامُ مَرَادِهِ وَتَمَامُ مَوْضُوعِ الحُكْمِ لَا بِوَصْفِ أَنَّهُ هُوَ التَّمَامِ.
- (٢) وَيَعْتَمِدُ عَلَى وَجُودِهِ لِحْصُولِ غَرَضِهِ خَارِجاً، فَيَصَحُّ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ تَمَامَ مَرَادِي هُوَ هَذَا القَدْرُ المَتَيِّقُنْ مِنْ دُونِ أَنْ يُلْزَمَ الإِخْلَالُ.
- (٣) أَيْ: بَيَانِ الحَيَثِيَّةِ الوجودية فقط.
- (٤) وَالمَفْرُوضُ أَنَّ وَجُودَ (القَدْرُ المَتَيِّقُنْ التَّخَاطُبِي) كَافٍ فِي إِفْهَامِ ذَلِكَ.
- (٥) المَتَمَثِّلُ بِالقَدْرِ المَتَيِّقُنْ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ.
- (٦) أَيْ المَخَاطَبِ، فَهُوَ فَاعِلٌ (يُفْهَمُ).
- (٧) أَيْ: أَنَّ مَا أَتَى بِهِ المَكْلَفُ (كَشْرَاءِ لَحْمِ الغَنَمِ فِي المِثَالِ) هُوَ تَمَامُ المَرَادِ مَوْصُوفاً بِوَصْفِ التَّمَامِيَّةِ.
- (٨) بِمَعْنَى أَنَّ المَوْصُوفَ بِكَوْنِهِ تَمَامَ المَرَادِ يَنْطَبِقُ عَلَى مَا أَتَى بِهِ وَعَلَى غَيْرِهِ أَيْضاً، كَشْرَاءِ (لَحْمِ العِجَلِ) مِثْلاً.

لَحْمَ الْغَنَمِ^(١)، وَكَانَ هُوَ تَمَامَ مَوْضُوعِهِ وَاقِعاً^(٢)، فَإِنَّ وَجُودَ هَذَا الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ كَافٍ لَانْبِعَاثِ الْمَكْلَفِ وَشِرَائِهِ لِلْحَمِ الْغَنَمِ، فَيَحْصُلُ مَوْضُوعُ حُكْمِ الْمَوْلَى^(٣)، فَلَوْ أَنَّ الْمَوْلَى لَيْسَ لَهُ غَرَضٌ أَكْثَرَ مِنْ تَحْقِيقِ مَوْضُوعِ حُكْمِهِ، فَيَجُوزُ لَهُ الْاعْتِمَادُ عَلَى الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ لِتَحْقِيقِ غَرَضِهِ وَلِبْيَانِهِ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُبَيَّنَّ أَنَّهُ تَمَامُ الْمَوْضُوعِ^(٤).

أَمَّا لَوْ كَانَ غَرَضُهُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ^(٥)، بَأَنَّهُ كَانَ غَرَضُهُ أَنْ يُفْهَمَ الْمَكْلَفُ تَحْدِيدَ الْمَوْضُوعِ بِتَمَامِهِ^(٦)، فَلَا يَجُوزُ لَهُ الْاعْتِمَادُ عَلَى الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ^(٧)، وَإِلَّا لَكَانَ مُخْلَافاً بِغَرَضِهِ^(٨)، فَإِذَا لَمْ يُبَيَّنَّ^(٩) وَأُطْلِقَ الْكَلَامُ، اسْتُكْشِفَ أَنَّ تَمَامَ مَوْضُوعِهِ هُوَ الْمَطْلُوقُ

(١) كَمَا لَوْ سَبَقَ هَذَا الْقَوْلَ مَبَاشَرَةً كَلَامٌ بَيْنَهُمَا عَنْ فَوَائِدِ لَحْمِ الْغَنَمِ أَوْ حُسْنِ طَعْمِهِ.

(٢) بِمَعْنَى أَنَّ الْمَوْلَى فِي قَرَارَةِ نَفْسِهِ يَرْغَبُ فِي اشْتِرَاءِ الْعَبْدِ لَهُ، لِأَنَّ غَرَضَهُ يَتَحَقَّقُ بِشِرَائِهِ لَا بِشِرَاءِ لَحْمِ الْعَجَلِ.

(٣) وَبَتَبَعِهِ يَتَحَقَّقُ غَرَضُهُ خَارِجاً، وَيَصِيرُ الْمَخَاطَبُ مِمْتَثِلاً لِلْأَمْرِ.

(٤) أَي: أَنْ يُبَيَّنَّ أَنَّ (شِرَاءَ لَحْمِ الْغَنَمِ) مِثْلاً مَوْصُوفٌ بِكَوْنِهِ تَمَامَ الْمَوْضُوعِ، وَأَنَّ غَيْرَهُ (أَيِ شِرَاءَ لَحْمِ الْعَجَلِ) لَيْسَ كَذَلِكَ.

(٥) أَي: أَكْثَرَ مِنْ بَيَانِ (ذَاتِ الْمَوْصُوفِ بِكَوْنِهِ تَمَامَ الْمَطْلُوبِ)، كَمَا فِي النُّحُو الْأُولِ.

(٦) أَي: ذَاتاً وَوَصْفاً، كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ فِي النُّحُو الْأُولِ.

(٧) لِعَدَمِ صِلَاحِيَةِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ لِإِفَادَةِ ذَلِكَ (أَيِ الْمَقْدَارِ الزَّائِدِ عَلَى بَيَانِ ذَاتِ الْمَوْصُوفِ بِالتَّهَامِ) بِحَسَبِ الضُّوَابِطِ الْمَعْتَمَدَةِ لَدَى أَهْلِ الْمَحَاوِرَةِ.

(٨) وَهُوَ بَيَانُ ذَاتِ الْمَوْصُوفِ بِالتَّهَامِ مَعَ وَصْفِهِ بِكَوْنِهِ تَمَامَ الْمَطْلُوبِ.

(٩) أَنَّ الْقَدَرَ الْمُتَيَقِّنَ هُوَ تَمَامُ مَوْضُوعِهِ بِأَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ قَرِينَةً عَلَى ذَلِكَ.

الشامل للقَدْر المتيقّن وغيره^(١).

إذا عرفتَ هذا التقدير فينبغي أن نبحث عما ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنّه على النحو الأول أو الثاني؟

والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية^(٢) أنّه لا ينبغي من الأمر أكثر من الثاني، نظراً إلى أنّه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقةً كفاه ذلك^(٣) لتحصيل مطلوبه (وهو الامتثال)، ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنّه تمام الموضوع^(٤).

نعم، إذا كان هناك قدرٌ متيقّن في مقام المحاورّة، وكان تمام الموضوع هو المطلق^(٥) فقد يظنّ المكلف أنّ القَدْر المتيقّن هو تمام الموضوع^(٦)، وأنّ المولى أطلق

(١) ولا قيمة لوجود قدرٍ متيقّن تخاطبي في كلامه، فيجوز للمكلف في المثال أن يكتفي في مقام الامتثال بشراء (لحم العجل) مثلاً، وليس للمولى أن يلومه عليه.

(٢) لقوله تعالى في متنها: «فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه، وقد بيّنه، لا بصدد بيان أنّه تمامه، كي أخلّ ببيانه»، فليلاحظ.

(٣) أي: الاعتماد على وجود القَدْر المتيقّن، ما دام المقيد (أي القَدْر المتيقّن) هو تمام مراده، وهذه هي الصّورة الأولى، حيث لا يكون الأمر ناقصاً لغرضه.

(٤) أي: لا يجب على الأمر إفهام المخاطب أنّ شراء لحم الغنم مثلاً موصوف بأنّه تمام المراد له (أي للأمر).

(٥) الشامل للحم العجل أيضاً (في المثال)، وهذه هي الصّورة الثانية، فليس (القَدْر المتيقّن التخاطبي) هو تمام موضوع حكم المولى.

(٦) ومن ثمّ يقتصر عليه وحده في مقام الامتثال.

كلامه اعتماداً على وجوده، فإن المولى - دَفْعاً لهذا الوهم - يجب عليه أن يُبَيِّن^(١) أن المطلق هو تمام موضوعه، وإلا كان مُخِلّاً بغرضه^(٢).

ومن هذا يتج أنه إذا كان هناك قدرٌ متيقنٌ في مقام المحاوره، وأطلق المولى، ولم يُبَيِّن أنه تمام الموضوع، فإنه يُعرف منه أن موضوعه^(٣) هو القدر المتيقن، هذ خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه.

ولكن شيخنا النائيني رحمته - على ما يظهر من التقارير - لم يرضه^(٤)، والأقرب إلى الصّحة ما في الكفاية^(٥)، ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.

(١) وينصب قرينة لإفادة أن تمام المراد هو المطلق لثلا يتوهم المخاطب أن القدر المتيقن هو تمام المراد، فيقتصر عليه في مقام الامثال.

(٢) المترتب على المطلق، كإكرام العالم ولو لم يكن فقيهاً في: «أكرم العالم»، مع قوة احتمال اقتصار المخاطب على إكرام الفقيه وترك إكرام غيره (كالنحوي)، وكذا في مثال شراء اللحم، فإن الغرض قائم بشراء (لحم العجل) أيضاً، مع أن المكلف يعتقد انحصار الغرض بشراء (لحم الغنم) وحده.

(٣) أي: تمام موضوعه، لما مرّ من لزوم الإخلال بالغرض لو كان تمام الموضوع هو المطلق، وقد أهمل الأمر (المولى) ولم ينصب قرينة على ذلك، فلا بد أن يكون تركه للقرينة لأجل أن القدر المتيقن هو تمام موضوعه، كما هو في الصورة الأولى.

(٤) ولهذا أورد على مقترح صاحب الكفاية ثبوت بعدة إيرادات، مرّ ذكر اثنين منها.

(٥) من أن وجود (القدر المتيقن التخاطبي) مانع من التمسك بالإطلاق.

التنبيه الثاني: الانصراف

المراد من الانصراف هو: «انسباق بعض أفراد المعنى أو حصصه إلى ذهن المخاطب عند إطلاق اللفظ»، وذكر الشيخ الأعظم رحمه الله أنه يتولد من المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة لكونه من مصاديق البيان على الخلاف^(١)، ولا ريب في أنه يمنع من التمسك بالإطلاق (في الجملة).

وللانصراف أنحاء كثيرة^(٢) أهمها ثلاثة:

النحو الأول: الانصراف الناشئ عن اختلاف صدق المعنى على أفرادها بحسب الارتكاز العرفي، وهو عبارة أخرى عن التواطؤ والتشكيك بحسب المتفاهم العرفي، نظير ما يذكر في المنطق من صدق ماهية الإنسان مثلاً على أفرادها بالسوية، وصدق ماهية السواد على أفرادها بالتشكيك.

ولهذا النحو قسمان يجمعهما عدم إحراز صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه:

القسم الأول: أن يكون بعض أفراد المعنى (المنصرف عنه اللفظ) خارجاً عن مصاديق المطلق في نظر العرف، بمعنى أن العرف يرى المعنى غير صادق على ذاك الفرد أصلاً، ومن أوضح أمثله انصراف (ما لا يؤكل لحمه) إلى غير الإنسان من

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٦٣ .

(٢) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٦٣ - ٢٦٧ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٣٤ - ٤٣٥ ، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥٧٥ - ٥٧٧ ، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٤١ - ٣٤٢ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٣٩ - ٣٤٢ .

باقي أنواع الحيوان، لأنّ المراد من (ما) الموصولة هو الحيوان، وقد رتب الفقهاء على هذا الانصراف أثراً، وهو جواز الصّلاة في شعر الإنسان.

ولا شكّ في أنّ هذا القسم يمنع عن ظهور المطلق في الإطلاق، لأنّ الكلام حينئذٍ يكون من قبيل المحفوف بالقرينة المتصلة، وهي مانعة عن انعقاد الظهور في الإطلاق، كما تقدّم.

القسم الثاني: أن يكون بعض أفراد المعنى (المنصرف عنه اللفظ) مشكوكاً في خروجه عن المطلق، بمعنى أن العرف يشكّ في كون ذاك الفرد مصداقاً للطبيعة، ومثاله انصراف لفظ (ماء) عن ماء الكبريت وما شاكله، حيث يُشكّ في أصل صدق لفظ (الماء) عليه.

وهذا القسم (كسابقه) مانعٌ من انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق، لأنّ الكلام يكون معه أيضاً من قبيل المحفوف بما يصلح للقرينية.

النحو الثاني: الانصراف الناشئ عن غلبة وجود ذاك الفرد في الخارج، أي الغلبة الوجودية له، فينسب إلى ذهن المخاطب دون سائر الأفراد، مثل انصراف (ماء الفرات) من لفظ (الماء) عند بعض أهل العراق، وهذا النحو من الانصراف لم يعتبره مانعاً من التمسك بالإطلاق، لأنّه قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد.

النحو الثالث: الانصراف الناشئ عن كثرة استعمال اللفظ في ذلك المعنى، ممّا يؤدّي إلى انسباق فرد معيّن إلى ذهن المخاطب، ولهذا النحو قسمان رئيسان:

أولهما: ما يكون الانسباق فيه بدوياً غير مستقر، بل يزول بالتأمل، وهذا القسم لا يمنع من التمسك بالإطلاق ولا يُقيّد المطلق، كما هو ظاهر.

ثانيهما: ما يكون الانسباق فيه مستقراً، بحيث يصير اللفظ ظاهراً في المعنى المنصرف إليه، ولا رَيْبَ في أنَّ هذا القسم يمنع من التمسك بإطلاق المطلق، لأنَّ الكلام سوف لا ينعقد له ظهورٌ في الإطلاق أصلاً.

وهذا القسم يتحقق في أربعة موارد:

(١) أن ينسب أحد أفراد المعنى إلى ذهن المخاطب بحيث يمثل الفرد المتيقن إرادته منه عند إطلاقه، وذلك لأن كثرة استعمال اللفظ في معنى معيّن تؤدي إلى كثرة وجود ذلك المعنى في ذهن المخاطب، وهذه الكثرة بدورها تؤدي إلى حصول علة بين الاثنين، فيأنس الذهن بذاك بالمعنى، ويصير هذا الأنس سبباً في فقدان اللفظ للدلالة على المعنى الواسع، ومَرَّ في مبحث (الأصول اللفظية) اعتباراً إحراز دلالة اللفظ على المعنى الواسع، وهي غير محرزة في المقام.

(٢) أن تبلغ كثرة استعمال (المطلق) في ذاك الفرد حَدّاً بحيث يصير مجازاً مشهوراً، وعندئذ يفقد اللفظ الدلالة على المعنى الواسع أيضاً، ويُحكم في مثله بالتوقف وعدم حُلِّ اللفظ على المعنى المجازي ولا على المعنى الحقيقي؛ لمكان التعارض بينهما، وهذا هو القول المشهور في التعامل مع المجاز المشهور، كما مرَّ في مبحث (الحقيقة الشرعية)^(١).

(٣) أن تبلغ كثرة استعمال المطلق في ذاك الفرد حَدّاً بحيث يصير اللفظ مشتركاً بين المعنى الحقيقي المطلق والمعنى المنصرف إليه.

(٤) أن تصل غَلْبة استعمال اللفظ في ذاك الفرد إلى حَدِّ هجران استعماله في

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٦٨.

المعنى السابق، فيكون منقولاً.

والانصراف في هذا المورد وإن كان يمنع من التمسك بالإطلاق، إلا أنه خارج عن محل الكلام، لأن الكلام في اللفظ الذي يكون له معنى وسيع من دون أن يخرج الفرد المنسب عن وضع اللفظ له.

والانصراف في هذا القسم - بموارده الأربعة - مانع من التمسك بالإطلاق، وإن تفاوتت أسباب المنع، كما تقدّمت الإشارة إليه

وبالجملة: يمكن تصنيف الانصراف إلى صنفين رئيسين، كما صنع والتأليف:

الصنف الأول: ما يمنع من التمسك بإطلاق، وهو الانصراف المتحقق في

النحو الأول بكلا قسميه، وفي القسم الثاني من النحو الثالث بجميع موارد.

والوجه في ذلك هو كون الانصراف بمنزلة المقيّد اللفظي المتصل، فيندرج

الانصراف حينئذ في المقدّمة الثانية، فيكون اشتراط عدم تحقّق انصراف في اللفظ من باب اشتراط عدم وجود مقيّد.

الصنف الثاني: ما لا يمنع من التمسك بالإطلاق، وهو الانسباق المتحقق في

النحو الثاني، وفي القسم الأول من النحو الثالث.

والوجه في عدم منعه عن الإطلاق هو كونه انسباقاً بدوياً يزول بالتأمل

والتدبّر، ومثله لا يصلح لتقييد المطلق، لأنه لا يزعم صلاحية اللفظ للدلالة على

المعنى الواسع، في حين أنّ المطلوب من الانصراف أن يُزعم هذه الدلالة، لكي يمنع من الإطلاق.

الانصراف

التنبيه الثاني: اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ^(١) إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق^(٢)، وإن تمت مقدمات الحكمة^(٣)، مثل انصراف المسح^(٤) في آيتي التيمم والوضوء إلى المسح باليد^(٥)، وبياطنها خاصة^(٦). والحق أن يقال: إن انصراف الذهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيّد^(٧)،

(١) الأكثر في تعبيراتهم جعلُ الانصراف وصفاً للمعنى، لأنّه عبارة عن انسباق بعض أفراد المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ، ويمكن جعله وصفاً للفظ أيضاً.

(٢) لأنّه سيكون من مصاديق المقيّد اللفظي، فيندرج في المقدمة الثانية.

(٣) أي: بقية مقدمات الحكمة، ومن ضمنها انتفاء المقيّد المتصل، و(إن) وصلية لإبراز الفرد الخفيّ، على القاعدة فيها.

(٤) أي: لفظ (المسح) إلى بعض أصناف المسح أو مصاديقه دون غيرها لأسباب مختلفة، النافع منها ما يرجع إلى نفس اللفظ، كما سيتضح.

(٥) ولهذا ذكر الشيخ الأعظم تذكُّراً في كتاب الطهارة عدم الخلاف فيه نصّاً وفتوى، (يلاحظ: مستمسك العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٧١).

(٦) وفي قيمة هذا الانصراف إشكالٌ قوي، يأتي التطرّق له قريباً.

(٧) لانصراف المعنى المخصوص من اللفظ ثلاثة أنحاء رئيسة، وأقسام ثانوية، بعضها داخلٌ في محلّ الكلام وبعضها خارجٌ، ومرّ توضيح ذلك كلّهُ.

بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيّد - لكثرة استعماله فيه وشيوع إرادته منه^(١) - فلا شك في أنه حيثنّ لا مجال للتمسك بالإطلاق^(٢)، لأنّ هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيّد بالتقيّد اللفظي^(٣)، ومعه لا ينعدّد للكلام ظهوراً في الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور^(٤).

وأما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ^(٥) - بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه^(٦) أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفاً

(١) كما هو محلّ النّظر من انصراف المعنى من اللفظ، وهو الانصراف الناشئ من الكثرة الاستعمالية التي توجب كثرة وجود المعنى المخصوص في الذهن التي تؤدي بدورها إلى نشوء علاقة الأنس بين الذهن وذاك المعنى.

(٢) فيصحّ للمتكلّم عندئذٍ الاتكال على هذا الانصراف لو كان مريداً للأفراد الخاصّة، ولا يحقّ له التعويل على السّعة اللفظية لو كان مريداً للإطلاق؛ لعدم إحراز صلاحية اللفظ للاتصاف بالإطلاق.

(٣) فيرجع الانصراف حيثنّ إلى المقدّمة الثانية من مقدّمات الحكمة، كما مرّ.

(٤) لأنّ من شروط جريان (أصالة الإطلاق) إحراز صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى الواسع، كما مرّت الإشارة إليه في هذا الباب، وسبق الحديث عنه في مبحث (الصحيح والأعم) عند التطرّق لثمرته.

(٥) أي: من ظهور اللفظ كما كان في النحو السّابق.

(٦) وهو النحو الرئيس الثاني للانصراف، ولكونه ممكن الاجتماع مع القطع بعدم إرادة المقيّد لم يجعلوه مانعاً من التمسك بالإطلاق.

قريباً إلى الذهن^(١) من دون أن يكون للفظ تأثيرٌ في هذا الانصراف^(٢)، كانصراف الذهن من لفظ (الماء) في العراق - مثلاً - إلى ماء دجلة أو الفرات، فالحق^(٣) أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد بخصوصه من اللفظ^(٤)، ولذا يُسمّى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي)^(٥)؛ لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

وهذا كلّهُ واضح لا ريب فيه^(٦)، وإنّما الشأن في تشخيص الانصراف أنّه من أيّ النحوين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما؛ للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا

(١) فمن الطبيعي جداً عندئذ أن يحصل الانتقال إليه فور سماع اللفظ، لكنّ الشأن كلّهُ في جواز الاعتماد عليه.

(٢) من أفراد المعنى مع عدم ندرة الفرد المقابل له، أمّا مع ندرته فالانصراف حينئذٍ مانعٌ من ظهور اللفظ في المعنى الواسع والتمسك بالإطلاق.

(٣) جواب (أمّا) في قوله قبل عدة أسطر: «وأمّا إذا كان الانصراف...».

(٤) ومن ثمّ يبقى ظهور اللفظ في الإطلاق محفوظاً رغم وجود الانصراف.

(٥) في مقابل (الانصراف المستقرّ) الذي يتحقّق مع ظهور اللفظ في الفرد أو الصّنف المنصرف إليه.

(٦) ثبوتاً، بمعنى وجود قدرٍ متيقّن من الانصراف يمنع من التمسك بإطلاق اللفظ، ولكنّ الكلام هو في مرحلة الإثبات وتشخيص منشأ الانصراف الموجود في الكلام، وإحراز أنّه من النحو المانع أو من غير المانع.

الانصراف، وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المثبت، وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع^(١).

فعلى الفقيه أن يثبت في مواضع دعوى الانصراف^(٢)، وهو يحتاج إلى ذوق عالٍ وسليقة مستقيمة، وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تُدعى^(٣)، وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها، وهو باب يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها.

ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد^(٤)، وكون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شك فيه^(٥).

(١) أي: على أن الانصراف من النوع المانع من التمسك بالإطلاق أو من غيره.

(٢) لئلا يتسرع في دعوى الانصراف ومنع التمسك بالإطلاق، مع أن الإطلاق في الواقع كان مراداً من المولى، وشتان بين الحكم المطلق والحكم غير المطلق.

(٣) في بعض الألفاظ إلى معنى خاص بعينه.

(٤) ويكون منشؤه كثرة استعمال لفظ (المسح) في خصوص (المسح باليد)، ولكن ذكر السيد الخوئي رحمته أن هذا ناشئ عن كونه الفرد المتعارف الشائع من المسح في الخارج، فيكون مستنداً إلى ندرة المسح بغير اليد (يلاحظ: التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ١٣٩، ١٤١).

(٥) بل ذكر السيد الخوئي رحمته في التنقيح أن هذا من قبيل الانصراف البدوي، وأن المطلق لا ينصرف إلى الفرد الغالب أبداً، كما لم يستبعد السيد الحكيم رحمته في المستمسك مثل هذا الاعتراض أيضاً.

وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد، ولكن قد يُشكَّ (١) في كون هذا الانصراف (٢) مستنداً إلى اللفظ، فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح ببطن اليد لسهولة (٣)، ولأنه مقتضى طبع الانسان في مسحِه، وليس له علاقة باللفظ (٤).
ولذا إن جملة من الفقهاء (٥) أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح

(١) وهذا الشك من مصاديق الثبوت اللازم، وقد أشار السيد الحكيم رحمه الله إلى الإشكال في قدح هذا التبادر في الإطلاق، (يلاحظ: مستمسك العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٧١).

(٢) الثاني الفرعي؛ لصعوبة إثبات نشوئه عن كثرة استعمال لفظ (المسح) في خصوص المسح ببطن اليد، لورود أسباب لانسباقه دون غيره، كما ذكر المصنّف رحمه الله، مضافاً إلى عدم ورود ذكر (باطن الكف) في شيء من النصوص الشرعية، كما ذكر السيد الخوئي رحمه الله، (يلاحظ: التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ١٤٠).

(٣) فيرجع الانصراف حينئذٍ إلى تعارف الممارسة الخارجية له، ومراً أن مثل هذا الانصراف لا يمنع من ظهور اللفظ في المعنى المطلق؛ لعدم نشوئه من اللفظ.

(٤) وقد احتمل السيد الحكيم رحمه الله أن يكون التشكيك في هذا التبادر هو السبب في استظهار الشهيد رحمه الله في محكي (ذكرى الشيعة) أن باطن اليد أولى، وكذا يرجع إليه ذهاب السيد صاحب الغنية رحمه الله إلى كونه هو الأفضل، (يلاحظ: مستمسك العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٧١).

(٥) وهو قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَزْجُلْكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، ومنهم السيد صاحب المدارك رحمه الله، (يلاحظ: مدارك الأحكام ج ١ ص ٢١٢).

بباطنها تَمَسَّكَ بِإِطْلَاقِ الْآيَةِ^(١)، وَلَا مَعْنَى لِلتَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ لَوْ كَانَ لِلْفِعْلِ ظَهْرٌ فِي الْمَقْيَدِ^(٢).

وَأَمَّا عَدَمُ تَجْوِيزِهِمْ لِلْمَسْحِ بِظَاهِرِ الْيَدِ عِنْدَ الْإِخْتِيَارِ^(٣) فَلَعَلَّهُ لِلْإِخْتِيَارِ؛ إِذْ إِنَّ الْمَسْحَ بِالْبَاطِنِ هُوَ الْقَدْرُ الْمُتَيَقَّنُ^(٤)، وَالْمَفْرُوضُ حَصُولُ الشَّكِّ فِي كَوْنِ هَذَا الْإِنْصِرَافِ بَدْوِيًّا، فَلَا يُطْمَأَنُّ كُلُّ الْإِطْمِنَانِ بِالْتَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ عِنْدَ الْإِخْتِيَارِ^(٥)، وَطَرِيقُ النِّجَاةِ هُوَ الْإِخْتِيَاظُ بِالْمَسْحِ بِالْبَاطِنِ.

(١) ومثله ذكر المحقق النراقي تَعْنِي فِي مَبِثِّهِ التَّيَمُّنَ مِنَ الْمُسْتَنْدِ، لَكِنَّهُ جَعَلَهُ أَحَدَ وَجْهَيْنِ عِنْدَ التَّعَدُّرِ، (يلاحظ: مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج ٣ ص ٤٢٥).

(٢) وهو كون المسح بخصوص باطن اليد؛ لمكان التنافي بين الاثنين.

(٣) دَفْعُ دَخْلِ تَقْدِيرِهِ: أَنَّ لَفْظَ (المسح) فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ إِذَا كَانَ مُطْلَقًا شَامِلًا لِلْمَسْحِ بِبَاطِنِ الْيَدِ وَظَاهَرِهَا عَلَى حَدِّ سِوَا فَلَماذا لَا يُجَوِّزُ الْفَقَهَاءُ الْمَسْحَ بِظَاهِرِ الْيَدِ عِنْدَ تَمَكُّنِ الْمَكْلُوفِ مِنَ الْمَسْحِ بِبَاطِنِهَا؟

(٤) هَذَا تَعْلِيلٌ لَكَوْنِ الْمَسْحِ بِبَاطِنِ الْيَدِ هُوَ الْمَوْافِقُ لِلْإِخْتِيَاظِ، وَذَكَرَ السَّيِّدُ صَاحِبُ الْمَدَارِكِ تَعْنِي أَنَّهُ هُوَ الْمَعْهُودُ، وَلِهَذَا فَقَدْ أَفْتَى بِعَدَمِ إِجْزَاءِ الْمَسْحِ بِالظَّهْرِ اخْتِيَارًا، (يلاحظ: مدارك الأحكام ج ٢ ص ٢٢٦).

(٥) وَبِهَذَا يَخْتَلُّ شَرْطُ مُعْتَبَرٍ فِي التَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ، وَهُوَ إِحْرَازُ صِلَاحِيَةِ الْفِعْلِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْوَسِيعِ الْمَطْلُوقِ، فَلَا مَجَالَ لِلتَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ.

المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتنافيان

إذا ورد دليلٌ مطلق، ثمّ جاء بعده مقيّدٌ منفصل^(١)، فتارةً لا يكون بين الحكمين (المطلق والمقيّد) أيّ تنافٍ؛ لاختلاف المتعلّق فيهما، كما لو قال المولى: «أكرم فقيراً» و«أطعم فقيراً هاشمياً»، وهذا النحو خارج عن محلّ الكلام في هذه المسألة؛ لعدم صدق التنافي بين المطلق والمقيّد كي تصل التّوبة إلى التقييد أو الحمل على أفضل الأفراد أو غيرهما.

وتارةً أخرى: يكون الحكم في المقيّد منافياً للحكم في المطلق مثل: «أطعم فقيراً» و«أطعم فقيراً هاشمياً»؛ لظهور المقيّد في تعيين إكرام الفقير الهاشمي، وظهور المطلق في جواز إكرام الفقير غير الهاشمي لمكان إطلاقه، وهذا النحو هو محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام.

وقبل استعراض الصّور المتحقّقة في المقام، ينبغي أولاً بيان الضّابط في تحقّق التنافي بين المطلق والمقيّد المنفصل، وهو عدم إمكان الجُمع بين التكليف الموجود في المطلق والتكليف الموجود في المقيّد، مع المحافظة على أصالة الظّهور فيهما، فيدور الأمر بين امثال التكليف في المطلق وامثاله في المقيّد.

وتحقّق هذا التنافي بين التكليفين بهذا النحو مرهونٌ بتوقّر عنصرين ذكرهما

(١) إذ لو كان المقيّد متصلاً بالخطاب لم ينعقد للمطلق ظهورٌ في الإطلاق أصلاً كي يقع التنافي بينه وبين المقيّد، ويصار إلى سلوك أحد الطرق الآتي ذكرها لرفع التنافي بينهما.

المصنّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله ^(١)، بل ثلاثة، كما سيتضح:

الأول: إحراز وحدة التكليف في الخطابين، بحيث يكون المكلّف مسؤولاً عن امتثال واحدٍ فقط، وهذا هو العنصر الأهم، فيخرج عن محلّ الكلام موردُ علم المخاطب - في المثال الثاني - بإرادة إطعام فقير هاشمي ثانياً، بعد إطعام فقير ما قبله، لأن مقتضى هذا عدم تحقّق التنافي بين المطلق والمقيّد من البداية.

وهذه الوحدة تارة تُحرّز من عدم تعليق أيّ منهما على شيء أصلاً، كما في المثال المتقدّم، وتارة أخرى تُحرّز من وحدة الشيء المعلق عليه الحكمان، كما إذا قال المولى: «إذا سافرت فأطعم فقيراً»، ثم قال: «إذا سافرت فأطعم فقيراً هاشمياً»، فإنّ كلا الحكمين معلقٌ على نفس الشرط.

وهذا بخلاف ما إذا اختلف الشرط أو السبب، كما في مثال المصنّف رحمته الله، وهو قول الطيب: «إذا أكلت فاشرب لبناً»، وقوله: «إذا استيقظت من النوم فاشرب لبناً حلواً»، فيتعدّد التكليف عندئذٍ لمكان تعدّد الشرط في الاثنين.

الثاني: اتحاد الحكمين سنخاً من حيث اللزوم وعدمه، فإنّ كان الحكم في المطلق لزومياً تعيّن أن يكون الحكم في المقيّد كذلك، فإذا كان أحدهما لزومياً والآخر ليس بلزومي لم يتنافيا، كما إذا كان التكليف بإكرام فقيرٍ ما وجوبياً، وكان التكليف بإكرام فقير هاشمي استحبابياً، فيمكنه حينئذٍ امتثال التكليف في المطلق فقط بإكرام فقير غير هاشمي.

الثالث: البناء على ظهور الجملة الوصفية (في جانب المقيّد) في المفهوم - ولو في

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٧٩ - ٥٨٢، أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٧.

الجملة، كما يبني عليه السيد الخوئي رحمته، وهذا العنصر وإن أضافه بعضهم ولم يذكره المصنّف رحمته في أول كلامه، إلا أنه أشار إليه في آخره، والظاهر لزوم اعتباره في تحقّق التنافي في المقام، كما نقله الشيخ الأعظم رحمته عن الشيخ البهائي رحمته ^(١). فلو قال المولى: «أكرّم عالماً» ثم قال: «أكرّم عالماً عادلاً» ولم يُبين على ثبوت المفهوم للوصف لم يكنْ هناك تنافٍ بين الأمرين أصلاً، كما هو واضح، بخلاف ما إذا بُني على ثبوت المفهوم للوصف (ولو من الدرجة الثانية)، لأنّ مفهوم الأمر الثاني هو: (عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل)، وهذا ينافي مفاد الأمر الأول: (وجوب إكرام العالم وإن لم يكنْ عادلاً).

وبتوفّر هذه العناصر مجتمعة يتعيّن إيجاد مخلص من هذا التنافي بالتصرّف في ظهور أحدهما، إمّا في ظهور المطلق (بواسطة الجَمْع العُرفي بينهما بحمل المطلق على المقيّد)، وإمّا في ظهور المقيّد (بواسطة حَمْلِهِ على الاستحباب أو على كون الحكم فيه مؤكّداً للحكم الوارد في المطلق).

وحينئذٍ يقع الكلام في تحديد التصرّف الذي يُقدّم على الآخر من بين هذين التصرّفين، ويختلف الحال باختلاف المطلق والمقيّد من حيث الإثبات والنفي، فإنّهما على قسمين رئيسين:

القسم الأول: أن يكون المطلق والمقيّد مختلفين في الإثبات والنفي، بأن يكون أحدهما مثبتاً والآخر منفيّاً نحو «أطعم الفقير» و«لا تُطعم الفقير الفاسق»، ولا كلام هاهنا ولا إشكال في تعيين التصرّف في ظهور المطلق بحمله على المقيّد، ولزوم

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٧٣، ولكنّه لا يوجد في (زبدة الأصول)، فليلاحظ.

كون الفقير عادلاً، كما ذكر في الكفاية^(١).

ولا فرق هاهنا بين كون المطلق بدلياً - بمعنى أن الحكم الوارد على الطبيعة المطلقة مأخوذ بنحو صرف الوجود، فيُكتفى عندئذٍ بالفرد الأول من الطبيعة - كما في المثال المذكور، وكون المطلق شمولياً - بمعنى أن الحكم الوارد على الطبيعة المطلقة مأخوذ بنحو مطلق الوجود، فينحل إلى تكاليف عديدة بعدد أفراد طبيعة المطلق -، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)، فإنه بإطلاقه يشمل جميع البيوع، فينافيه ما رواه الصدوق تذيلاً بقوله: «(نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر)»^(٣)، حيث يتعين حمل البيع في الآية الكريمة على ما لا يكون غريباً، فيكون المراد من المطلق ما عدا المقيّد.

ويمكن بيان تسالمهم على إعمال هذا التصرف بعدة تصورات، منها ما ذكره المصنّف رحمه الله من أن المقيّد في هذه الحالة يكون قرينةً عرفيةً على المراد الجدي من المطلق، بمعنى أن العرف يفهم من دليل التقييد في المثال الأول أن الفقير الذي يريد المولى إطعامه هو مَنْ لا يكون فاسقاً، كما أنه يفهم من دليل التقييد في المثال الثاني أن البيع الذي ثبت له الحلية هو ما عدا البيع الغرري^(٤)، فيتعين الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد، والأخذ به في ما عدا مورد التقييد.

(١) كفاية الأصول ص ٢٥٠.

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٧٥).

(٣) عيون أخبار الرضا ج ٢ ص ٤٥ ح ١٦٨، وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٤٤٨ ب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ح ٣.

(٤) يلاحظ: مصابيح الأصول ج ٢ ص ١٨٦.

وهذا شاهد على ما مرّ في الفصل الثاني من باب (العالم والخاص) من أنّ منشأ تقديم الخاصّ عنده عليه السلام هو كونه قرينةً عرفيةً على المراد من العام^(١)؛ وذلك لعدم الفرق بين تقديم الخاصّ على العامّ وتقديم المقيّد على المطلق من هذه الجهة.

القسم الثاني: أن يكون المطلق والمقيّد المتنافيان متفقين في الإثبات والنفي، ولهذا القسم صورتان اقتصر المصنّف عليه السلام - ظاهراً - على ذكر ثانيتهما:

الصورة الأولى: أن يكون الاثنان منفيين معاً، كما لو قال الطبيب للمريض: «لا تأكلِ الرّمّانَ»، ثمّ قال له: «لا تأكلِ الرّمّانَ الحامضَ»، وفي كيفية رفع التنافي بينهما قولان:

القول الأول: لزوم العمل بكلا الحكمين، وعدم المسوّغ لحمل المطلق على المقيّد، بعد عدم التنافي بين انتفاء الحكم عن الطبيعة وانتفائه عن الفرد أيضاً، وهذا هو المشهور بين الأصوليين، بل حُكي الاتفاق عليه - كما ذكر في المعالم^(٢) -، لأنّ التأكيد بابّه واسعٌ، فيُحمل النهي في المقيّد على التأكيد، ويُحافظ على إطلاق المطلق.

القول الثاني: حمل المطلق على المقيّد، فيكون المراد من الرّمّان (في المثال) هو الرّمّان الحامض، وهذا ما بنى عليه الشيخ الأعظم رحمته^(٣)، ووافقه صاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمته^(٤)، واستدلّ له الشيخ رحمته بأنّ المناط في الحمل هو التنافي بين

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٥ - ١٧ .

(٢) معالم الدّين ص ٣٨٨ .

(٣) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٢٨٣ .

(٤) كفاية الأصول ص ٢٥٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٤٣ .

الاثنتين المستكشف من وحدة التكليف، وهذا حاصل في المتنافيين، كما في المثبتين. واللافت للنظر أنَّ صاحب الكفاية رحمته قد نسب هذا القول إلى المشهور، أسوةً بالمثبتين ^(١).

الصورة الثانية: أن يكون الاثنان مثبتين معاً، ويقع الحديث عن هذه الصورة في مقامين نظراً إلى اختلاف حال المطلق من حيث البدلية والشمولية:

المقام الأول: أن يكون الإطلاق بدلياً، بمعنى كون الحكم الوارد على الطبيعة المطلقة مأخوذاً بنحو صرف الوجود، فيكتفى عندئذٍ بفرد واحد من الطبيعة، وفي كيفية رفع التنافي بين الجانبين قولان:

القول الأول: حمل المطلق على المقيّد، وهو عبارة عن التصرف في ظهور الإطلاق، والعمل به في مورد التقييد فقط، كما لو قال: «أكرم عالماً» ثم قال: «أكرم عالماً عادلاً»، فيلزم حمل العالم على خصوص العالم العادل، ومن ثم يتوجب على المكلف حينئذٍ أن يُكرم عالماً عادلاً، وهذا هو المشهور عند الأصوليين، بل نُقل الإجماع عليه في كلام جماعة، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته ^(٢)، واختاره صاحب الكفاية رحمته ^(٣)، وبني عليه المصنّف رحمته.

وقد ذكروا له عدة تقرّبات، اختار المصنّف رحمته من بينها ما ذكره صاحب الكفاية رحمته أخيراً على سبيل الاحتمال، ومحصله أن الأمر يدور بين التصرف في

(١) كفاية الأصول ص ٢٥٠.

(٢) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٢٧٢.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٥٠.

ظهور المطلق في الإطلاق بحمله على المقيّد، وبين التصرّف في ظهور إطلاق صيغة الأمر - في جانب المقيّد - في الوجوب التعيني للعالم العادل، وهذان الظهوران الإطلاقيان متنافيان، لأنّ إطلاق المطلق يقتضي التخيير بين أفراد العالم، في حين أنّ إطلاق الصيغة في المقيّد يقتضي التعيّن وعدم كفاية إكرام (غير العالم العادل)، ويمكن أن يكون التصرّف الأول أقوى وأولى من التصرّف الثاني، فيُقدّم عليه، ويُرفع التنافي بينهما بحمل المطلق على المقيّد نظراً إلى كون المقيّد صالحاً لأنّ يكون قرينة على المراد من المطلق ومفسراً له، وتقدّم أنّ وجود القرينة مانع من التمسك بالإطلاق.

القول الثاني: المحافظة على ظهور المطلق في الشّمول، والتصرّف في ظهور المقيّد بأحد نحوين:

أولهما: حمل المقيّد على الاستحباب، فيكون إكرام (العالم العادل) في المثال من جهة أنّ فيه مزيّة جعلته أفضل أفراد الواجب، مع تحقّق الامتثال بإكرام غيره أيضاً، وفي هذا محافظة على إطلاق المطلق، فيجزئ حينئذٍ إكرام العالم مطلقاً وإن لم يكن عادلاً، إلا أنّ إكرام العالم العادل أفضل من غيره، وذكر صاحب الكفاية رحمته أنّ الاستحباب هنا ليس بمعناه المعروف - كما يظهر من الشيخ الأعظم رحمته - بل بمعنى آخر وهو كون المقيّد أفضل أفراد الواجب^(١)، وظاهر كلام المصنّف رحمته القبول به. **ثانيهما:** حمل الأمر في جانب المقيّد على التخيير، فلا تثبت للمقيّد أية مزية على بقية أفراد الطبيعة، ومقتضاه أن المكلف يكون مخيراً في مقام الامتثال بين إكرام عالم

(١) كفاية الأصول ص ٢٥٠.

عادل وإكرام غيره، من دون أن يكون إكرام العادل أرجح من إكرام غيره، وفي هذا أيضاً محافظةً على ظهور المطلق في شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة.

وهذا القول هو ما أبداه المحقق القمي رحمته باعتبار أن هذين النحوين يمثلان وجهين للجمع بين المطلق والمقيّد، فلا ينحصر الجمع بينهما في ما ذكره المشهور، ولا مرجح لحمل المطلق على المقيّد كي ينحصر الجمع بينهما فيه بالخصوص^(١).

ولم يرتض المشهور أياً من النحوين المذكورين اللذين ذكرهما المحقق القمي رحمته:
أما النحو الأول فلأنّ حمل الأمر في جانب المقيّد على الاستحباب تصرف في نفس معنى الأمر الذي هو حقيقة في الوجوب، في حين أنّ حمل المطلق على المقيّد ليس تصرفاً في معنى المطلق كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته^(٢)، وتقدّم في الفصل الثالث من باب (العامّ والخاصّ)^(٣)، وإذا دار الأمر بين تصرّفين يلزم من أحدهما المجازية دون الآخر قُدّم ما لا تلزم منه المجازية، فيُقدّم حمل المطلق على المقيّد، ولازمه عدم تحقّق الامتثال بإكرام عالم غير عادل.

وأما النحو الثاني فلأنّه من قبيل التخيير بين الكلي وفرده، وهو غير معقول، فلا يختلف المثال المتقدّم عمّا لو قيل: «جئني بإنسانٍ أو بزيدٍ» مثلاً، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته أيضاً.

المقام الثاني: أن يكون الإطلاق شمولياً، بمعنى أن الحكم في جانب المطلق مأخوذ على نحو مطلق الوجود، فينحل الأمر ويتعدّد في مقام الثبوت إلى أوامر

(١) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٢٧٣ .

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٢٧ - ٢٨ .

بعدد الأفراد التي يصدق عليها المطلق، وإن كان في مقام الإثبات حكماً واحداً، كما في «الماء كله طاهرٌ» و«ماء البحر طاهرٌ»، وكذا لو قال: «(في الغنم زكاةٌ)» ثم قال: «(في الغنم السائمة زكاةٌ)».

وفي هذا المقام وجهان يبتنيان على تحقيق ثبوت المفهوم للجملة الوصفية وعدم ثبوته لها:

أحدهما: انتفاء الحاجة إلى التصرّف في ظهور المطلق بحمله على المقيّد، ولهذا يكون الاثنان عند المشهور دليلين مستقلّين؛ لعدم التنافي بين إثبات الحكم لجميع أفراد الطبيعة، وإثباته لفردٍ معيّن منها بالخصوص، ومبنى هذا الوجه هو ما يختاره المشهور من إنكار ثبوت المفهوم للوصف بالمرّة، أي حتى من الدرجة الثانية.

الأخر: حمل المطلق على المقيّد، فيكون المراد من المطلق هو الخصّة التي دلّ عليها المقيّد، كما البحر في المثال الأول، والغنم السائمة في مثال المصنّف رحمته الله، وهذا الوجه يبتني على التسليم بوجود مفهوم للجملة الوصفية:

إمّا بمعنى الانتفاء عند الانتفاء - أي بنحو السالبة الكلية، أو ما يُعبّر عنه بالمفهوم من الدرجة الأولى - كما هو رأي بعض الأصوليين، وتقدّم في محله^(١).

وإمّا بمعنى الانتفاء عند الانتفاء (في الجملة) كما تقدّم نقله عن السيد الخوئي وبعض شراح الكفاية رحمته الله^(٢)، وهو ما يُعبّر عنه بالمفهوم من الدرجة الثانية.

وحينئذٍ يتعيّن حمل المطلق على المقيّد، لثلا تلزم اللغوية من ذكر المتكلم للقيد

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٣١٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٧٩، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢

ص ٢٠٣، ويلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٣١٤.

(أي الوصف) ^(١).

تبقى هاهنا الإشارة إلى أنّ المصنّف رحمته الله لم يتطرّق صريحاً لحكم المطلق والمقيّد المنفيين، وعندئذٍ يتأتّى في مراده من المطلق والمقيّد (المتفقين في الإثبات والنفي) احتمالان:

أولهما: أن يكون نظره رحمته الله إلى خصوص المطلق والمقيّد المشبّتين، فلم يتطرّق للصورة الأولى، ويشهد لهذا أنّ ما ذكره - من أنّ المعروف هو حمل المطلق على المقيّد - لا يتم في المنفيين، لأنّ المشهور عند الأصوليين (بل ما حُكي الاتفاق عليه) هو العمل بالاثنتين، كما مرّ، مضافاً إلى أنّ جميع أمثله من المشبّتين، ولم يذكر مثالا واحداً للمنفيين.

ثانيهما: أن يكون كلامه رحمته الله شاملاً للمطلق والمقيّد المنفيين أيضاً، فيكون حينئذٍ موافقاً لصاحب الكفاية رحمته الله الذي بنى في صورة المتنافيين على الحمل على الإطلاق والتقييد أيضاً خلافاً لغيره ^(٢).

وهذا لا يرد عليه رحمته الله أنّه قد ترك التعرّض للمنفيين، وهذا في حدّ ذاته يصلح شاهداً لهذا الاحتمال على سابقه، فليتأمل.

(١) المفهوم من الدرجة الأولى - كما مرّ هناك - هو دلالة الوصف في دليل التقييد على انتفاء الحكم عن غير ماء البحر وغير الغنم السائمة مطلقاً، ولو بملاكٍ آخر غير الملاك المذكور، بينما المفهوم من الدرجة الثانية هو دلالة الوصف على عدم كون الطبيعي على إطلاقه وسريانه موضوعاً للحكم، وهذا لا ينافي أن يثبت الحكم لغير الحصّة المذكورة لكن بملاكٍ آخر.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٥٠.

المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيّد^(١): أنّ التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيّد مع قرّض المحافظة على ظهورهما معاً^(٢)، أي أنّهما يتكاذبان في ظهورهما، مثل قول الطبيب مثلاً: «اشرب لبناً»، ثم يقول: «اشرب لبناً حلوّاً»، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه^(٣)، وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه^(٤).
ولأنّما يتحقّق التنافي بين المطلق والمقيّد إذا كان التكليف فيهما واحداً^(٥) كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما مُعلّقاً على شيء وفي الآخر مُعلّقاً على

(١) المنفصل، أمّا المقيّد المتصل فخارج عن محلّ الكلام لعدم انعقاد ظهور للمطلق في الإطلاق أصلاً، كي يتصوّر التنافي بين ظهوره وظهور المقيّد.

(٢) ولهذا لا يتمكّن المكلف من الجُمع بين التكليفين في مقام الامتثال.

(٣) ولا وجه واضح لهذا الظهور سوى القول بظهور الوصف في المفهوم (ولو في الجملة)، ولهذا ينبغي جعله من بين العناصر المعتبرة في محلّ النزاع، وفاقاً لما نُقل عن الشيخ البهائي رحمته الله، وسيُصرّح المصنّف رحمته الله بهذا في مورد الإطلاق الشّمولي.

(٤) فيتكاذبان في شُرْب اللبن غير الحلو، فيكون مجزئاً بناءً على خطاب المطلق، وغير مجزئٍ بناءً على خطاب المقيّد.

(٥) أي: إذا أحرزنا وحدة التكليف في الخطابين، وهذا هو العنصر الأول المعتبر في حصول التنافي بين الاثنين في المقام.

شيء آخر^(١)، كما إذا قال الطيب في المثال: «إذا أكلت فاشرب لبناً»، و«عند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلواً»^(٢)، وكذلك لا يتنافيان^(٣) لو كان التكليف في المطلق إلزامياً، وفي المقيّد على نحو الاستحباب^(٤)، ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن، فإنّه لا ينافيه رجحانُ الحلّ منه باعتباره أحدَ أفراد الواجب^(٥).

وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيّد أنّه تكليفٌ في وجودٍ ثانٍ غير المطلوب من التكليف الأول^(٦)، كما إذ فهم في المقيّد في المثال طلبُ شُرْبِ اللبن

(١) لأنّ اختلاف السبب المنوط به الحكم يؤدّي إلى تعدّد التكليف، وعندئذٍ يخرج المورد عن محلّ الكلام في هذه المسألة.

(٢) فإيجابُ الشرب المعلّق على الاستيقاظ غيرُ إيجابِ الشرب المعلّق على الأكل، فهما تكليفان لا تكليف واحدٌ كي تقع المنافاة بينهما.

(٣) هذا هو العنصر الثاني المعتبر، وهو وحدة سنخ الحكم فيهما من حيث اللزوم وعدمه، فلا تنافي لو كان الحكم في أحدهما غير إلزامي.

(٤) لو ضوح أنّ التكليف (غير إلزامي) لا يصلح لتكذيب التكليف (الإلزامي)؛ لجواز ترك الأول رأساً، هذا بناءً على المعنى المعروف للاستحباب.

(٥) فحيثُ لا يتمكّن المكلف من امتثال كلا الخطابين بالإتيان بالمقيّد وشرب لبنٍ حلو، فلا تنافي بين الاثنين، كما يمكنه الاقتصارُ على امتثال خطاب المطلق فقط من خلال شُرْبِ لبنٍ غير حلو، ولا شيء عليه عندئذٍ.

(٦) الظاهر أنّ هذا يرجع إلى العنصر الأول وليس عنصراً جديداً معتبراً في تحقّق التنافي بينهما، كما اتضح ممّا مرّ في الشّرح.

الحلو ثانياً بعد شُرْبِ لبنٍ ما.

إذا فهمتَ ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلقٌ ومقيّدٌ متنافيان - سواء تقدّم أو تأخر، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدّم أو قبله^(١) - فإنه لا بدّ من الجمع بينهما، إمّا بالتصرّف في ظهور المطلق فيُحمل على المقيّد، أو بالتصرّف في المقيّد على وجه لا ينافي الإطلاق^(٢)، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في أنّه أيُّ التصرّفين أولى^(٣) بالأخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصّور فيهما، فإنّ المطلق والمقيّد إما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، وإمّا أن يكونا متفقين^(٤).

الأول: أن يكونا مختلفين^(٥)، فلا شكّ حيثنّذ في حمل المطلق على المقيّد، لأنّ

(١) لا تعرّض في المقام لاحتمال كون أحدهما ناسخاً للآخر، كما مرّ نظيره في أوآخر باب (العالم والخاص)، فليتمّمل.

(٢) كأن يُحمل الحكم في المقيّد على الاستحباب أو الوجوب التخيري، كما ذكر المحقق القميّ رحمه الله، وكلاهما لا ينافي ظهور المطلق في الشّمول لجميع الأفراد.

(٣) أي متعينٌ وواجبٌ، فهذه الأولوية كالتي في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأَنْفَال: ٧٥)، كما ذكر نظيره غير واحد.

(٤) ظاهر المتنّ الاقتصار على المشبّتين وإهمال ذكر المنفيين، كما مرّ، فليتندبّر.

(٥) في الإثبات والنفي، كما لو كان أحدهما أمراً والآخر نهياً، مثل «أكرم عالماً» و«لا تكرم العالم الفاسق».

المقيّد يكون قرينةً على المطلق^(١)، فإذا قال: «اشربِ اللبن»، ثم قال: «لا تشربِ اللبنَ الحامضَ»، فإنه يُفهم منه^(٢) أن المطلوب هو شربُ اللبن الحلو.

وهذا لا يُفرّق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدلياً^(٣)، نحو قوله: «اعتق رقبةً»^(٤)، وبين أن يكون شمولياً^(٥) مثل قوله: «في الغنمِ زكاةً»، المقيّد بقوله: «ليس في الغنمِ المعلوفةِ زكاةً».

الثاني: أن يكونا متفقين^(٦)، وله مقامان: المقام الأول أن يكون الإطلاق بدلياً، والمقام الثاني أن يكون شمولياً.

(١) أي: قرينةً على المراد الجدّي منه في نظر العُرف، وأتّم يفهمون من دليل التقييد أن المراد من المطلق هو ما عدا المقيّد، كما مرّ نظيره في باب (العام والخاص).

(٢) أي: يفهم العُرف ذلك من خطاب المقيّد ببركة القرينة.

(٣) بمعنى كون الحكم الوارد على الطبيعة المطلقة مأخوذاً بنحو صُرف الوجود، فيُكتفى عندئذٍ بالفرد الأول من الطبيعة؛ لكونه محققاً لصُرف الوجود.

(٤) المقيّد بقوله: «لا تعتقِ الرقبةَ الكافرةَ» مثلاً، فيقع التنافي بين الاثنين، ويُجمع بينهما بحمل (الرقبة) في دليل الإطلاق على الرقبة المؤمنة.

(٥) بمعنى كون الحكم الوارد على الطبيعة المطلقة مأخوذاً بنحو مطلق الوجود، فتجب الزكاة في كل غنم مستوفٍ للشرائط، ولأجله ينحلّ الحكم إلى عدّة تكاليف بعدد أفراد طبيعة المطلق.

(٦) في الإثبات تارةً مثل «أكرمِ عالماً» و«أكرمِ عالماً فقيهاً»، وفي النفي أخرى مثل «لا تُهنِ فقيراً» و«لا تُهنِ فقيراً هاشمياً».

فإن كان الإطلاق بدلياً فإن الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيّد^(١)، وبين التصرف في ظاهر المقيّد، والمعروف أنّ التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين^(٢) مثل قوله: «اعتق رقبة مؤمنة»^(٣) فإن المقيّد ظاهر في أنّ الأمر فيه للوجوب التعيني^(٤)، فالتصرف فيه إمّا بحمله على الاستحباب، أي أنّ الأمر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنّها أفضل الأفراد^(٥). أو بحمله على الوجوب التخيري، أي أنّ الأمر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار أنّها أحد أفراد الواجب^(٦)، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الأفضلية. وهذان التصرفان وإن كانا ممكنين^(٧)، لكنّ ظهور المقيّد في الوجوب التعيني

(١) فيكون التقييد هو المراد الجدّي للمتكلم، كوجوب عتق (الرقبة المؤمنة) بالخصوص في مثال المصنّف رحمته الله.

(٢) لم يذكر رحمته الله عدلاً لهذا الفرض، ولو ذكره لاتضح مختاره في فرض المنفين بنحو اليقين ولو في خصوص الإطلاق البدلي، على الأقلّ.

(٣) المسبوق بالمطلق كقوله: «اعتق رقبة».

(٤) وأنّ المطلوب هو عتق (الرقبة المؤمنة) حصراً.

(٥) إشارة إلى موافقته لصاحب الكفاية رحمته الله في تفسير (الاستحباب) بكون المقيّد أفضل أفراد الواجب، على خلاف معنى (الاستحباب) المعروف في كلماتهم.

(٦) من دون أن تكون للرقبة المؤمنة أية مزية ترجحها على سائر أفراد الرقبة - أعني (الرقبة الكافرة) -، من ناحية تحصيل غرض الأمر.

(٧) في حدّ أنفسهما، وبهما يحصل الجمع بين المطلق والمقيّد، كما سبق عن المحقق القمي رحمته الله، إلا أنّ المشهور هو الحمل على التقييد.

مُقَدَّم على ظهور المطلق في إطلاقه^(١)، لأنَّ المقيد صالحٌ لأنَّ يكون قرينة للمطلق^(٢)، ولعلَّ المتكلِّم اعتمد عليه في بيان مرامه، ولو في وقتٍ آخر، لا سيَّما مع احتمال أنَّ المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفاً عنها^(٣).

وإنَّ كان الإطلاق شمولياً مثل قوله: «(في الغنمِ زكاةٌ)»^(٤)، وقوله: «(في الغنمِ السَّائمةِ زكاةٌ)»، فلا تتحقَّق المنافاة بينهما حتى يجب التصرّف في أحدهما^(٥) لأنَّ وجوب الزكاة في الغنم السَّائمة بمقتضى الجملة الثانية لا يتنافى وجوب الزكاة في غير السَّائمة، إلا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم^(٦) وقد عرفت أنَّه لا مفهوم للوصف، وعليه فلا منافاة بين الجملتين^(٧) لرفع اليدَها عن إطلاق المطلق.

(١) هذا الوجه لتقريب قول المشهور قد ذكره في الكفاية أخيراً بنحو الاحتمال.

(٢) يُبين المراد الجدِّي منه، فيكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

(٣) وعندئذٍ لا يبقى مجالٌ للأخذ بأصالة الإطلاق؛ لما تقدَّم من أنَّ حجَّيتها عند الأصوليين إنّما هي من باب الظهور لا من باب التعبد.

(٤) بمعنى وجوب الزكاة في الغنم بنحو مطلق الوجود، لكنَّ بحسب الأدلة.

(٥) لأنَّ ثبوت الحكم لأفراد معيّنة من الطبيعة لا يتنافى مع ثبوته للطبيعة، ومع إمكان المحافظة على كلا الظهورين يلزم التصرّف في ظهور أحدهما.

(٦) وهذا يدل على أنَّ القبول بدلالة الوصف على المفهوم مقوّم لحصول التنافي، ولكنَّ المصنّف رحمته الله لم يذكره في صورة الإطلاق البديلي، فليتأمل.

(٧) أصلاً، لأنَّ تقييد الغنم في الجملة الثانية بد(السَّائمة) لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء وصف (السَّوم)، فيصير حديث التنافي من السَّالبة بانتفاء الموضوع.

الباب السابع

المجمل والمبين

هذا هو الباب السابع والأخير من أبواب المَقْصَد الأول، وهو يشتمل على مسألتين فقط:

المسألة الأولى: معنى المُجْمَل والمبيّن

يتحدّث المصنّف رحمته الله في هذه المسألة عن تفسير المُجْمَل والمبيّن، وعن أسباب حصول الإجمال، وعن كون الاثنين من الأوصاف الإضافية، فهنا ثلاث جهات: الجهة الأولى: ذكر العلامة المشكيني والسيد الخوئي رحمتهما الله ^(١) أنّ الأصوليين ليس لهم اصطلاح خاص بهم في المُجْمَل والمبيّن، بل هما يُستعملان في نفس معناهما اللغوي، ولعلّ هذا هو مراد المحقق النائيني رحمته الله عندما نفى الإشكال عن كون مفهوميهما من المفاهيم البيّنة ^(٢).

وكيفما كان، فهناك عدة أقوال في تفسير المُجْمَل والمبيّن نذكر ثلاثة منها: القول الأول: أنّ المبيّن هو «ما تتضح دلالته»، والمُجْمَل هو «ما لم تتضح دلالته»، وهذا هو مختار جمع من المحققين منهم صاحب المعالم والمحقق القمي وصاحب الفصول رحمته الله ^(٣).

(١) حاشية المشكيني على الكفاية ج ٢ ص ٥٢٦، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٥٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٥٥.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٥٥.

(٣) معالم الدين ص ٣٨٩، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ١٩٦، الفصول الغروية ص ٢٢٣.

وذكر الشيخ الأعظم رحمته أن المراد من (ما) الموصولة هو اللفظ^(١)، وبهذا يمتاز هذا القول عن القولين الآتين بوضوح؛ لمكان أخذ (اللفظ) في تعريف الاثنين بدلاً من (الكلام)، فيسلم من محذور خروج الألفاظ المفردة، الذي كان يتوجه عليهما. وكيفما كان، فالذي يظهر من كلماتهم أن الموصوف بالإجمال والبيان كما يشمل اللفظ (مفرداً كان أو مركباً) فهو يشمل الفعل أيضاً، إذا لم يقترن به ما يدل على وجه وقوعه من فاعله - كما ذكر في الفصول^(٢) -، مثل وضوء الإمام عليه السلام إذا وقع في ظرفٍ يُحتَمَل معه اتقاء الإمام عليه السلام فيصير مُجْمَلًا، ولا يمكن الاعتماد عليه في إثبات أن الوضوء (المأمور به شرعاً) هو الذي صدر منه عليه السلام بهذه الكيفية. وهكذا لو صدر عن المعصوم عليه السلام فَعَلٌ معلومٌ المشروع، ولكن لا يُعرف أنه واجب أو مستحب، فيكون الفعل مُجْمَلًا من هذه الناحية، وإن كان مبيّنًا من ناحية أصل المشروع، كما مثّل له المصنّف رحمته بجلسة الاستراحة في الصلاة. ومثاله في العُرفيات ما إذا فُرض قيام زيد عند مجيء عَمْرُو إلى المجلس، فإن أمره يتردد بين كونه احتراماً لَعَمْرُو وكونه لأجل الاستراحة بسبب طول فترة الجلوس، فيكون القيام عندئذٍ مُجْمَلًا، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته^(٣)، ونفس وقوع الفعل لا يدلّ على وجهه، كما أفاد العلامة رحمته^(٤).

(١) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٥٩٥.

(٢) الفصول الغروية ص ٢٢٤.

(٣) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٢٩٧.

(٤) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٥٩.

ولكن يفهم من كلام المحقق النائيني تتد في دورة الأجود اختصاص الإجمال والبيان بباب الألفاظ^(١)، وهذا وجه ذكره في الفصول^(٢)، وبناءً عليه يكون ذكر الإجمال في الأفعال من باب الاستطراد أو من باب التسامح، كما عبّر المصنّف رحمته.

القول الثاني: أن المُجْمَل هو «ما لا يكون واضح المراد»، والمبيّن هو «ما يكون واضح المراد»، أو قُل: هو «الكلام الملقى في الخارج ولا يعرف أهل اللسان المراد منه»، وبعبكسه المبيّن فهو «الكلام الملقى في الخارج ويعرف أهل اللسان المراد منه»، وهذا ما ذكره الشيخ الأعظم تتد^(٣)، ووافقه السيد الخوئي تتد^(٤).

والظاهر من التعريف أن الموصوف بالإجمال والبيان هو نفس مراد المتكلم، ولا علاقة له بظهور الكلام في معناه وعدم ظهوره فيه، فقد يكون اللفظ ظاهراً في معنى ولكن يُعلم عدم إرادة هذا المعنى الظاهر منه ويُجهل مراد المتكلم منه، فيُعدّ من المُجْمَل كالعالم المخصّص بمخصّص منفصل دائر بين متباينين.

وفي المقابل قد لا يكون الكلام ظاهراً في معنى أصلاً، ولكن المخاطب يعلم مراد المتكلم منه لقريّة ما فيكون مبيّناً، كما لو فرض عدم ظهور صيغة (الأمر) في الوجوب ولا في النّدب، ولكن عُلِم بقريّة خارجية إرادة النّدب منها.

القول الثالث: أن المُجْمَل هو «الكلام الذي لا يكون ظاهراً في معنى من

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٥٥ .

(٢) الفصول الغروية ص ٢٢٤ .

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٩٩ .

(٤) مصابيح الأصول ج ٢ ص ١٩٢ - ١٩٣ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٥٥ .

المعاني ولا يكون قالباً له عند العُرف»، وإن عُلِمَ بقرينة خارجية المراد منه، كما لو كان اللفظ مشتركاً بين أكثر من معنى، أو كان له معنى مجازي مشهور مثلاً.

ويقابله المبيّن وهو «الكلام الذي يكون ظاهراً في معنى من المعاني وقالباً له عند العُرف»، حتى لو عُلِمَ بقرينة خارجية عدم إرادة هذا المعنى الظاهر منه وتأويل المراد منه إلى معنى آخر، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١)، فإنّه ظاهر في طلب توجيه السؤال إلى نفس القرية، ولكن يُعلم - بقرينة انتفاء أهلية القرية لذلك - عدم إرادة ذلك الظاهر ولزوم كون المراد منه سؤال أهل القرية من خلال ارتكاب المجازية فيه بأحد أنحاء ثلاثة، كما مرَّ بيانه في مبحث (دلالة الاقتضاء)^(٢)، فالآية الكريمة من مصاديق المبيّن لا المُجمل.

فيكون المدار في اتصاف الكلام بالإجمال والبيان وعدم اتصافه به هو ظهوره في معنى من المعاني وعدم ظهوره سواء كان المراد منه معلوماً أم غير معلوم، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية تثنّى^(٣).

وهذا التفسير قريب ممّا جعله المصنّف رحمته الله مرجعاً لما ذكره في تفسير المُجمل والمبيّن، غير أنّه رحمته الله وسّع دائرة الموصوف بهما لتشمل اللفظ والفعل معاً، بخلاف صاحب الكفاية تثنّى الذي جعل الموصوف بالإجمال والبيان هو الكلام. ولهذا يتوجّه عليه تثنّى ملحظان:

(١) سورة يوسف، الآية (٨٢) .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤١٤ .

(٣) كفاية الأصول ص ٢٥٢ .

أحدهما: أن أخذ (الكلام) في التعريفين يوجب اختصاص الإجمال والبيان بالمعاني التركيبية، وخروج الألفاظ المفردة المُجْمَلَة كالصَّعيد والغناء والكعب ونحوها، فكان المناسب التعبير بـ (اللفظ) كي يشمل التعريفُ الإجمالَ والبيانَ في المعاني الإفرادية أيضاً، ويبدو أن المصنّف رحمته الله ملتفتٌ إلى هذا، ولأجله أخذ (اللفظ) في التعريف، كما سيأتي.

الأخر: خروج الأفعال، مع أنها داخلة في محلّ الكلام، بل ذكر صاحب الفصول رحمته الله إطباقهم على هذا^(١).

وبناءً على هذا يكون الميَّن تعبيراً آخر عن المُحَكَّم، فيراد منه اللفظ الذي يكون له معنى راجح، سواء لم يكن في مقابله احتمال آخر أصلاً (وهو النص) أم كان ولكنه بدرجة لا يعتد بها أهل المحاوراة (وهو الظاهر)، وهذا ما ذكره جمع من الأصوليين، منهم العلامة والمحقق القمي وصاحب الفصول رحمته الله^(٢).

هذا، والذي يبدو من كلام المصنّف رحمته الله أولاً هو موافقته للشيخ الأعظم رحمته الله، حيث جعل المدار في اتصاف اللفظ بالإجمال والتفصيل على مراد المتكلم، ولكنه رحمته الله عاد وجعل المدار في ذلك على وجود معنى ظاهرٍ للفظ وعدم وجوده، وهذا يوافق صاحب الكفاية رحمته الله، إلا أن الأقرب هو الأول بالنظر إلى ما سيذكره في المواضع التي وقع الشك في إجمالها، بشهادة تركيزه فيها على إجمال المراد، فليُتدبّر.

(١) الفصول الغروية ص ٢٢٤.

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٦٥، القوانين المُحَكَّمَة ج ١ ص ٣٧٨، الفصول الغروية ص ٢٢٦.

الجهة الثانية: لإجمال اللفظ أسباب متعددة ذكر المصنّف رحمته الله ستة منها^(١):

السبب الأول: كون اللفظ مشتركاً بين عدة معانٍ، مع عدم نصب قرينة لتعيين المعنى المراد للمتكلّم، وقد تعارف التعبير عن المشترك اللفظي حينئذٍ بـ(المُجْمَل)، ويعنون به (الخالي عن قرينة معيّنة للمراد).

ولا فرق هاهنا بين كون الإجمال ذاتياً وبالأصالة كما في الألفاظ المشتركة مثل عين، قُرء، تضرب، وبين كونه عَرَضياً طارئاً على الاسم لعلّة مثل (مختار) المردّد بين اسم الفاعل واسم المفعول؛ بسبب الإعلال الذي يمنع من ظهور الحركة (أي الكسرة أو الفتحة) على الحرف ما قبل الأخير (أي الألف).

السبب الثاني: تساوي المعنيين الحقيقي والمجازي، وهذا يتصوّر في الألفاظ التي تكون لها معانٍ مجازية مشهورة مكافئة للمعاني الحقيقية، وقد مرّ في مبحث الحقيقة الشرعية أن المشهور عند العلماء هو التوقّف، وعدم حَمَلِ اللفظ على أيٍّ من معنياه (الحقيقي والمجازي)، وهذا التوقّف عبارة أخرى عن بنائهم على كون اللفظ مُجْمَلًا، وهو أيضاً من الإجمال الطارئ لا الذاتي الأصيل.

وليس المراد هنا مطلق المعنى المجازي لثلا يلزم إلغاء أصالة الحقيقة بالمرّة، مع أنّ أحداً لا ينازع في حَمَلِ اللفظ على معناه الحقيقي إذا شُكّ في أنّ المراد هو المعنى المجازي مع احتمال وجود قرينة صارفة، كما لو قال: «رأيتُ أسداً»، ولم يُعرف أنّ مراده رؤية حيوان مفترس أو رجلٍ شجاع، فتجري أصالة الحقيقة بلا أدنى ريب.

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٠ - ٤٠١ ، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ ، الفصول الغروية ص ٢٢٤ .

السَّبب الثالث: عدم معرفة مرجع الضمير على وجه التحديد، فيكون من مصاديق الإجمال العَرَضِي أيضاً، وهذا يندرج في باب (المغالطة اللفظية)، ويُعَبَّر عنه بـ (مغالطة المهاراة) التي تحصل من تركيب الألفاظ بنحو يؤدي إلى حصول الاشتباه في معرفة المعنى المراد من الكلام^(١)، وقد ذكر رحمته الله مثالين لتحقيق هذا السَّبب:

المثال الأول: قول بعضهم: «مَنْ بَنَتْهُ فِي بَيْتِهِ»، في مقام تحديد أفضل أصحاب النبي الأعظم عليه السلام، حيث ينشأ الإجمال عن عدم معرفة مرجع الضميرين اعتماداً على عقيدة المتكلم، وفي المراد منه احتمالان:

أحدهما: أن أفضل أصحاب النبي الأعظم عليه السلام هو الصاحب الذي تكون بنتُ النبي الأعظم عليه السلام في بيته (أي بيتِ الصاحب)، والمقصود به أمير المؤمنين عليه السلام؛ فإنَّ المحقِّق تاريخياً - كما أفاد العلامة الشيخ محمد حسن آل يس رحمته الله - أنَّ الصديقة الكبرى فاطمة الزهراء عليها السلام هي البنتُ الوحيدة لأبيها^(٢).

الأخر: أن أفضل أصحاب النبي الأعظم عليه السلام هو الصاحب الذي تكون بنتُ (أي بنتُ الصاحب) في بيت النبي الأعظم عليه السلام، وتكون زوجةً له عليه السلام، والمقصود بالأفضل عندئذٍ هو الخليفة الأول أو الثاني، فليلاحظ.

المثال الثاني: قول عقيل بن أبي طالب: «أمرني معاويةُ ابن أبي سفيان أن ألعنَ علياً فالعنوه»، حيث يدور مرجع الضمير في (فالعنوه) بين معاوية وأمير المؤمنين عليه السلام، وبهذا لم يخالف عقيل مقتضى التقيّة، وفي نفس الوقت لم يُعْطِ معاويةَ ما أرادَه منه بعبارة واضحة.

(١) يلاحظ: المنطق للمصنّف ج ٣ ف ٥ ص ٤٤٩ .

(٢) يلاحظ: النبوة هامش ص ٦٤ - ٦٦ ، في رحاب الرسول عليه السلام ص ٥٦ - ٦٠ .

السبب الرابع: اشتغال الكلام على اختلال في التركيب، مما يؤدي إلى انتفاء فصاحته كما ذكر علماء المعاني، ومن بين الأسباب المؤدية إليه ابتلاؤه بالتعقيد الذي هو عبارة عن «عدم كون الكلام ظاهر الدلالة على المراد لخلل في التركيب»، وهو المسمى بـ (التعقيد اللفظي)، أو لخلل في انتقال الذهن إلى المعنى المقصود، الذي هو (التعقيد المعنوي).

ومثّل له المصنّف رحمه الله بقول الفرزدق لهشام بن عبد الملك:

وما مثله في الناس إلا مملّكاً أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

وهذا البيت يندرج في باب (التعقيد اللفظي) الراجع إلى وجود خلل في تركيب الكلام، بحيث لا يكون الكلام مرتباً بحسب ترتيب المعاني الواردة في ذهن المتكلم، وحيث لا يكون ظاهر الدلالة على المعنى المراد، ومنشأ هذا الخلل تقديم ما حقه التأخير أو الفصل بين المتلازمين، أو الحذف من دون نصب قرينة على المحذوف، وقد اجتمع أغلبها في البيت المذكور:

(١) تقديم المستثنى (مملّكاً) على المستثنى منه (حيّ).

(٢) الفصل بين المبتدأ (أبو) والخبر (أبوه) بأجنبي وهو (حيّ).

(٣) الفصل بين البدل (حيّ) والمبدل منه (مثله) بكلام كثير.

(٤) الفصل بين الموصوف (حيّ) والصفة (يقاربه) بأجنبي وهو (أبوه).

فهذه المخالفات - بانضمام بعضها إلى بعض - قد أدت إلى عدم وضوح مراد الشاعر، أعني مدحّ خال الخليفة هشام بن عبد الملك، وأنّ الخال ليس في الناس رجلاً مثله سوى ابن أخته الملك، وإذا ما أردنا أن نرتّب البيت بشكل يرفع عنه (التعقيد اللفظي) فيكون كالاتي:

وما مثله في الناس حيّ يُقاربُه إلا مُملَكاً أبو أمّه أبوه^(١)

ويبدو أنّ هناك تشكيكاً في نسبة هذا البيت إلى الفرزدق المعروف بولائه لأهل البيت عليه السلام، لا سيما أنّه لا يوجد في ديوانه، ومع التسليم بصدوره عنه فلعلّ ولاءه لهم عليه السلام هو ما دعاه إلى أن يصوغ كلامه بهذا الشكل المعقّد.

السبب الخامس: وجود ما يصلح للقرينة على معنى مغاير لما هو الظاهر من الكلام المتقدّم على القرينة، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢).

فإنّ قوله تعالى في آخر الآية: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ يصلح قرينة على أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ هو خصوص مَنْ آمَن وعمل صالحاً، ولا أقلّ من كونه موجباً لوقوع الإجمال في المراد من ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾، وهذا المقدار كافٍ في الردّ على دعوى دلالة الآية الكريمة على عدالة جميع مَنْ كانوا مع النبي الأعظم عليه السلام^(٣).

(١) المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ١١٢، شروح التلخيص ج ١ ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) سورة الفتح، الآية (٢٩).

(٣) يلاحظ: التبيان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٢٦٨، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٩ ص ٢٣٣،

الميزان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٣٨٧-٣٨٨، ج ١٨ ص ٣٠٤-٣٠٥.

السَّبب السادس: رغبة المتكلم في إيقاع الإجمال في كلامه بأن يتعلّق له غرض بالإجمال، ويمكن التمثيل له بما يذكره علماء البديع في ضمن المحسنات البديعية المعنوية، ويُعرف بـ(بالتوجيه)، وهو عبارة عن «إيراد الكلام بنحو يكون محتجلاً لوجهين مختلفين»، كقول بشار في خيَّاطه محمود الذي كان أعور:

خاط لي عَمْر و قباء لَيْتَ عَيْنِيهِ سَواء

حيث لا يُعلم أن دعاءه بالتسوية بين عيني الخياط هو دعاءٌ للأخير بأن تسلم كلتا عينيه، أو هو دعاءٌ عليه بأن تصاب العين السليمة بالعمور^(١).

الجهة الثالثة: وقع الخلاف بين الأصوليين في أن الإجمال والبيان وصفان حقيقيان لما يتصف بهما أو أتمها وصفان إضافيان، وفي المقام قولان:

القول الأول: أتمها من الأوصاف الإضافية وليس من الأوصاف الحقيقية التي تكون محدودة بحدّ معين، كي يكون اللفظ المُجْمَل مثلاً مُجْمَلاً عند الجميع، واللفظ المبيّن ما يكون كذلك عندهم من دون استثناء، وهذا هو الذي يتبنّاه صاحب الكفاية والمحقق العراقي رحمتهما ^(٢) والمصنّف رحمتهما.

ولازم هذا اختلافُ حال اللفظ من مقام إلى آخر، فقد يكون لفظٌ ما مُجْمَلاً عند شخص؛ لجهله بالوضع أو علمه به مع قيام قرينة تمنع من الأخذ بالمعنى الظاهر، ولكنّ اللفظ نفسه يكون مبيّناً عند شخص آخر؛ لعلمه بالوضع، وعدم وجود مانع

(١) يلاحظ: مفتاح العلوم ق ٣ ص ٤٢٧، المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٦٨٥، شروح التلخيص ج ٤ ص ٤٠٠-٤٠١.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٥٣، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٥٨٤.

من ذاك القبيل، كما أن الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام قد يكون مُجْمَلًا عند شخص فلا يعلم وجه وقوعه، ولكنه في نفس الوقت مبين عند شخص آخر.

فإذا فرضنا في المثال المتقدم أن الإمام عليه السلام قد فعل شيئاً ما أمام أحد عمال السلطان، وحصل هذا بمحضر شخصين أحدهما يعلم أن ذلك العامل قد أذن له الإمام عليه السلام بالعمل مع السلطان، والشخص الآخر لا يعلم بهذا، فيكون فعله عليه السلام مُجْمَلًا عند الثاني لأنه سوف يَحْتَمِلُ صدورَه من الإمام عليه السلام تقيّةً مثلاً، في حين يكون مبيناً عند الأول؛ لعدم طروء هذا الاحتمال عنده.

هذا، وقد أورد المحقق الأصفهاني رحمته الله على شيخه صاحب الكفاية رحمته الله بأن التعريف الذي ذكره للمُجْمَل يقتضي كون الإجمال وصفاً حقيقياً وله واقعٌ محفوظ في نفسه، ثم ذكر توجيهاً لذلك^(١)، فليلاحظ.

القول الثاني: أن الإجمال والبيان من الأوصاف الحقيقية الواقعية للألفاظ مثل السواد والبياض ونحوهما، وليسا وصفين إضافيين كي يختلف حال اللفظ الواحد مثلاً من شخص إلى آخر، فكما لا معنى للقول إن هذا الثوب مثلاً أسود عند زيد، ولكنه في نفس الوقت أبيض عند عمرو، فكذلك الحال في الإجمال والبيان، ولا يضر في هذا وقوع الاختلاف في لفظ ما أحياناً، وهذا ما يختاره السيد الخوئي وبعض شراح الكفاية رحمته الله^(٢).

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٥٠٣ ت ٣٣٦.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٥٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٥٦، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٣٩٩.

وبناءً على هذا، يكون وصف اللفظ بالإجمال أو بالبيان دائراً مدار ما يراه عامة أهل المحاورة لا بالنسبة إلى شخصٍ معين، وإلا لزم أن تكون كلُّ ألفاظ اللغة العربية مُجَمَّلة عند غير العربي وكذا العكس، كما ذكر السيد تقي^(١).

(١) يلاحظ: مصابيح الأصول ج ٢ ص ١٩٣ .

الباب السابع: المُجْمَل والميَّيَّن

وفيه مسائل^(١):

١ - معنى المُجْمَل والميَّيَّن

عرّفوا المُجْمَل اصطلاحاً بأنّه: «ما لم تتضح دلالته»^(٢)، ويقابله الميَّيَّن، وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوده لا طائل في ذكرها^(٣).

والمقصود من المُجْمَل - على كلّ حال - ما جُهِل فيه مرادُ المتكلّم^(٤) ومقصوده إذا كان لفظاً^(٥)، وما جُهِل فيه مرادُ الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً^(٦)، ومرجعُ ذلك

(١) الموجود في الباب مسألتان فقط، فلا يناسب التعبير بالجمع، نظراً إلى تصريحه في بداية باب العامّ والخاصّ بأنّ أقلّ الجُمع ثلاثة، كما مرّت الإشارة إليه هناك.
(٢) وهذا هو ما ذكره جمعٌ من المحققين منهم صاحب المعالم والمحقق القميّ وصاحب الفصول^{رحمهم الله}.

(٣) لما مرّ مكرراً - وفاقاً لصاحب الكفاية^{رحمهم الله} - من أنّ هذه التعاريف لفظية لا يراد منها بيان الحقيقة، فلا مجال للاعتراضات المذكورة أصلاً.

(٤) وهذا قريب من تعريف الشيخ الأعظم^{رحمهم الله}.

(٥) أي: إذا كان المُجْمَل لفظاً.

(٦) لأنّه لم يقترن به ما يدلّ على وجه وقوعه، كما ذكر في الفصول.

إلى أنَّ المُجْمَل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له^(١)، وعليه يكون المبيّن: «ما كان له ظاهر»^(٢) يدل على مقصود قائله أو فاعله، على وجه الظنّ أو اليقين»^(٣)، فالمبيّن يشمل الظاهر والنصّ معاً^(٤).

ومن هذا البيان نعرف أنَّ المُجْمَل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً^(٥)، وإن قيل إنَّ المُجْمَل مختصّ بالألفاظ^(٦)، ومن باب التسامح يُطلق على (الفعل)^(٧). ومعنى كون الفعل مُجْمَلاً أنَّ يُجْهَل وجهه وقوعه^(٨)، كما لو توضّأ الإمام عليه السلام

(١) هذا قريبٌ ممّا ذكره صاحب الكفاية تثنّي في تعريف المُجْمَل، لكنّ في خصوص اللفظ، كما هو واضح.

(٢) أي معنى راجعٌ على غيره، سواء كان هناك احتمال إرادة خلافه أم لم يكن، وبهذا يصدق (الظاهر) على (النصّ) أيضاً.

(٣) فالأول هو الظاهر، والثاني هو النصّ، و(على وجه) متعلّق بـ(يدلّ).

(٤) وفاقاً لجمع من الأصوليين، منهم العلامة والمحقق القميّ وصاحب الفصول S، والجامع بينهما هو (وجود معنى راجع للفظ).

(٥) وفاقاً للمشهور، وخلافاً للشيخ الأعظم تثنّي.

(٦) كما يظهر من تعريف الكفاية، ويُفهم من كلام المحقق النائيني تثنّي، وقد ذكره وجهاً (احتمالاً) في الفصول.

(٧) كيف! وقد ذكر صاحب الفصول تثنّي إطباقهم على دخول الأفعال في محلّ الكلام، كما مرّ في الشرح.

(٨) من فاعله، كما ذكر صاحب الفصول والشيخ الأعظم تثنّي.

- مثلاً - بحضور واحد يتّقي منه^(١) أو يُحتمل أنّه يتّقيه^(٢)، فيُحتمل أن وضوءه وقع على وجه التّقية، فلا يُستكشف مشروعيةُ الضوء على الكيفية التي وقع عليها^(٣)، ويُحتمل أنّه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي، فيُستكشف منه مشروعيته^(٤).
ومثل ما إذا فَعَلَ الإمام شيئاً في الصَّلَاة كجُلُوسه الاستراحة - مثلاً - فلا يُدرى أنّ فَعْلَهُ كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية^(٥) يكون مُجْمَلاً، وإن كان من ناحية^(٦) دلّالته على جواز الفعل - في مقابل الحرمة - يكون مبيّناً^(٧).
وأما اللفظ فجأمله يكون لأسباب كثيرة^(٨) قد يتعدّر إحصاؤها^(٩): فإذا كان

(١) كما لو من عمّال السلطان، وكان معروفاً ببغضه للإمام عليه السلام.

(٢) كما لو كان من العمّال، لكن احتمل أنّه مأذون من الإمام عليه السلام.

(٣) لأنّ حجّية الفعل - كما هو الحال في القول والتقرير - مرهونةٌ بإحراز كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي له.

(٤) فيكون الفعل مُجْمَلاً من ناحية الدلالة على أصل المشروعية وعدم الدلالة.

(٥) أي: الدلالة على وجوب الجلسة أو على استحبابها بالخصوص.

(٦) هذه الناحية عدل لتلك الناحية، ومنه يظهر أنّ الإجمال والبيان من الأوصاف الإضافية.

(٧) لوضوح دلّالته أو ظهوره في إفادة أصل الجواز بالالتفات إلى الفاعل.

(٨) اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر ستّة منها.

(٩) هامش: راجع بحث (المغالطات اللفظية) من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف (ص ١٤٣) تجد ما يعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً، ولا قرينةً على أحد معانيه^(١) كلفظ (عَيْن)، وكلمة (تَضَرَّب) المشتركة بين المخاطب والغائبة^(٢)، و(المُخْتَار) المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول^(٣).

وقد يكون إجماله لكونه مجازاً^(٤)، أو لعدم معرفة عَوْد الضمير فيه^(٥) الذي هو من نوع (مغالطة المماراة)، مثل قول القائل - لما سُئِلَ عن أفضل أصحاب النبي ﷺ، فقال -: «مَنْ بَتُّهُ فِي بَيْتِهِ»^(٦)، وكقول عقيل: «أمرني معاويةُ أن أسبَّ علياً، ألا فالعنوه!»^(٧).

(١) والمُشْتَرَك (المَجْرَدُ عن القرينة المعينة للمعنى المراد) من أوضح مصاديق المُجْمَل، وهذا هو السَّبب الأول للإجمال.

(٢) والإجمال في هذين اللفظين ذاتي أصلي، وليس بطارئ.

(٣) فالإجمال عَرَضُهُ بسبب الإعلال المانع من ظهور الحركة (الكسرة أو الفتحة) على الألف، ولهذا لا يُعرف أنه اسم فاعل أو اسم مفعول إلا بقرينة خارجية.

(٤) مساوياً للمعنى الحقيقي لشهرته مثلاً، مع عدم نصب المتكلم قرينةً صارفةً عن المعنى الحقيقي، فليس المراد مطلق المعنى المجازي، وهذا هو السَّبب الثاني.

(٥) أي: لعدم تَمَكُّن المخاطب من تحديد مرجع الضمير بشكل واضح، وهذا هو السَّبب الثالث.

(٦) والشَّاهِد بالدقَّة في عدم وضوح مرجع الهاء الأولى الذي يؤثِّر بدوره في تعيين مرجع الهاء الثانية، وهنا احتمالان تقدِّما في الشَّرْح.

(٧) فلا يُعرف مراد عقيل من مرجع الهاء في «فالعنوه» لدورانه بين اثنين.

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب^(١) كقوله^(٢):

وما مثله في الناس إلا مُملَكًا أبو أمه حيُّ أبوه يُقَارِبُهُ^(٣)

وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة^(٤)، كقوله: تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾^(٥) أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ... الآية^(٦)، فإنَّ هذا الوصف في الآية يدلُّ على عدالة جميع مَنْ كان مع النبي من أصحابه، إلا أنَّ ذيل الآية: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ صالح لأن يكون قرينة على أنَّ

(١) وهو المعبر عنه في علم المعاني بـ(التعقيد اللفظي) المانع من اتصاف الكلام بالبلاغة، وهذا هو السبب الرابع للإجمال.

(٢) وهو الفرزدق، وهذا وما بعده من الإجمال في اللفظ المركب، وقد اجتمعت في هذا البيت أسباب كثيرة توجب اختلال النظم والتركيب، مرَّ بيانها في الشرح.

(٣) ملخص ما يريده الفرزدق هو مدحُ خال هشام بن عبد الملك بأنَّه (أي الخال) لا يوجد في الناس رجلٌ مثله سوى الملك (أي ابن اخته)، ولكنَّ الفرزدق صاغ كلامه بشكل معقد لفظاً، ولعله قاصد لهذا لنكتة، كما مرَّ.

(٤) فلا يُعرف المراد من اللفظ بسببها، فيكون حالها من هذه الناحية حال القرينة الفعلية، وهذا هو السبب الخامس.

(٥) فلا يُعرف المقصود من الاسم الموصول في ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ بسبب ذيل الآية، فيجوز أن يراد منه بعض مَنْ كان معه ﷺ لا جميعهم، ولهذا ارتباط مباشر بما يعرف بـ(نظرية عدالة الصحابة).

(٦) سورة الفتح، الآية (٢٩).

المراد بجملة ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ بعضهم لا جميعهم^(١)، فتصبح الآية مُجْمَلَة من هذه الجهة^(٢).

وقد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال^(٣)، إلى غير ذلك من موارد الإجمال، ممّا لا فائدة كبيرة في إحصائه وتعداده هنا^(٤).

ثم اللفظ قد يكون مُجْمَلًا عند شخص، مبيّنًا عند شخص آخر^(٥)، ثمّ (المبيّن)^(٦) قد يكون في نفسه مبيّنًا، وقد يكون مبيّنًا بكلام آخر يوضح المقصود منه^(٧).

(١) وإلا لكان المناسب لذلك أن يقال: «وَعَدَهُمُ اللَّهُ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» مثلاً.

(٢) أي من جهة الشّمول لجميع مَنْ كانوا مع النبي الأعظم ﷺ وعدم الشّمول إلا لبعضهم، أي خصوص «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ».

(٣) بمعنى أنّه يتعمّد إيقاع الإجمال وعدم الوضوح في كلامه، وهو من المحسنات البديعية المعنوية، ويُسمّى (التوجيه)، وهذا هو السبب السادس والأخير.

(٤) لأنّ المهم عند الأصولي أو الفقيه هو الاعتناء بموارد الإجمال الحاصل في الخطابات الشرعية المتضمّنة لأحكام شرعية.

(٥) هذه هي الجهة الثالثة، وهي أنّ الإجمال والبيان وصفان إضافيان، كي يمكن اختلاف حال لفظ واحد من شخص إلى آخر مثلاً، أو أنّهما وصفان حقيقيان، كي يكون اللفظ المُجْمَل مُجْمَلًا عند الجميع، واللفظ المبيّن كذلك عندهم.

(٦) حقّ هذه الجملة أن تُذكر قبل هذا، بل قبل بيان أسباب الإجمال.

(٧) وهذا لا يقدح في اتصاف الكلام الأول بالبيان، لأنّ المراد من كونه مبيّنًا لا يختصّ بالنحو الأول.

المسألة الثانية: مواضع يُحتمل إجمالها

تقدّم من المصنّف رحمته الله أنّ هناك بعض المواضع التي وقع الشكّ في إجمالها، وقد استعرض في هذه المسألة ثلاثة منها مع بيان مختاره فيها، وهي:

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)، حيث ادّعي الإجمال فيه، ولكنّ وقع الخلاف في تحديد محلّه فيها، وفيه قولان^(٢):

القول الأول: كلمة (القطع) أيضاً؛ وذلك لتردّد المراد منها بين معنيين: الإبانة (أي قطع الشيء كاملاً)، كما في قولهم: «قطعتُ الغصنَ»، والشّق (أي الجرح)، كما في قولهم: «قَطَعَ يَدَهُ» عند بَرِي القلم.

القول الثاني: كلمة (اليد) فقط، فإنّ لها عدة إطلاقات، منها الأنامل، والكفّ إلى مفصل الساعد، والكفّ إلى المرفق، واليد بأكملها إلى المنكب، وهذا ما ذهب إليه السيد المرتضى رحمته الله^(٣)، وجماعة من العامّة، ولكنّ الذي عليه المحققون - كما ذكر غير واحدٍ - عدم الإجمال في الآية في كلتا الكلمتين.

وقد نفى المصنّف رحمته الله الإجمال فيها من ناحية لفظ (القطع)، لأنّ المتبادر منه

(١) سورة المائدة، الآية (٣٨).

(٢) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٤١٦ - ٤١٧، معالم الدّين ص ٣٨٩ - ٣٩٠، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠١، الفصول الغروية ص ٢٤٤، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٣٥٠.

- كما ذكر صاحب المعالم والمحقق القمي رحمهما الله ^(١) - هو الإبانة (أي الفضلُ بالكامل)، وهذا المعنى متحقق حتى في الشق (أي الجرح) لحصول فصل شيء من اليد، وإنما تقع العناية عندئذٍ في (اليد) لأن قولهم - إذا جَرَحَ يده -: «قَطَعَ يَدَهُ» يكون من استعمال اسم الكل وإرادة جزئه، وهو استعمال مجازي.

ولكنه رحمهما الله وافق السيد رحمهما الله في لفظ (اليد)، وذكر أن هذا اللفظ (لو خُلي ونفسه) لانصرف إلى الإطلاق الأخير (أي تمام اليد إلى المنكب)، كما ذكر الأكثر، فتكون الآية الكريمة مبيّنة عندئذٍ، وإلا فإنّ هذا الاحتمال غيرُ مراد قطعاً، فيدور المراد بين الإطلاقات الثلاثة الأولى، ويقع الإجمال عندئذٍ؛ لتساوي الثلاثة في مقام الإرادة، واحتياج رجحان أيّ واحد منها على غيره إلى قرينة، فيكون حال لفظ (اليد) مثل لفظ (الإنسان)، كما ذكر السيد رحمهما الله في تقريب الإجمال.

وأجاب صاحب المعالم رحمهما الله عن هذا الكلام بأنّ اللفظين (أي اليد والإنسان) وإن كانا يشتركان في تبادر الكلّ منهما عند الإطلاق، إلا أنّ مجرد استعمال لفظ (اليد) في أبعاضها لا يكفي في تحقّق الإجمال ما لم يكنْ هناك ظهورٌ في كلّ واحد من الأبعاض بحيث تتساوى في الانفهام من اللفظ عند إطلاقه، وهذا غيرُ حاصل، فلا إجمال عندئذٍ ^(٢).

ويبدو أنّ المصنّف رحمهما الله غير مقتنع بهذا الجواب، ولهذا ذكر في تقريب الإجمال في (اليد) ما مرّ آنفاً، وهذا الكلام بظاهره يتناسب مع كون الإجمال بلحاظ المراد،

(١) معالم الدّين ص ٣٩٠، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٢٠١.

(٢) معالم الدّين ص ٣٩٠.

وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته، كما مرّت الإشارة إليه في المسألة السابقة، فليلاحظ.

الموضع الثاني: الأفعال المنفية، وهو ما يتمثل في مجموعة من الأخبار المشتملة على (لا) النافية للجنس الداخلة على فعل، فيكون ظاهر الجملة نفي الفعل مطلقاً، كقوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(١)، وقوله عليه السلام: «لا غيبة لفاسق»^(٢) وغيرهما.

وفي تحقق الإجمال وعدمه في هذا الموضع ثلاثة أقوال^(٣):

القول الأول: البناء على الإجمال مطلقاً، وهو مختار بعض العامة - وهو القاضي أبو بكر وأبو عبد الله البصري -، بتقريب أنّ (لا) النافية للجنس لما كان مدخولها بحسب القواعد اللغوية هو الماهية والحقيقة كان المتبادر منها نفي الحقيقة، كنفي حقيقة الصلاة عن جار المسجد مثلاً، ولكننا نجزم بعدم إرادة نفي الحقيقة، فيلزم حينئذٍ تقدير وصف من أوصاف الماهية ليكون هو المنفي بـ(لا)، ولما لم يتعين هذا في وصف معين، وقع الإجمال في هذه الحديث وأمثاله؛ إذ لا أرجحية لتقدير مثل (صحيحة) أو (كاملة) أو (فضيلة) ونحوها على ما سواه، لأنّ هذه المعاني المذكورة

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٩٢ ح ٢٤٤، ج ٣ ص ٦ ح ١٦، والموجود: «(في مسجده)».

(٢) أمالي الصدوق ج ١٠ ص ٤٢ ح ٧، مستدرک الوسائل ج ٩ ص ١٢٩ ب ١٣٤ ح ٦، كنز العمال ج ٣ ص ٥٩٥ ح ٨٠٧١.

(٣) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٤١ - ٤٤٣، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٤١٠ - ٤١٥، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٦١ - ١٦٢، معالم الدين ص ٣٩٠ - ٣٩٢، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢٠٥ - ٢٠٨، الفصول الغروية ص ٢٢٣ - ٢٢٥، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٠٧ - ٣١٥.

كلّها معانٍ مجازية، فيحتاج الكلام إلى قرينة أخرى (غير القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي) لتعيين المعنى المجازي المراد، والمفروض انتفاؤها.

وهذا ردٌّ على ما يدّعيه القائل بالبيان من وجود أقربيّة لبعض المجازات من غيرها، ففي العبادات مثلاً يكون (نفيّ الصّحة) أقرب إلى المعنى الحقيقي (أي نفي الذات) من (نفي الكمال)، وفي غير العبادات يكون (نفيّ الفائدة) أقرب إلى المعنى الحقيقي، كما ذكر المحقق القميّ والشيخ الأعظم رحمتهما في توضيح هذا القول.

القول الثاني: البناء على البيان ونفي الإجمال عن هذه التراكيب مطلقاً، وهذا هو ما يبني عليه أكثر الأصوليين.

القول الثالث: التفصيل بين كون الفعل المنفيّ شرعياً كالصّلاة والصيام أو لغوياً ذا حكم واحدٍ فلا إجمال، وبين كونه لغوياً له أكثر من حكم فيقع الإجمال.

فإن قلت: الإجمال في هذه الأخبار ليس ثابتاً فيها بقول مطلق، بل ينبغي التفصيل بين الأسماء الشرعية (أي ألفاظ العبادات والمعاملات) وغيرها، ففي الأولى يتصوّر الإجمال إذا بُني على وضعها للأعم من الصحيحة والفسادة نظراً إلى صحّة إطلاق اسم (الصّلاة) على المصدق الفاقد للفاتحة مثلاً، فيتعدّر نفي الحقيقة بـ(لا)، ويتوجب البحث عن متعلّق (لا) هذه، وإن كانت الصّلاة فاسدة، فيدور الأمر حينئذٍ بين نفي الصّحة ونفي الكمال، ويلزم الإجمال؛ لعدم القرينة المعيّنة (بالكسر) لأحدهما.

وهذا بخلاف ما إذا بُني على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحة منها، فإنّ التوبة لا تصل إلى التقدير؛ لصحّة نفي حقيقة الصّلاة حينئذٍ عن تلك الأفعال

الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط، لأن المصداق الفاقدة للفاتحة (مثلاً) لا يُسمَّى (صلاة) أصلاً كي يُنفى عنه اسمها، فيكون الظاهر من الكلام حينئذٍ نفي الصحة، وبهذا يرتفع الإجمال رأساً.

وفي الثانية (أي الأسماء غير الشرعية) تارةً يتأتى الحمل على نفي الفائدة فلا إجمال، وأخرى لا يتأتى فيقع الإجمال، وهذا ممّا ذكره المحقق القميّ تثنؤً في توضيح القول بعدم الإجمال^(١) (وهو قول الأكثر)، وذكر في الفصول ما يقرب منه^(٢).

قلت: هذا التوجيه لا تصل النوبة إليه، إلا إذا تعدّر توجيه حصول الإجمال بنحو ينسجم مع جميع الأقوال، وهو ممكن، بتقريب أنّ (لا) النافية للجنس تحتاج إلى اسم وخبر، والخبر في الروايات المتقدمة محذوف، وصحة الحذف تحتاج إلى قرينة - كما نصّ عليه أئمة العربية - سواء فرضناه من الكون العامّ مثل (موجود) أو (حاصل) أو (ثابت) ونحوها، أم من الكون الخاصّ مثل (صحيح) أو (كامل) أو (مفيد) ونحوها، والظاهر من (لا) - كما احتمله الشيخ الأعظم تثنؤً^(٣)، وجزم به صاحب الكفاية تثنؤً وجعله الأصل فيها^(٤) - هو نفي حقيقة مدخولها، ولهذا يمكن البناء في الكثير من الأمثلة المذكورة لنفي الحقيقة على توفر القرينة العامة على تقدير الخبر من باب (الكون العام).

(١) القوانين المحكمة ج ٢ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٢) الفصول الغروية ص ٢٢٤ .

(٣) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٤) كفاية الأصول ص ٣٨١ .

ومن هنا، فقد أوجب النحاة حذفه في المقام مع وجود الجار والمجرور، مع اختلافهم في أنّ الخبر هو ذاك الكون العام المحذوف أو نفس الجار والمجرور - أي (الظرف المستقر) بتعبيرهم -، فإذا لم يتأتّ هذا - لمكان الجزم بوجود الذات وعدم انتفائها - تعيّن عندئذٍ أن يكون المحذوف وصفاً من أوصاف ماهية المدخول، لكي يكون هو المنفي بـ(لا) بدلا عن الماهية، وهنا أيضاً لا نعدم القرينة على ترجيح بعض الأوصاف بالخصوص لتكون هي المنفية دون ما سواها.

وهذه القرينة - كما أفاد المصنّف رحمته الله - هي التي يُعبّر عنها في كلمات الأصوليين والفقهاء بـ(مناسبات الحكم والموضوع)^(١)، والمراد منها ذاك التجانس الذي يحصل بين الموضوع والحكم المفعول عليه، أو بين الحكم ومتعلّقه، والذي ينشأ من قرائن خاصّة حالّة أو مقاليّة.

بيان ذلك: أنّ العُرف إذا أُلقي إليه خطاب يشتمل على حكم مفعول على موضوع ما، فإنّه يُدرك مسبقاً أنّ هذا الحكم قد جُعِلَ بلحاظ حيثية معيّنة أو طور معيّن للموضوع، ولم يُجعل على الموضوع بلحاظ جميع حيثياته وأطواره، والتفاتُ العُرف إلى هذه النكته ينشأ عن ملاسبات خارجية أو خصوصيات مرتبطة بنفس الخطاب الملقى إليهم، بحيث يكون التجانس بين الحكم وموضوعه أمراً مرتكزاً في أذهانهم، ويتنقلون إليه من دون حاجة إلى مساعدة أو تدخّل من الشارع المقدّس، ولهذا توصف (مناسبات الحكم والموضوع) بأنّها ارتكازية.

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٨ ص ٣٤٤ - ٣٤٥ ، الحلقة الثانية

وبناءً على هذا الارتكاز، فإنّ العُرف تارةً يعتمد إلى توضيق دائرة الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١)؛ لإدراكهم وجودَ جهات متعدّدة يمكن تعلّق الحرمة بها في الآية الشريفة كاللمس والنظر والنكاح وغيرها، ولأجل اطلاعه على عدم مبغوضية ما عدا النكاح من هذه الأفعال فإنّه يجزم بتوجّه الحكم إلى خصوص النكاح، وهكذا في جواز التقليد، فإنّ العُرف يضيق دائرة المجتهد ويحصّرها في خصوص الحيّ، ولا يرى شمول الحكم للمجتهد الميت.

وتارةً أخرى: يعتمد العُرف إلى توسعة دائرة الحكم وجعله شاملاً لغير الموضوع الوارد في الخطاب، كما في قوله ﷺ: «اغسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ أَبْوَالِ مَا لَا يُوَكَّلُ لِحَمِهِ»^(٢)، فإنّ العُرف يُدرك من خلال أجواء الخطاب عدمَ وجود خصوصية للثوب، وإنّما يُقصد من هذا الحكم غَسْلُ كُلِّ ما يلاقيه البول المذكور مقدّمة لتطهيره، ولأجله يُسرّون هذا الحكم إلى اليد والفراش ونحوهما.

والخلاصة: أنّ العُرف في هذه الموارد يُجرون موازنة بين الموضوع أو المتعلّق من جانب، وبين الحكم المجعول من جانب آخر، ويُعملون مناسبة بين الطرفين اعتماداً على ما عندهم من مرتكزات ناشئة من عوامل مختلفة، وينتج عنه بناؤهم على توسعة دائرة الحكم أو تضييقها تبعاً لسعة المناط المركوز في أذهانهم أو ضيقها. وباتّضاح هذا، يمكن القول إنّ غالب الموارد التي لا يمكن أن يُقدّر الخبر فيها من باب (الكون العام) لا تخلو عن قرائن يصحّ الاعتماد عليها في تقدير اللفظ

(١) سورة النساء، الآية (٢٣).

(٢) الكافي ج ٣ ص ٥٧ ح ٣، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٢٦٤ ح ٧٧٠.

المحذوف، كما في قوله عليه السلام: «(لا غِيْبَةَ لِفَاسِقٍ)»^(١)، فإن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن يكون الخبر المحذوف هو (مُحَرَّمَةٌ)، وهذه المناسبات تكون تابعة لإعمال الفقيه ذوقه في كل موردٍ موردٍ، من خلال التدقيق في الحكم والموضوع المذكورين في الخطاب، من أجل اقتناص سِنَخِ التناسب الموجود بينهما، اعتماداً على المرتكزات الثابتة لدى أهل المحاورة وصولاً إلى تحديد دائرة الموضوع الذي يتوفر على مناط الحكم المجعول سعةً وضيقاً، ولا يبعد أن يكون هذا هو مقصود الأكثر الذين نفوا الإجمال عن هذه التراكيب، غايته أنهم لم يصرّحوا بـ(مناسبات الحكم والموضوع). وقد أفاد الشيخ الأعظم رحمته أن التصرف الذي يُرتكب في الجمل المذكورة - التي جرى التعبير عنها بـ(الأفعال المنفية) - يقع على أربعة أنحاء: التصرف في أمر عقلي، وارتكاب المجاز في الحذف، وارتكاب المجاز في الإسناد، وارتكاب المجاز في الكلمة^(٢).

وصرح المصنّف رحمته بعدم وجود أي مجاز في البين، وظاهره نفى أنحاء المجاز الثلاثة كلّها، فيتعين أن يكون مراده رحمته حَصَرَ التصرف في النحو الأول (أي كونه في أمر عقلي)، من باب تنزيل فاقد الصحة أو الفائدة منزلة المعدوم وسيُصرّح بهذا في بداية (تنبيه وتحقيق)، فليلاحظ.

يبقى الموضوع الثالث والأخير مما يُجتمَل إجماله، وقد أصرّ المصنّف رحمته ذكره إلى ما بعد مبحث (تنبيه وتحقيق).

(١) تقدّم تخريجه قريباً.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣١٤-٣١٥.

٢ - المواضع التي وقع الشكُّ في إجمالها

لكلِّ من المُجْمَل والميَّن أمثلةٌ من الآيات والروايات والكلام العربي لا حَصَرَ لها^(١)، ولا تخفى على العارف بالكلام، إلا أنَّ بعض المواضع قد وقع الشكُّ^(٢) في كونها مُجْمَلة أو مبيَّنة، والمتعارف عند الأصوليين أنَّ يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لَشَحْذِ الذَّهْن والتمرين، ونحن نذكر بعضَها أتباعاً لهم، ولا نخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

فمنها^(٣): قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٤).

فقد ذهب جماعة إلى أنَّ هذه الآية من المُجْمَل المتشابه^(٥)، إمَّا من جهة لفظ (القطع)^(٦)، باعتبار أنه يُطلق على الإبانة، ويُطلق على الجرح^(٧)، كما يقال لَمَنْ جَرَحَ

(١) بمعنى أنَّ أمثلتها كثيرة جداً، ولهذا اقتصر ﷺ على ذكر أهمها أو أشهرها.

(٢) والخلاف حتى بنى بعضٌ على كونها مُجْمَلة لا يظهر منها معنى محدّد.

(٣) هذا أول المواضع الثلاثة التي وقع الشكُّ في إجمالها.

(٤) سورة المائدة، الآية (٣٨).

(٥) إشارةٌ إلى كونها بمعنى واحد، كما أنَّ (الميَّن) و(المُحَكَّم) كذلك.

(٦) أيضاً، وهذا ما ذهب إليه جمعٌ.

(٧) فالإبانة هي قطعُ الشيء كاملاً، كما في قولهم «قَطَعْتُ الغصنَ»، والجرح هو

الشَّق، كما في قولهم: «قَطَعَ يَدَهُ» عند بَرِي القلم.

يَدَهُ بالسَّكِينِ: «قَطَعَهَا»، كما يقال لَمَنْ أَبَانَهَا^(١) كذلك.

وإِذَا مِنْ جِهَةِ لَفْظِ (اليد)^(٢)، بِاعْتِبَارِ أَنَّ (اليد) تُطْلَقُ عَلَى الْعِضْوِ الْمَعْرُوفِ كُلِّهِ، وَعَلَى الْكَفِّ إِلَى أَصُولِ الْأَصَابِعِ، وَعَلَى الْعِضْوِ إِلَى الزَّنْدِ، وَإِلَى الْمِرْفَقِ^(٣)، فَيَقَالُ مِثْلًا: «تَنَاوَلْتُ بِيَدِي»^(٤)، وَإِنَّمَا تَنَاوَلَ بِالْكَفِّ بَلْ بِالْأَنَامِلِ فَقَطْ.

وَالْحَقُّ^(٥) أَنَّهَا مِنْ نَاحِيَةِ لَفْظِ (القطع) لَيْسَتْ مُجْمَلَةً، لِأَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنْ لَفْظِ (القطع) هُوَ الْإِبَانَةُ وَالْفَصْلُ^(٦)، وَإِذَا أُطْلِقَ عَلَى (الجرح) فَبِاعْتِبَارِ أَنَّهُ أَبَانُ قِسْمًا مِنْ الْيَدِ، فَتَكُونُ الْمَسَاحَةُ^(٧) فِي لَفْظِ (اليد) عِنْدَ وَجُودِ الْقَرِينَةِ، لَا أَنَّ (القطع) اسْتُعْمِلَ فِي

(١) أَي: قَطَعَهَا كَامِلَةً، كَمَا فِي قَوْلِهِمْ «قَطَعْتُ الْغَصْنَ».

(٢) وَهَذَا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى تَحْتِ وَجْهَةِ الْعَامَّةِ.

(٣) وَلَا قَرِينَةَ فِي الْآيَةِ عَلَى تَعْيِينِ إِرَادَةِ أَيٍّ مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الْأَرْبَعَةِ، فَيَقَعُ الْإِجْمَالُ.

(٤) فإِطْلَاقُ الْيَدِ هُنَا إِذَا حَقِيقَةً، لَكُنْ (اليد) مِنْ قَبِيلِ الْمَشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ، فَتَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ مَعْيِنَةٍ (بِالْكَسْرِ) لِلْمَعْنَى الْمُرَادِ، أَيِ الْأَنَامِلِ، وَإِذَا مَجَازًا مِنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْكُلِّ وَإِرَادَةِ الْجُزْءِ، وَحِينَئِذٍ لَا يَكْفِي وَجُودُ قَرِينَةٍ صَارِفَةٍ عَنِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي، بَلْ نَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ مَعْيِنَةٍ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِي الْمُرَادِ عَلَى فَرَضِ تَعَدُّدِ الْمَعَانِي الْمَجَازِيَةِ.

(٥) عِنْدَ الْأَكْثَرِ هُوَ عَدَمُ الْإِجْمَالِ فِي الْآيَةِ مِنْ كِلَا الْجَانِبَيْنِ، لَكُونِهِ وَالْمُتَبَادِرُ يُوَافِقُهُمْ فِي جَانِبٍ، وَيُوَافِقُ السَّيِّدَ تَحْتِ فِي جَانِبٍ آخَرَ.

(٦) كَمَا ذَكَرَ صَاحِبُ الْمَعَالِمِ وَالْمَحَقِّقُ الْقَمِّي رَحِمَهُ، وَمَعْنَى (الْفَصْل) مُتَحَقِّقٌ هُنَا حَتَّى فِي الْجَرْحِ؛ لِانْفِصَالِ جُزْءٍ مِنَ الْيَدِ.

(٧) أَي: الْعَنَايَةُ وَالتَّجَوُّزُ، بِإِطْلَاقِ اسْمِ الْكُلِّ وَإِرَادَةِ جُزْءٍ مِنْهُ.

مفهوم (الجرح)، فيكون المراد في المثال من (اليد بعضها^(١))، كما تقول: «تناولت بيدي»، وفي الحقيقة إننا تناولت ببعضها^(٢).

وأما من ناحية (اليد)، فإن الظاهر أن اللفظ - لو حُلي ونفسه - يُستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص^(٣)، ولكنه غير مراد يقيناً في الآية^(٤)، فيتردد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرافق، لأنه^(٥) بعد فرض عدم إرادة (تمام العضو) لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب^(٦)، فتكون الآية مُجْمَلَةً (في نفسها) من هذه الناحية^(٧)، وإن كانت مبيّنة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام^(٨) الكاشفة عن إرادة

(١) فهو مجاز بعلاقة الكلّ والجزء، كما في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ (البقرة: ١٩)، والمراد: «يجعلون أناملهم...».

(٢) أي: بالأصابع، ويكون تناول نفسه قرينة على المجازية.

(٣) بنحو الإرادة الاستعمالية، فهو مبين ولا إجمال فيه بهذا المقدار، وفاقاً للأكثر، لتبادره من اللفظ عند إطلاقه.

(٤) بنحو الإرادة الجدّية، وهنا يقع الإجمال في لفظ (اليد) وفاقاً للسيد تذوّ.

(٥) بيان لتحقيق الإجمال في (اليد) على رأيه عليه السلام.

(٦) من دون نصب قرينة على إرادة إحداها بخصوصها.

(٧) لكنّ هذا الكلام ذكره في المعالم كتقريب لقول السيد المرتضى تذوّ وأجاب عنه.

(٨) ومنها ما جاء في تفسير العياشي حول الحادثة المعروفة للإمام الجواد عليه السلام في

مجلس المعتصم، (يلاحظ: التبيان في تفسير القرآن ج ٣ ص ٤٨٠ - ٤٨١، مجمع

البيان لعلوم القرآن ج ٣ ص ٣٨٧، الميزان في تفسير القرآن ج ٥ ص ٣٤٢ - ٣٤٣).

القطع من أصول الأصابع^(١).

ومنها^(٢): قوله ﷺ: «(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)»^(٣) وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة (لا) التي لنفي الجنس نحو «(لا صلاة إلا بطهور)»^(٤) و«(لا بيع إلا في ملك)»^(٥) و«(لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد)»^(٦) و«(لا غيبة لفاسق)»^(٧)

(١) لكي يبقى له ما يسجد عليه أو يتوضأ به، وهذا مما لا ينكره السيد المرتضى تذكراً لأن نظره إلى الآية الكريمة فقط.

(٢) شروع في الموضوع الثاني من المواضع التي يُشكّ في إجمالها، وهو ما يُعبر عنه بـ(الأفعال المنفية)، وسيأتي من المصنّف ﷺ مزيد كلام حولها في مبحث خاص، بعنوان (تنبيه وتحقيق).

(٣) لا وجود له في كتب الحديث المعتبرة، وإنّما ذكر في عوالي اللآلي ج ١ ص ١٩٦ ح ٢، ج ٢ ص ٢١٨ ح ١٣، ج ٣ ص ٨٢ ح ٦٥.

(٤) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٥ ح ١٢٩، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٩ ح ١٤٤، الاستبصار ج ١ ص ٥٥ ح ١٦٠.

(٥) مستدرک سفينة البحار ج ٩ ص ٤٢٠، ويوجد مضمونه في تهذيب الأحكام ج ٧ ص ١٥٠ ح ٦٦٧.

(٦) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٩٢ ح ٢٤٤، ج ٣ ص ٦ ح ١٦، لكنّ الموجود فيه: «(في مسجده)» لا «(في المسجد)».

(٧) أمالي الصدوق ج ١٠ ص ٤٢ ح ٧، مستدرک الوسائل ج ٩ ص ١٢٩ ب ١٣٤ ح ٦، كنز العمال ج ٣ ص ٥٩٥ ح ٨٠٧١.

و«(لا جماعة في نافلة)»^(١) ونحو ذلك.

فإن النفي في مثل هذه المركبات موجَّه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة^(٢)، وقالوا^(٣): إنَّ إرادة نفي الماهية متعذَّر فيها^(٤)، فلا بدَّ أن يُقدَّر - بطريق المجاز - وصِفٌ للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصَّحَّة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك^(٥)، ولما كان المجاز مردِّداً بين عدة معانٍ كان الكلام مُجَمَّلاً^(٦)، ولا قرينة في نفس اللفظ تعيِّن^(٧) واحداً منها، فإنَّ (نفي الصَّحَّة) ليس بأولى من (نفي الكمال أو

(١) تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٦٤ ح ٢١٧، ج ١ ص ٤٦٥ ح ١٨٠١.

(٢) كما هو مقتضى كون (لا) لنفي الجنس والحقيقة.

(٣) أي: القائلون بالإجمال في هذه الموارد.

(٤) تمامية هذا الكلام - على إطلاقه - مرهونةٌ بالقول بوضع أسامي العبادات والمعاملات للأعم من الصحيحة والفسادة، كي يتعذَّر نفي الماهية، وإلا (أي لو قيل بوضعها للصحيح) فلا مانع من إرادة نفي الماهية في بعضها، كما هو واضح.

(٥) كما تقدَّم ما يتعلَّق به في مبحث (دلالة الاقتضاء) عند الحديث عن المثال الثاني للمصنَّف رحمته الله هناك.

(٦) فالإجمال في باب الألفاظ هو «عدمُ اتضاح المعنى المراد منها وتردده بين عدة معانٍ»، أي عدم اتضاح المعنى الذي يكون اللفظ قابلاً له، ولا يلزم أن تكون هذه المعاني حقيقة.

(٧) وهي القرينة الثانية التي يحتاجها المجاز أحياناً، زائداً على القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، وإن شاع على الألسن الاقتصارُ على القرينة الصَّارفة، كما مرَّ.

الفضيلة)، ولا (نفي الكمال) بأولى من (نفي الفائدة)^(١)،... وهكذا.

وأجاب بعضهم^(٢): بأن هذا^(٣) إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعاً للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة^(٤)، أما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة^(٥)، بل هو المتعين على الأكثر^(٦)، فلا إجمال.

(١) الغرض من هذا الكلام نفي أقربية أحد هذه المعاني المجازية من غيره إلى المعنى الحقيقي كي يقال بتعين إرادته من اللفظ - كما هو المعروف بينهم وعبر عنه في الكفاية بالقاعدة - وهذا رد لما ذكره القائلون بعدم الإجمال في هذه الموارد حول أقربية بعض المعاني من بعضها، كما مر في الشرح.

(٢) يبدو أن المجيب من القائلين بعدم الإجمال، كما يظهر من القوانين، حيث أناط بتحقيق الإجمال بالبناء على وضع ألفاظ العبادات والمعاملات للأعم، دون ما إذا بُني على وضعها لخصوص الصحيح، وجاء في الفصول ما يقرب من هذا التفصيل.

(٣) أي: تحقق الإجمال في المراد من المنفي بـ (لا) في هذه الموارد.

(٤) لأن الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب - مثلاً - توجد فيها ماهية الصلاة وفق القول بالوضع للأعم، غايته أنها فاسدة، فلا بد من حمل اللفظ على معنى آخر كالصحة والكمال ونحوهما، والمفروض انتفاء القرينة المعينة (بالكسر) لأحدهما.

(٥) لأن الصلاة الفاقدة لفاتحة - مثلاً - ليست بصلاة أصلاً على هذا القول.

(٦) في مقابل بعض الموارد التي لا يصح فيها نفي الحقيقة، كما في الحديث المذكور آنفاً، إلا إذا دلّ دليل على أن المنفي غير الحقيقة كما في حديث: «لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»؛ لوضوح صحة صلاة الجار في بيته مثلاً.

وأما في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم: «لا علم إلا بعمل» فمع عدم القرينة^(١) يكون اللفظ مُجْمَلًا؛ إذ يتعذر نفي الحقيقة^(٢).

أقول: والصحيح في توجيه البحث^(٣) أن يقال إنَّ (لا) في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية، ولكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق»^(٤)؛ فإنَّ (لِفاسيق) ظرفٌ مستقرٌ متعلق بالخبر المحذوف^(٥).

وهذا الخبر المحذوف لا بدَّ له من قرينة، سواء كان^(٦) كلمة (موجود) أو

(١) على تعيين بعض المعاني مثل (نفي الفائدة) في هذه الموارد بالخصوص.

(٢) ولا مجال فيها لحديث الوضع للصحيح أو للأعم، كما لا يخفى.

(٣) محصله: أنَّ الخبر محذوف مع حاجة (لا) إليه، فلا بدَّ من تقديره تبعاً للقرائن، والظاهر قيام قرينة عامة على أنَّ الخبر المحذوف من (الكون العام) وما بمعناه، ولو تعذر فهناك قرائنٌ خاصة في كلِّ مورد، وهي (مناسبات الحكم والموضوع)، فلا مسرح للإجمال أصلاً مع وجود القرينة عامة كانت أو خاصة.

(٤) لعلَّ امتياز هذا المثال عن غيره هو من جهة خلوه عن أداة الاستثناء (إلا)، فيُتَوَهَّم حينئذٍ استغناؤه عن الخبر؛ اكتفاءً بالجار والمجرور، فليُلاحَظ.

(٥) كما هو المعروف عند النحاة، وفي مقابلة قولٍ بأنَّ الخبر موجود، وهو الظرف نفسه، كما حملوا عليه قول ابن مالك: «وأخبروا بظرفٍ أو بحرفٍ جرٍّ».

(٦) من باب (الكون العام) مثل موجود، حاصل، أم من (الكون الخاص) كبقية الأمثلة التي أوردها هذه، فكلاهما يحتاج إلى قرينة، ولا يُستحسن الحذف من دونها.

(صحيح) أو (مفيد) أو (كامل) أو (نافع) أو نحوها، وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأمور التي يصحّ تقديرها^(١).

والقصدُ أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة^(٢) أو نفي الصحة ونحوها^(٣) فإنه لا بدّ من تقدير خبر محذوف بقرينة، وإنّا يكون مُجْمَلًا إذا تجرّد عن القرينة^(٤)، ولكنّ الظاهر أنّ القرينة حاصلّة على الأكثر، وهي القرينة العامّة في مثله، فإنّ الظاهر من نفي الجنس أنّ المحذوف فيه هو لفظ (موجود) وما بمعناه من نحو لفظ (ثابت) و(متحقّق)^(٥).

فإذا تعدّر تقدير هذا اللفظ العام لأيّ سبب كان^(٦)، فإنّ هناك قرينة موجودة

(١) ظاهره نفي المجازية بأنحائها الثلاثة التي مرّ نقلها عن الشيخ الأعظم رحمته، فيتعيّن جعل التصرف في أمر عقلي من باب تنزيل فاقد الصحة أو الفائدة منزلة المعلوم، وسيصرّح به المصنّف رحمته في (تنبيه وتحقيق).

(٢) إذا قدّر خبر (لا) المحذوف من (الكون العام)، فيكون السلب حينئذٍ بسيطاً.

(٣) من الفائدة والكمال وغيرهما، إذا قدّر الخبر المحذوف من (الكون الخاص)، فيكون السلب عندئذٍ مركّباً.

(٤) كما هو مبني القول بالإجمال.

(٥) وحاصل وغيرهما من مصاديق (الكون العام)، وسيكرّره رحمته قريباً، وهذا ما احتمله الشيخ الأعظم رحمته، وجزم به في الكفاية وجعلّه الأصل في (لا محلّ الكلام).

(٦) كقيام الإجماع على عدم انتفاء الحقيقة مثلاً، كما تقدّم في حديث: «لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده».

غالباً، وهي (مناسبة الحكم والموضوع)^(١)، فإنَّها تقتضي غالباً تقديرَ لفظٍ خاصٍّ مناسبٍ مثل «لا علمٌ إلا بعمل»، فإنَّ المفهوم منه^(٢) أنه لا علمٌ نافعٌ، والمفهوم من نحو «لا غيبةٌ لفاسقٍ» لا غيبةٌ محرَّمةٌ^(٣)، والمفهوم من نحو «لا رضاعٌ بعد فطامٍ»^(٤) لا رضاعٌ سائغٌ، ومن نحو «لا جماعةٌ في نافلةٍ» لا جماعةٌ مشروعةٌ^(٥)، ومن نحو «لا إقرارٌ لمن أقرَّ على نفسه بالزنا»^(٦) لا إقرارٌ نافِذٌ أو معتبرٌ، ومن نحو «لا صلاةٌ إلا

(١) الارتكازية، والمراد منها ذاك التجانس القائم بين الموضوع والحكم المجعول والناشئ من قرائن خاصَّة (حاليَّة أو مقاليَّة)، يقف عليها العُرف في موارد خاصَّة لإدراكه أنَّ الحكم عادةً يثبت لموضوعه بلحاظٍ حيثيَّة معيَّنة من حيثياته، وهذا الأمر الارتكازي تارةً يدعوهم إلى تضييق الحكم، وتارةً أخرى يدعوهم إلى توسعته.

(٢) بلحاظ الملابس الخارجية أو الاستفادة من أجواء الخطاب هو إرادة نفِي النفع عن العمل لا نفِي أصل وجود العمل للقطع بوجوده، بل ذكر العلامة تَنكِهُ أنَّ المتبادر من نفِي كُلِّ فعلٍ (متحقِّق الوجود) هو نفِي فائدته.

(٣) لأنَّ الحرمة هي الحيثية التي يناسب نفْيُها من قبل الشارع المقدَّس، بعد الفراغ من تحقُّق الغيبة خارجاً.

(٤) الكافي ج ٥ ص ٤٤٣ ح ١، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٣١٧ ح ٢٦٨.

(٥) لأنَّ الحيثية المنظورة فيه هي أصلُ مشروعية الجماعة في النوافل فناسب أن تكون هي المحذوفة.

(٦) تتمته: «مرةً واحدةً»، ولا ذِكرٌ له في كتب الحديث المعتمدة، ولكن ذكره الرازي في المحصول بلفظ: «كقولنا...»، فليُلاحَظ.

بطهورٍ» - بناءً على الوضع للأعم^(١) - لا صلاةٌ صحيحةٌ، ومن نحو «لا صلاةٌ لحاقِنٍ»^(٢) لا صلاةٌ كاملةٌ، بناءً على قيام الدليل على أنَّ الحاقِن لا تفسد صلاته^(٣)،... وهكذا^(٤).

وهذه القرينة - وهي قرينة (مناسبة الحكم للموضوع) - لا تقع تحت ضابطة معينة^(٥)، ولكنها موجودةٌ على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

(١) لا امتناع حملِ النفي فيه على نفي ماهية الصلاة مطلقاً، فإنَّ المعنى الأعم لا يلزم أن ينتفي بانتفاء أحد أجزائه أو شرائطه، كما ذكر في الفصول، فلا بدَّ من جعل النفي موجَّهاً إلى وصف من أوصاف الماهية.

(٢) آمالي الصدوق ص ٣٣٧، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٣٣ ح ١٣٧٢، والحاقِن هو مَنْ له بولٌ يحبسه، يلاحظ: لسان العرب ج ٣ ص ٢٦٥، النهاية لابن الأثير ج ١ ص ٤١٦، تاج العروس ج ١٨ ص ١٥٨ لكن فيه: «بول شديد».

(٣) فيتعذر نفي حقيقة الصلاة، ويترجَّح بلحاظ المناسبات تقدير نفي (الكمال).

(٤) وكذا في: «لا رأي لمن لا يُطاع»، بعد الفراغ من أصل وجود الرأي.

(٥) وهكذا ذكر السيد الخوئي ثبوتاً أيضاً، فلا يمكن أن تقاس بمسطرة، لأنَّ تلقفها واصطيادها يحتاجان إلى النَّظَر في الخطاب الوارد وملاحظة نوعية الحكم المجعول فيه ومقارنته مع موضوعه وانتزاع سنخ المناسبة بينهما وفق المرتكزات الموجودة عند العُرف، وهذا يختلف من شخصٍ إلى آخر.

تحقيق مفاد (لا)

تحدّث الأصوليون بشيء من التفصيل عن (لا) النافية للجنس، مرّة هنا كما صنع العلامة والشيخ الأعظم رحمهما الله والمصنّف رحمهما الله، ومرّة أخرى عند الحديث عن قاعدة (لا ضرر)، كما صنع صاحب الكفاية رحمهما الله، وإن كان البحث عنها - بمقدار ما - المذكوراً في علم النحو، إلا أنّ الأصوليين بحثوا عمّا لم يستوف النحاة البحث عنه من بعض الجهات.

وملخص هذا التحقيق: أنّ (لا) تستعمل عند الأصوليين في موارد ثلاثة^(١)، اقتصر المصنّف رحمهما الله على ذكر الأولين منها:

المورد الأول: نفي الحكم عن مدخولها، بأن يكون المراد من التركيب المشتمل على (لا) هو نفي الطبيعة عن فرد، مع كون هذا الفرد في الواقع من أفرادها، ولكنّ الشارع ينفي فردية ذاك الفرد لها نفيّاً اعتبارياً تنزليّاً لأجل بيان مخالفته لسائر أفراد الطبيعة في عدم شمول حكمها له، مثل «(لا شكّ لكثير الشكّ)»^(٢)، فإنّ طبيعة الشكّ موجودة في ما يصدر من كثير الشكّ، والمفروض أنّ حكم الطبيعة (أي وجوب الاعتناء بالشك) يسري إلى جميع أفرادها، لكنّ الشارع المقدّس ينفي حكم

(١) يلاحظ: منية الطالب ج ٣ قاعدة لا ضرر ص ٣٨٣ - ٣٩٠، دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ٥٠٢ - ٥٠٣، مصباح الأصول ج ٢ ص ٦٠٨ - ٦١٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج ٢ ص ١٥٣ ح ٦٠٤، الاستبصار ج ١ ص ٣٦٢ ح ١٣٧٢.

الطبيعة عن هذا الفرد من خلال نفي صدق الطبيعة عليه تنزيلاً؛ لبيان أن الحكم الثابت لطبيعة الشك لا يجري في مورد كثير الشك، وأن هذا الشخص لا يعامل معاملة الشاك أصلاً، فلا يجري في حقه حكم مطلق الشاك.

وكذا في مثل: «(لا شك في نافلة)»^(١)، و«(لا شك للمأموم مع حفظ الإمام)»^(٢)، و«(لا ريب بين الوالد وولده)»^(٣)، و«(لا غيبة لمن ألقى جلباب الحياء)»^(٤) ونحوها.

فالنفي هنا - كما أفاد المحقق النائيني رحمته - واردٌ باعتبار الأثر، ويكون المنفي فيه مندرجاً (لولا هذا النفي) تحت عموم أو إطلاق، فيرد النفي لإخراج هذا الفرد - مثل شك كثير الشك، والشك في النافلة، وشك المأموم - عن موضوع العام أو المطلق، ومن ثم لا يثبت للفرد حكم العام أو المطلق^(٥).

المورد الثاني: نفي المشروعية عن مدخولها، بمعنى أن الشيء المنفي غير مشرّع في الإسلام أصلاً، ولهذا المورد صورتان:

أولاهما: أن يكون المنفي ابتداءً نفس الموضوع، حيث يكون مدخول (لا) موضوعاً لحكم في الشرائع السابقة أو عند العرف، فيراد من النفي عندئذ إلغاء ذاك

(١) الكافي ج ٣ ص ٣٥٩ ح ٥، تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٥٤ ح ١٨٧.

(٢) الكافي ج ٣ ص ٣٥٩ ح ٥، مَنْ لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٣١ ح ١٠٢٨، تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٥٤ ح ١٨٧.

(٣) الكافي ج ٥ ص ١٤٧ ح ١، مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٧٦ ح ٧٩١، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ١٨ ح ٧٦.

(٤) مستدرک الوسائل ج ٨ ص ٤٦١ أبواب أحكام العشرة ب ٩٣ ح ٤.

(٥) منية الطالب ج ٣ ص ٣٨٦ - ٣٨٧.

الحكم، مثال الأول قوله ﷺ: «(لا رهبانية في الإسلام)»^(١)، فهذا الموضوع الذي كان ثابتاً في الشرائع السابقة غير مشرّع في الدين الإسلامي أصلاً، وهكذا في مثل «(لا مناجشة في الإسلام)»^(٢).

ومثال الثاني: «(لا قياس في الدين)»^(٣)، فإن حجّة القياس مركوزة في أذهان العامة، فجاء النفي لإلغائها ورفعها^(٤).

ثانيتها: أن يكون المنفي نفس الحكم الشرعي ابتداءً على سبيل الحقيقة، لأنّ الحكم الشرعي - كما أفاد المحقق النائيني نقضاً - أمرٌ اعتباري وجوده بنفس تشريعه، كما أنّ نفيه بنفسه^(٥)، ومثاله: «(لا حرّج في الدين)»^(٦)، بمعنى أنّ هذه الشريعة المقدّسة لم يُشرّع فيها حكمٌ يترتب بسببه الحرج على المكلفين عند امتثالهم له.

وهكذا «(لا ضرر)»^(٧)، فإنّ المراد منه نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر، فيكون النفي متوجّهاً حقيقة إلى نفس الحكم الضري لإفادة أنّه غيرٌ مجعول في الشريعة أصلاً، وهذا هو الذي يبني عليه الشيخ الأعظم نقضاً، ووافقه المحقق النائيني والسيد

(١) مستدرک الوسائل ج ١٤ ص ١٥٥ أبواب مقدّمات النكاح ب ٢ ح ٢.

(٢) كنز العمال ج ٤ ص ٣٨٣ ح ١١٠٢٥.

(٣) المحاسن ص ٣٠٤ ح ١٤، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٥٢ أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٣٧.

(٤) مصباح الأصول ج ٢ ص ٦١٠.

(٥) منية الطالب ج ٣ ص ٣٨٥.

(٦) الكافي ج ٣ ص ٣٣ ح ٤، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٦٣ ح ١٠٩٧.

(٧) الكافي ج ٥ ص ٢٩٢ ح ٢، من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٤٧ ح ١٨، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ١٤٦ ح ٣٦.

الخوئي رحمته الله (١) - واختاره المصنّف رحمته الله أيضاً.

وفي مقابل هذا ذهب صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني رحمتهما الله إلى أن المنفي في «لا ضَرَرَ» نفسُ الضَّرر نفيّاً ادّعائياً (أي نفي الأثر)، لكنّ المراد هو نفي الحكم، فيكون من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع (٢).

المورد الثالث: إفادة المَبغوضية لمَدْخول (لا)، على سبيل الكناية، من خلال نفي تحقّق طبيعة المدخول في الخارج، وهذا يُتصوّر - كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله (٣) - في ما إذا كان المنفي عنواناً اختيارياً صالحاً لتعلّق التكليف به، فيكون اللازم عندئذٍ بمقتضى السياق حَمْلُ الكلام على إفادة الطلب لا إفادة نفي تحقّق الطبيعة في الخارج، لفرض وجودها فيه فعلاً، كما لا يكون المراد في المثال المعروف: «زيدٌ كثيرُ الرَّماد» إثبات وجود رماد كثير عند زيد، لأنّه قد لا يمتلك ذرة رمادٍ في بيته أصلاً.

وعندئذٍ يكون المنفيّ بمنزلة النهي إمّا تحريماً كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (٤)، فإنّ الرّفث موجودٌ في الخارج، وكذا أخواه، فلا بدّ أن يراد من نفيه هو الكناية عن حرمة الرفث في الحج، ومبغوضيته عند الشارع المقدّس، وهكذا في قوله رحمته الله: «(لَا غِشَّ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ)» (٥)، وإمّا تنزيهاً كما في قوله رحمته الله:

(١) فرائد الأصول ج ٢ ص ٤٦٠، منية الطالب ج ٣ ص ٣٧٩ - ٣٨٠، دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ٥٠١، مصباح الأصول ج ٢ ص ٦١٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٨١، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٤ ص ٤٢٣ ت ١٣٨.

(٣) منية الطالب ج ٣ ص ٣٨٩.

(٤) سورة البقرة، الآية (١٩٧).

(٥) سنن الدارمي ج ٢ ص ٢٤٨، كنز العمال ج ٤ ص ٦٠ ح ٩٥١١.

«لَا هَجْرَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ»^(١).

الموضع الثالث: - الرئيس - بعض الآيات المشتملة على أحكام مضافة إلى الأعيان الخارجية كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ بَيْمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٣) ونحوها من الآيات^(٤)، مع وضوح عدم صلاحية الأعيان لتعلق الأحكام الشرعية بها، وإثما يكون المتعلق فعلاً من أفعال المكلفين، فلا بد حينئذٍ من تقدير فعلٍ تتعلّق به الحرمة في الآية الأولى، والحلية في الآية الثانية. وفي تحقق الإجمال في هذا الموضع وعدم تحققه قولان:

القول الأول: تحقق الإجمال في الآيتين وأمثالهما، نظراً إلى وجود عدة احتمالات في الفعل الذي يكون متعلقاً للحكم مع خلوّ الكلام عن أية قرينة معيّنة للفعل المحذوف بالخصوص - كما أفاد صاحب المعالم والمحقق القمي رحمهما الله -، وهذا ما بنى عليه بعض مناهج أبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي، كما ذكر العلامة رحمهما الله^(٥)

القول الثاني: نفي وجود إجمال في المقام، وهذا ما بنى عليه الأكثر، وذكر المصنّف رحمهما الله في تقريبه أنّ بالإمكان تحديد نوع الفعل المحذوف الذي ينسجم مع

(١) الكافي ج ٢ ص ٢٥٧ ح ٢، الخصال ص ١٨٣ ح ٢٥٠.

(٢) سورة النساء، الآية (٢٣).

(٣) سورة المائدة، الآية (١).

(٤) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٣٦ - ٤٣٨، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٣ - ٤٠٦، معالم الدين ص ٣٩٢، القوانين المبحّنة ج ٢ ص ٢٠٨ - ٢١١، الفصول الغروية ص ٢٢٥، مطارج الأنظار ج ٢ ص ٣٠٣ - ٣٠٥.

(٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٣.

الحكم الوارد، من خلال الاعتماد على التناسب بين الحكم والموضوع، فإنه يقضي بتقدير (النكاح) في الآية الأولى و(الركوب) في الآية الثانية، وبهذا يرتفع الإجمال عن الآيتين وأمثالهما.

والوجه في هذا - كما أفاد العلامة وصاحب المعالم رحمتهما (١) - أن الارتكاز الحاصل عند أهل المحاورة يقضي بأن الفعل الذي يتوجه إليه التحريم أو التحليل حقيقة هو الفعل الذي يطلبه الناس من العين الخارجية التي قد انصب عليها الحكم بحسب ظاهر الخطاب، وهو الذي ينسب إلى الذهن العُرفي، وهذا الفعل يختلف باختلاف العين من ناحية كونها من قبيل المشروب كالماء والخمر، أو المأكول كالحم الخنزير والأنعام، أو الملبوس كالحرير واللباس العادي، أو الموطوء كالمرأة، ولهذا لا يتحير العُرف وأهل اللغة في تحديد مصب الحرمة أو الحلية لو ورد شيء من الأربعة في الخطاب، لأنهم سيرجعون الحكم إلى الفعل المقصود من تلك العين لا محالة.

وبالجملة: يمكن اتباع طريق كلي لنفي الإجمال عن هاتين الآيتين وسائر الموارد المتقدمة التي ادّعي تحقق الإجمال فيها، ومن ثم لا تصل الثبوت فيها إلى البناء على الإجمال، فيكون الإجمال المدعى فيها بدوياً يزول بمجرد التأمل في تركيب الكلام، لأن غالب تلك الموارد لا تخلو عن قرائن تُحدد نوع المحذوف، وترفع الإجمال عنه، وهي (مناسبات الحكم للموضوع)، وقد مرّ قريباً بيان المراد منها.

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٣ - ٤٠٥، معالم الدين ص ٣٩٢.

تنبيه وتحقيق

ليس من البعيد^(١) أن يقال إن المحذوف في جميع مواقع (لا) التي هي لنفي الجنس هو كلمة (موجود) أو ما هو بمعناها^(٢)، غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة^(٣) على عدم إرادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلا بدّ حيثئذٍ من حملها على نفي التحقق ادعاءً وتنزيلاً^(٤)، بأن تُنزّل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه^(٥)، يعني يدّعى أن الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلّق به النفي تنزيلاً؛ وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه^(٦).

(١) مرّ قريباً نقل هذا عن الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما.

(٢) من الكون العام، فيكون السلب بسيطاً؛ لتوجّه أداته إلى الوجود رأساً.

(٣) كقيام الدليل على عدم بطلان صلاة جار المسجد إذا أتى بها في داره مثلاً، وهكذا في سائر الأمثلة.

(٤) فلا مجازية في الكلام حينئذٍ؛ لكون التصرّف في أمر عقلي، وهذا أول وجوه التصرّف التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته.

(٥) فتُنزّل الصّلاة الفارقة للصحة منزلة المعدومة، ويُنزّل العلم الخالي عن العمل منزلة المعدوم وهكذا، مع بقاء الاستعمال حقيقةً في جميع الأمثلة.

(٦) الذي هو المعيار المعتمد عليه في انطباق الطبيعة على الفرد في هذه الموارد، ولا قيمة لمجرد وجودها في الفرد من دون انطباق حكمها عليه.

فمثل: «لَا عِلْمَ إِلَّا بِعَمَلٍ» معناه أَنَّ العلم بلا عملٍ ك(لا علم)؛ إذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه^(١)، ومثل: «لَا إِقْرَارَ لِمَنْ أَقَرَّ بِنَفْسِهِ عَلَى الزَّنَا»^(٢)، معناه أَنَّ إقراره ك(لا إقرار)، باعتبار عدم نفوذه عليه^(٣)، ومثل: «لَا سَهْوَ لِمَنْ كَثُرَ عَلَيْهِ السَّهْوُ»^(٤)، معناه أَنَّ سَهْوَهُ ك(لا سَهْوٍ)، باعتبار عدم ترتب آثار السَّهْوِ عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصَّلاة^(٥).

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء^(٦)، وأما إذا كان النفي راجعاً إلى عالم

(١) وهذا المقدار يسوِّغ نفي ماهية العلم عنه نفيّاً ادّعائياً.

(٢) مرَّ أَنَّهُ غير موجود في كتب الحديث المعتمدة، ولكن ذكره الرازي في المحصول بلفظ: «كقولنا...».

(٣) فالغرض من نفي انطباق طبيعة الإقرار على هذه الحصّة هو نفي الحكم الثابت لطبيعة الإقرار عنها، ولولا هذا النفي لكان الفرد مندرجاً تحت الطبيعة ومشمولاً بحكمها، كما أفاد المحقق النائيني تتدبر.

(٤) الكافي ج ٣ ص ٣٥٩ ح ٨، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ج ١ ص ٢٢٤ ح ٩٨٩، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٤٣ ح ١٤٢٤.

(٥) ولهذا صحَّ بضرب من التنزيل إخراج هذا السَّهْوِ عن الطبيعة رأساً من دون لزوم أيّ تجوُّز في اللفظ.

(٦) حيث يراد منه نفي اندراج فردٍ ما تحت الطبيعة، وهو المورد الأول، وأفاد المحقق النائيني تتدبر أَنَّ النفي هنا واردٌ باعتبار الأثر؛ لغرض إخراج الفرد عن موضوع العام، فلا يثبت للفرد حكم العام.

التشريع^(١)، فإن كان النفي متعلقاً بالفعل دلّ نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة^(٢)، مثل «لا رهبانية في الإسلام»^(٣)، فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية، وأنه غير مرخص بها^(٤)، ومثل: «لا غيبة لفاسق»^(٥)، فإن معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق^(٦).

وكذلك نحو: «لا نجس في الإسلام»^(٧)، و«لا غش في الإسلام»^(٨)، و«لا عمل في الصلاة»^(٩)، و«لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج»^(٩)، و«لا جماعة في

(١) حيث يراد منه نفي المشروعية عن مدخول (لا)، وإفادة أنه غير موجود في الشريعة، وهذا هو المورد الثاني، وله صورتان.

(٢) كان المطلوب حينئذ نفي المشروعية عن هذا الموضوع الذي كان له حكم في بعض الشرائع السابقة أو عند العرف، وهذه هي الصورة الأولى.

(٣) مستدرك الوسائل ج ١٤ ص ١٥٥ أبواب مقدمات النكاح ب ٢ ح ٢، أي: «لا رهبانية مشروعة في الإسلام»، فالمراد إلغاء حكم الموضوع في تلك الشرائع.

(٤) في الشريعة الإسلامية، وضمير (أنه) للشأن.

(٥) أمالي الصدوق ج ١٠ ص ٤٢ ح ٧، كنز العمال ج ٣ ص ٥٩٥ ح ٨٠٧١.

(٦) الظاهر أن هذا من مصاديق الموضع الأول، فليُتدبر.

(٧) لا وجود له في أي من جوامع الحديث المعروفة.

(٨) سنن الدارمي ج ٢ ص ٢٤٨، كنز العمال ج ٤ ص ٦٠ ح ٩٥١١.

(٩) لقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٩٧)،

والظاهر أن هذه الأمثلة الأربعة من المورد الثالث الذي لم يذكره عليه السلام، كما مرّ.

نافلة»^(١)، فإنَّ كلَّ ذلك معناه عدمُ مشروعية هذه الأفعال^(٢).

وإنَّ كان النفي متعلّقاً بعنوان يصحّ انطباقه على الحكم^(٣)، فيدلّ النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان^(٤)، كما في قوله: «لا حرَج في الدِّين»^(٥)، و«لا ضَرَر ولا ضِرَار في الإسلام»^(٦).

وعلى كلِّ حالٍ، فإنَّ مثل هذه الجُمْل والمركّبات ليست مُجمّلة في حدّ أنفسها^(٧)،

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٦٥ ح ١٨٠١، ج ٣ ص ٦٤ ح ٢١٧، ويمكن عدّه مثلاً للصورة الأولى، فيكون للموضوع المنفي حكمٌ لدى العُرف، مثل: «لا قياس في الدِّين» بقصد نفي مشروعيته في الإسلام، مع أنّه مرتركزٌ عند الكثير من العقلاء.

(٢) مرّ أنفأ ما في كلامه عليه السلام بشأن هذه الأمثلة الستة.

(٣) فيتوجّه النفي إلى الحكم ابتداءً حقيقة، وهي الصّورة الثانية للموضع الثاني.

(٤) فيكون مورد النفي ابتداءً هنا هو الحكم الشرعي، وهذا يدلّ على عدم تشريع هذا الحكم في الدِّين.

(٥) الكافي ج ٣ ص ٣٣ ح ٤، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٦٣ ح ١٠٩٧، لكنّ الموجود فيهما: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

(٦) الكافي ج ٥ ص ٢٩٢ ح ٢، مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٤٧ ح ١٨، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ١٤٦ ح ٣٦، وقد مرّ بعض الكلام عن متن الحديث في مبحث (دلالة الاقتضاء)، عند الكلام عن المثال الأول للمصنّف عليه السلام.

(٧) كما يدّعيه القائلون بالإجمال؛ وذلك لتوفّر القرائن على الخبر المحذوف غالباً إمّا عامّة، وإمّا خاصّة وهي (مناسبات الحكم والموضوع).

وقد يتفق لها أن تكون مُجْمَلَةٌ إذا تَجَرَّدَتْ عن القرينة التي تُعَيِّنُ أنها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادّعاء وتنزيلاً^(١).

ومنها^(٢): مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿أَحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٤)، مما أَسَدَ الْحَكْمُ فِيهِ - كالتحريم والتحليل - إلى العين^(٥).

فقد قال بعضهم^(٦) بإجمالها نظراً إلى أن إسناد التحريم والتحليل لا يصحّ إلا إلى

(١) لأنّ وجود القرينة أمرٌ غالبي، وليس بدائمي.

(٢) هذا هو الموضع الرئيس الثالث من المواضع التي يُحْتَمَلُ إجمالها، وسَبَقَ ذِكْرُ الموضعين الأولين قبل مبحث (تنبيه وتحقيق).

(٣) سورة النساء، الآية (٢٣)، فَإِنَّ الْفِعْلَ (مَتَعَلَّقٌ بِالْحُرْمَةِ الْمُضَافِ إِلَى الْأُمِّ) مُجْمَلٌ لعدم معرفة المراد منه، مع فرض وجود عدة محتملات فيه وخلوّ الآية الكريمة عن القرينة المعيّنة للفعل المنظور بالتحريم.

(٤) سورة المائدة، الآية (١)، ومثلها قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ (المائدة: ٣).

(٥) الخارجية، مع أنّ حقّ الحكم الشرعي أن يُسند إلى الفعل الذي يمكن صدوره من المكلف ويكون داخلاً في دائرة قدرته واختياره، لكي يكون قابلاً للإيجاد (في باب الأوامر) أو الترك والانزجار عنه (في باب النواهي) في مقام الامتثال.

(٦) كأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي، كما ذكر العلامة تَنْتِزُ فِي (نهاية الوصول)، وهذا هو القول الأول في هذا الموضع.

الأفعال الاختيارية، أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها^(١) بل يستحيل^(٢)، ولذا تُسمَّى الأعيان (موضوعات للأحكام)^(٣) كما أنَّ الأفعال تُسمَّى (متعلقات).

وعليه فلا بدَّ أن يُقدَّر في مثل هذه المركبات فعلٌ تصحَّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة^(٤)، ويصحَّ أن يكون متعلقاً للحكم: ففي مثل الآية الأولى يُقدَّر كلمة (نكاح)^(٥) مثلاً، وفي الثانية (أكل)، وفي مثل: ﴿وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا﴾^(٦) يُقدَّر (ركوبها)، وفي مثل: ﴿النَّفْسُ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾^(٧) يُقدَّر (قتلها)... وهكذا^(٨). ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون (في

(١) لأنَّ المراد في الأوامر بعثُ المكلفين نحو الفعل، وفي النواهي زجرهم عنه، وكلاهما لا يتصوَّر بالنسبة إلى الأعيان الخارجية.

(٢) تعلق الحكم بالعين الخارجية، لأنَّه من قبيل تأثير الأمر الاعتباري في الأمر التكويني، وبهذا يظهر الوجه في الترقِّي.

(٣) التي تؤخِّذ مفروضة الوجود ولا يلزم المكلف تحصيلها مقدِّمةً لامتنال الحكم كالميتة والدم مثلاً، بخلاف متعلقات الأحكام التي يراد منه إيجادها في باب الأوامر، وتركها (أو الانزجار عنها) في باب النواهي كأكل الميتة والدم مثلاً.

(٤) بحيث يكون الفعل المضاف مناسباً للحكم.

(٥) أو (استمتع)، فهو الفعل المناسب في المقام، وهكذا في الآية بعدها.

(٦) سورة الأنعام، الآية (١٣٨).

(٧) سورة الأنعام، الآية (١٥١).

(٨) في بقية الأمثلة، فالعُرف وأهل المحاوراة يفهمون منها إضافة الحكم حقيقةً إلى فعلٍ مناسبٍ مرتبطٍ بالعين كما ذكر العلامة وصاحب المعالم رحمهما الله.

حدّ نفسه) مُجْمَلًا^(١)، فلا يُدرى فيه هل أنّ المقدّر كلّ فعلٍ تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصحّ تعلّق الحكم به^(٢)، أو أنّ المقدّر فعلٌ مخصوص، كما قدرناه في الأمثلة المتقدمة؟

والصحيح^(٣) في هذا الباب أن يقال: إنّ نفس التركيب - مع قطع النّظر عن ملاحظة الموضوع والحكم وعن آية قرينة خارجية^(٤) - هو في نفسه يقتضي الإجمال، لولا أنّ الإطلاق يقتضي تقدير كلّ فعلٍ صالحٍ للتقدير^(٥)، إلا إذا قامت قرينة خاصّة على تعيين نوع الفعل المقدّر^(٦)، وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصّة، ولو قرينة (مناسبة الحكم والموضوع)^(٧).

-
- (١) لعدم الاطلاع على المراد الجديّ، وهذا يتناسب مع تعريف الشيخ الأعظم تذتّل لا صاحب الكفاية تذتّل، كما مرّ التنبيه عليه في الشّرح.
 - (٢) وهذا يُتصوّر في «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»؛ لوجود أكثر من فعلٍ يصحّ ارتباطه بالعين مثل أكل اللحم والشّحم، والانتفاع بالصوف، وغيرهما.
 - (٣) وفاقاً للأكثر، وهو القول الثاني في هذا الموضوع.
 - (٤) غير (مناسبات الحكم والموضوع)، كما هو واضح.
 - (٥) فلا يبقى إجمالٌ حينئذٍ من ناحية المعنى المراد تفهيمه بالكلام.
 - (٦) وهذا خارج عن محلّ الكلام، لأنّ القرينة الخاصّة تكون حاکمة.
 - (٧) وهذا يتفقُ بُبّا مع ما ذكره العلامة وصاحب المعالم رحمهما من أنّ أهل اللغة لا يتحرّرون في فهم المراد من الآيات المذكورة، وهو توجّه الحكم إلى الفعل المطلوب من تلك العين، بالبيان المتقدّم في الشّرح.

ويشهد لذلك^(١) أننا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة، ولو (مناسبة الحكم والموضوع)^(٢)، ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب (لا) المحذوف خبرها^(٣).

أَلْهَمْنَا اللَّهُ تَعَالَى الصُّوَابَ، وَدَفَعَ عَنَّا الشُّبُهَاتِ، وَهَدَانَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ.

انتهى الجزء الأول

((ويليه الجزء الثاني في بحث الملازمات العقلية)).

(١) أي: لعدم خلوّ مثل هذا التركيب في الغالب عن القرينة.

(٢) ولا فرق بين هذا وما ذكره العلامة وصاحب المعالم رحمتهما، سوى أنّهما لم يُعبّرَا به (مناسبات الحكم والموضوع)، والمصنّف رحمته عبّر بها صريحاً.

(٣) فلو عُدِمْنَا القرينة العامة على تقدير الخبر المحذوف، فلا نُعدم القرينة الخاصة في كلّ جملةٍ جملةً، وأقلُّها (مناسبة الحكم والموضوع)، فإنّما كفيلاً بتحديد الخبر المحذوف، كما مرّ بيانه.

المقصد الثاني

الملازمات العقلية

تمهيد

يمتاز أصوليو الإمامية^(١) عن أكثر أصوليي العامة في أنهم يعدّون العقل من أدلة الأحكام الشرعية إلى جَنْبِ الكتاب العزيز والسنة الشريفة، مضافاً إلى الإجماع بالشرط الآتي في موضعه، وهذا لا يعني أنّ أدلة الأحكام الشرعية عند العامة تكون أقلّ ممّا لدى الإمامية، لأنّهم يقولون بحجّة القياس والاستحسان وغيرهما (في الجملة)، كما سيأتي في الباب الثامن من المقصد الثالث^(٢).

وهذا المقصد بشكل عام يشبه المقصد الأول من جهة أنّه أيضاً يُنقّح صغريات لمباحث الحجّة بواسطة ما يحكم به العقل العملي، ومن ثمّ يُبحث في المقصد الثالث عن حجّة ما تمّ تنقيحه في المقصدين الأول والثاني.

وتفصيل الكلام: أنّ لحكم العقل مرحلتين:

المرحلة الأولى: أصل إدراك العقل وجود ملازمة بين حُسن الشيء في حدّ ذاته وحكم الشرع بوجوبه أو رجحانه، أو تحقّق ملازمة بين قُبْح الشيء ذاتاً وحرمة أو مبعوضيته شرعاً، بمعنى أنّ العقل بعد إدراكه حُسن شيء ما وانبغاء فعله عند

(١) بالمعنى الأخص، فلا يشمل الأخباريين، كما سيوضح في الباب الرابع من المقصد الثالث، وقد جاء التعبير عمّن يقابل الأخباريين بـ(الأصوليين) في كلام العلامة والمحقق القمي والشيخ الأعظم عليه السلام، يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ١٨٤، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٤١٨، فرائد الأصول ج ١ ص ٢٤١، وقد يُعبّر عنهم بـ(المجتهدين).

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٤٣٢ - ٤٣٤، ج ٨ ص ٩٣ - ٩٩.

العقلاء، أو قُبِحَ شيء ما وانبغَاء تركه عندهم يقع البحث حينئذٍ عن حكمه بكون الفعل كذلك عند الشارع المقدّس وعدم كونه كذلك؟ وهذا هو محلّ البحث في هذا المقصّد ويُعبّر عنه بـ(الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع).

المرحلة الثانية: بعد الفراغ من أنّ العقل بعدما يُدرك أنّ هذا الشيء حسنٌ ذاتاً ويحكم بلزوم كونه كذلك عند الشارع المقدّس يقع الكلام في أنّ هذا المقدار يُستكشف منه حكم الشارع واقعاً على طبق حكمه أو لا؟ وكذا الحال إذا فُرض أنّ العقل بعدما يُدرك أنّ ذاك الشيء قبيحٌ ذاتاً ويحكم بلزوم كونه قبيحاً عند الشارع أيضاً، حيث يقع الكلام في أنّ هذا هو حكم الشارع واقعاً أو لا؟

وبعبارة أخرى: يقع الكلام في مدى حجّة الملازمة العقلية - التي بحثنا عن ثبوتها في المرحلة السابقة، والتي تقضي بأنّ العقل كلّما حكم بحسن شيء أو قُبْحه لزم أن يحكم الشارع على طبقه - وعدم حجّيتها، ومحلّه المقصّد الثالث الآتي.

ولا بدّ هاهنا من كون الإدراك العقلي قطعياً يتنفي معه أيُّ احتمال للخلاف، فلا مجال لأيّ مدرك عقلي ظني، لأنّ الظنّ (في حدّ ذاته) لا يكون حجة إلا إذا قام الدليل القطعي على اعتباره وحجّيته عند الشارع، وهذا لا معنى له في المقام، سواء كان الإدراك من طرف العقل النظري أم العقل العملي، كما سيتضح قريباً.

وبالجملة: محلّ البحث في هذا المقصّد هو أصل ثبوت حكم العقل بالملازمة بين ما حكم به وحكم الشارع، وهو بحث صغروي، لأنّه يتكفّل بتحقيق موضوع حكم العقل، وأنّه يُدرك الطريق الذي يوصل المكلف إلى الحكم الشرعي أو لا

يُدرِكُه، في حين أنَّ محلَّ البحث عن حجّية تلك المَلازمة وعدم حجّيتها هو المَقْصَدُ الثالث الآتي، وهو بحث كبروي يترتّب على ثبوت إدراك العقل لما يمكن أن يوصل إلى الحكم الشرعي لكي يتوصّل إلى كونه حجّة شرعاً وعدم كونه كذلك، ومعنى ثبوت الحجّية للدليل العقلي هو اتصاف الحكم العقلي بالمنجّزية والمعدّرية الشرعيتين، وعدم اتصافه بهما.

ومن هنا، يظهر أنّ المهمّ في هذا المَقْصَد هو البحث عن وجود المَلازمة بين حكم العقل وحكم الشّارع وعدم وجودها، وبالنظر إليها سُمّي المَقْصَدُ بأكمله بـ(المَلازِمَاتُ العَقْلِيَّةُ)، وقبل أن يشرع المصنّف رحمته الله في ما هو المقصود في المقام (أي تشخيص صغريات حكم العقل) تحدّث عن أمرين:

الأمر الأول: أقسام الدليل العقلي

عرفنا من التمهيد السابق أنّ المراد من الدليل العقلي (الذي هو محور البحث في هذا المَقْصَد) هو الحكم العقلي الذي يُستنبط منه حكمٌ شرعي أو يُنفى به حكمٌ شرعي، أو قُل: هو حكم العقل بقضية يمكن أن يُستنبط منها حكمٌ شرعي، ويكون إثبات محمول هذه القضية لموضوعها من خلال مُدركات العقل بحيث تكون هذه القضية صالحة لإثبات حكم شرعي أو نفيه، وأمّا حكم العقل الذي لا يكون بهذه المثابة فلا يُطلق عليه (الدليل العقلي)، فليست كلّ قضية عقلية دليلاً عقلياً، بل المناط في اندراجها تحت الدليل العقلي اتصافها بإمكانية استنباط حكم شرعي منها أو المساهمة في الكشف عنه.

وينبغي الالتفات هاهنا إلى أنَّ التوصل إلى الحكم الشرعي لا بدَّ أن يكون بنحو العلم واليقين، والعلم بالأحكام الشرعية لا بدَّ له من دليل عقلي، وهو يتمثل مبدئياً في الحُجَج الثلاثة التي يذكرها المنطقة في مبحث الحجّة أو باب التصديقات^(١):

أولها: الاستقراء، وتقدّم في محله أنَّ (الاستقراء التام) وإن كان حجة ويفيد القطع، إلاَّ أنّه في الواقع يرجع إلى القياس المنطقي، والاستقراء الناقص لا يفيد إلاَّ الظنَّ، فيحتاج البناء على حجّة الظنّ الحاصل منه إلى قيام دليل قطعي على اعتباره من قبل الشارع المقدّس، وهو غير ثابت.

ثانيها: التمثيل، وهو عين القياس في عُرف أصوليي العامة، وسيأتي في المبحث الثالث من (باب القياس) أنّه لا يفيد إلاَّ الظنَّ، إلاَّ ما كان منصوص العلة، ولكنه حينئذٍ يرجع إلى القياس المنطقي^(٢).

ثالثها: القياس المنطقي، وهو المراد في المقام، وهو إمّا اقتراني يتألف من مقدّمتين صغرى وكبرى، وإمّا استثنائي يتألف من مقدّمة شرطية لزومية، وأخرى حملية استثنائية.

ووصفُ الدليل فيه بـ(العقلي) بالنظر إلى كون إحدى مقدّمتيه عقلية، وهي الكبرى على أقلّ تقدير، فإنّها لا تكون إلا عقلية، لأنّها عبارة عن الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع، فإذا لم تكن آية واحدة من المقدّمتين عقلية فالدليل

(١) يلاحظ: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ١٦٢، ٢٩٦، ٢٩٧، شروح الشمسية

ج ٢ ص ١٨٤، ٢٣٨، ٢٣٩، حاشية الملا عبدالله على تهذيب المنطق ص ٨٦، ١٠٥، ١٠٦،

شرح المنظومة قسم المنطق ج ١ ص ٢٨٥، ٣١٢.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٤٥٤، ٤٥٧.

حينئذٍ يُسَمَّى (شرعياً)، وهو خارج عن محلّ الكلام في هذا المَقْصَد، كأنْ يقال: «الأكلُ والشربُ من المفطّرات، وكلُّ ما يكون منها يوجب الكفارة مع العلم، ينتج: الأكلُ والشربُ يوجبان الكفارة مع العلم»، فإنّ كلتا المقدّمتين شرعيةٌ لكون الحاكم فيهما معاً هو الشارع المقدّس.

وباتّضح هذا فإنّ للدليل العقلي قسمين:

القسم الأول: ما يستقلّ في التوصل إلى الحكم الشرعي، وهو الدليل الذي تكون كلتا مقدّمتيه عقليةً، ولهذا لا يفتقر في مقام التعرّف على الحكم الشرعي الثابت في المورد إلى مقدّمة غير عقلية، والمناط في كون الدليل مستقلاً هو كون الصغرى عقلية، لأنّ الكبرى - كما مرّ آنفاً - يتعيّن كونها عقلية، وهذا الدليل لا يتحقّق إلّا في باب (التحسين والتقييح العقلين)، لأنّ الموارد التي يستقلّ فيها العقل تنحصر في هذا الباب.

ومثاله المعروف قضيتا «العَدْلُ حَسَنٌ» و«الظَلْمُ قَبِيحٌ»، فإنّ كلاّ منهما قضية عقلية تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي من دون حاجة إلى الاستعانة بمقدّمة شرعية أو غير عقلية - بتعبير أدق -، وإنّما تحتاج إلى مقدّمة عقلية نظرية هي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، كما سيّضح قريباً.

القسم الثاني: ما لا يستقلّ في التوصل إلى الحكم الشرعي، وهو الدليل الذي يحتاج في التوصل إلى الحكم الشرعي إلى مقدّمة غير عقلية (شرعية كانت أو غير شرعية)، تقع صغرى الدليل الموصل إلى الحكم الشرعي، ولهذا يكون منشأ عدم استقلال الدليل هو كون صغراه غير عقلية.

أما الكبرى فهي عقلية لا محالة - كما مرّ مراراً - لأنها تُبيّن الملازمة: إمّا بين حكم العقل وحكم الشرع، وهو المتحقّق في القسم الأول.

وإمّا بين حكم الشرع وحكم شرعي آخر، وهو المتحقّق في المسائل الأربعة الأخيرة من الباب الثاني، وهي مقدّمة الواجب، والضّد، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد.

وإمّا أن تكون بين حكم الشرع وفعل المكلف، وهو المتحقّق في المسألة الأولى من الباب الثاني (أي مسألة الإجزاء).

المَقْصَدُ الثَّانِي: المَلَاظِمَاتُ الْعَقْلِيَّةُ

تمهيد

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الأصوليين^(١) الإمامية: العقل؛ إذ يذكرون أنّ الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل^(٢). وسيأتي في (مباحث الحجّة) وجه حجّة العقل^(٣)، أمّا هنا فإنّما يُبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض^(٤) أنّه حجّة، أي يُبحث هنا عن

(١) بالمعنى الأخصّ (أي المجتهدين منهم) في مقابل الأخباريين، وهو إطلاق وارد في كلام أكثر من واحد، كما مرّ في الشّرح.

(٢) وسيأتي في بداية الباب الرابع من المَقْصَدِ الثالث أنّ المقصود من الدليل العقلي هو حكم العقل النَّظَرِيّ بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً أو غيرهما وبين حكم شرعي آخر، كحكمه في مسألة مقدّمة الواجب مثلاً بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً ووجوب مقدمته كذلك (أي شرعاً).

(٣) فالكلام في حجّة العقل لإثبات الحكم الشرعي يكون بعد ثبوت الملازمة بين الحكم الثابت (شرعاً أو عقلاً) وحكم شرعي آخر، وبعد فرض قطع العقل بالملازمة وبثبوت اللازم، أعني الحكم الشرعي في المورد.

(٤) هنا من باب الأصل الموضوعي، وسيأتي الحديث عن إثباتها في مباحث الحجّة، وتحديدًا في الباب الرابع من المَقْصَدِ الثالث.

مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي، وهذا نظير^(١) البحث في المقصد الأول (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجة^(٢)، وحبّيتها إنّما يُبحث عنها في مباحث الحجة^(٣).

وتوضيح ذلك: أنّ هنا مسألتين:

- ١ - أنّه إذا حكم العقل على شيء أنّه حسنٌ شرعاً أو يلزم فعله شرعاً^(٤)، أو يحكم على شيء أنّه قبيحٌ شرعاً أو يلزم تركه شرعاً^(٥) - بأيّ طريق من الطرق التي سيأتي بيانها^(٦) - هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟ أي أنّه من حكم العقل

(١) لأنّ كلاً منهما يُنقح صغرى للبحث الآتي في المقصد الثالث الذي يكون البحث فيه كبروياً، وفي الأولين صغروباً.

(٢) فكما نقّحنا في ما تقدّم ظهور صيغة (افعل) في الوجوب و(لا تفعل) في الحرمة، فكذا يراد هنا تنقيح حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وكذا بين الإتيان بالمأمور به والإجزاء، ونحوهما من مصاديق حكم العقل.

(٣) حيث نثبت هناك حجية كلّ ظهور - مثلاً - وفي مقدمته الظهور القرآني.

(٤) كما إذا حكم العقل بحسن العدل عند الشارع المقدّس، فهل يُستكشف منه وجوب العدل عند الشارع؟ وإذا حكم العقل بقبح الظلم عند الشارع فهل يلزم منه حكم الشارع بحرّمته؟

(٥) بالبيان المذكور آنفاً، وهذا إنّما يتم بعد فرض قطع العقل بالملازمة المشار إليها، وبديهي أنّ القطع بالملازمة بين أمرين يؤدّي إلى القطع بثبوت اللازم.

(٦) في البحث الرابع الآتي وهو (أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح).

هذا هل يُستكشف منه أنَّ الشارعَ واقعاً قد حَكَمَ بذلك؟، ومرجعُ ذلك إلى أنَّ حكم العقل هذا هل هو حُجَّةٌ أو لا؟

وهذا البحث^(١) - كما قلنا - إنَّما يُذكر في مباحث الحُجَّةِ، وليس هنا موقعه^(٢)، وسيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حُجَّةً^(٣).

٢ - أنَّه هل للعقل أن يُدرك بطريق من الطَّرَق أنَّ هذا الشيء مثلاً حَسَنٌ شرعاً أو قبيحٌ أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع^(٤)؟ يعني أنَّ العقل بعد إدراكه لحُسْنِ الأفعال أو لزومها، ولقُبْحِ الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها (بأيِّ طريق من الطريق) هل يُدرك مع ذلك^(٥) أنَّها كذلك عند الشارع؟

وهذا المَقْصَدُ الثاني الذي سَمَّيناه (بحث المَلازِمَاتِ العَقْلِيَّةِ) عقدناه لأجل بيان

(١) وهو البحث عن حُجِّيَّةِ العقل وعدم حُجِّيَّته، ومحلُّه الباب الرابع من المَقْصَدِ الثالث، المسمَّى (الدليل العقلي).

(٢) لأنَّ البحث هنا صغروي، كما كان كذلك في المَقْصَدِ الأول.

(٣) خلافاً للأخباريين الذين لا يقيمون وزناً للعلم بالأحكام الحاصل من طريق العقل، كما سيأتي في الباب المشار إليه آنفاً.

(٤) وهذا بحثٌ عن أصل إدراك العقل لثبوت الملازمة بين حُسْنِ الشيء ذاتاً وحُسْنِهِ شرعاً، وكذا بين قُبْحِ الشيء ذاتاً وقُبْحِهِ شرعاً، وهو بحثٌ صغروي يمثل محور أبحاث هذا المَقْصَدِ.

(٥) أي: مع إدراكه للحُسْنِ أو القُبْحِ الذاتي للأفعال (في الجملة).

هذا المَقْصَد في مسائل على النحو الذي سيأتي إن شاء الله تعالى^(١)، ويكون فيه تشخيصُ صغريات حجّة العقل المبحوث عنها في المَقْصَد الثالث (مباحث الحجة)^(٢).

ثم لا بدّ - قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل^(٣) - من ذكر أمرين يتعلّقان بالأحكام العقلية مقدّمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

١ - أقسام الدليل العقلي^(٤)

إنّ الدليل العقلي - أو قُلْ: ما يحكم به العقل الذي ثبت به الحكم الشرعي -

(١) حيث سَتُقَسِّم مباحثه إلى قسمين رئيسين (مستقلات، وغير مستقلات).

(٢) ويبحث فيه عن حجّة إدراك العقل وحكمه، بل قَطْعُ العقل بحكم الشّارع حجةٌ تنتهي إليها حجّة كلّ حجة، لأنّ القطع حجة بذاته، ولا يمكن سَلْبُ الحجّة عنه، فوجه حجّة العقل أنّه من باب القطع بالحكم الشرعي.

(٣) مسألة واحدة تحت باب (المستقلات العقلية)، وخمس مسائل تحت باب (غير المستقلات العقلية).

(٤) هامش: قد يُستشكّل في إطلاق اسم (الدليل) على حكم العقل، كما يُطلق على الكتاب والسنة والإجماع، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في مباحث الحجة معنى (الدليل) و(الحجة) باصطلاح الأصوليين، وكيف يُطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أي القطع.

ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل، وما لا يستقل^(١) به.

وبتعبير آخر نقول: إنّ (الأحكام العقلية) على قسمين^(٢): مستقلات، وغير مستقلات.

وهذه التعبيرات كثيراً ما تجري على ألسنة الأصوليين ويقصدون بها المعنى الذي سنوضحه، وإن كان قد يقولون: «إنّ هذا ما يستقلّ به العقل»، ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر^(٣)، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة، وإن كان ليس من المستقلات العقلية (بالمعنى الآتي).

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح^(٤)، فنقول: إنّ العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لا بدّ له من علّة؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علّة^(٥)، وعلّة العلم التصديقي لا بدّ أن تكون من أحد أنواع الحجّة الثلاثة: القياس

(١) والاستقلالية هي من جهة الاستغناء عن المقدّمة الشرعية في مقام التوصل إلى النتيجة الفقهية لا من جهة الاستغناء عن كلّ مقدّمة ولو لم تكن شرعية.

(٢) بالاعتبار المذكور آنفاً، أعني الاستغناء وعدمه.

(٣) وهو خارج عن محلّ الكلام في هذا المقصد، كما سيتضح.

(٤) ولا أقلّ من تحديد المقدّمة التي يحصل فيها هذا الاستغناء أو الافتقار المتحدّث عنه، والعلم الذي تنتمي إليه.

(٥) والعلم بالأحكام الشرعية أيضاً ممكنٌ كسائر الممكنات، فلا يختلف عنها من هذه الناحية، أعني الافتقار إلى علّة لترجيح جانب الوجود على جانب العدم، بعد فرض تساويهما فيه بمقتضى تحقّق الإمكان الذاتي.

أو الاستقراء أو التمثيل^(١)، وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي، وهو واضح^(٢)، والتمثيل ليس بحجة عندنا، لأنه هو القياس^(٣) (المصطلح عليه عند الأصوليين) الذي هو ليس من مذهبنا^(٤).

فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس (باصطلاح المنطقة)، وإذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائياً أو اقترانياً^(٥).

وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين، فالدليل الذي يتألف منهما يُسمى (دليلاً شرعياً)^(٦) في قبال الدليل العقلي، ولا كلام في هذا القسم هنا.

(١) ولا يُعقل أن تكون علته من قبيل المعلوم التصوري؛ لمكان اعتبار السُّنْخِية بين العلة والمعلول، وإلا لصدّر كل شيء من كل شيء.

(٢) لأن الناقص منه - وهو الغالب فيه - لا يفيد أكثر من الظن الذي لا يُغني عن الحق شيئاً، والتأمُّ منه يرجع إلى القياس المُقَسَّم، كما بيَّنوا في علم المنطق.

(٣) هذا خيرٌ من قوله في باب القياس: «إن القياس نوعٌ من التمثيل المصطلح...».

(٤) لورود النهي عن الأخذ به في كثير من الروايات الشريفة الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام.

(٥) مع فارق أنهم يعبرون عنهما في القياس الاقتراني بالصغرى والكبرى، وفي القياس الاستثنائي بالشرطية والحملية المصدرة بـ(لكن).

(٦) كما لو قيل: «الأكل والشرب من المفطرات، وكل ما يكون منها يوجب الكفارة مع العلم، ينتج: الأكل والشرب يوجبان الكفارة مع العلم».

وقد تكون كلٌّ منهما أو إحداهما عقلية، أي ممَّا يحكم العقل به^(١) من غير اعتماد على حكم شرعي، فإنَّ الدليل الذي يتألف منهما يُسمَّى (عقلياً)، وهو على قسمين:

١ - أن تكون المقدمتان معاً عقليتين، كحكم العقل بحُسن شيء^(٢) أو قُبْحه^(٣) ثمَّ حكمه بأنَّه «كلُّ ما حَكَمَ به العقل حَكَمَ به الشَّرْع على طبقه»^(٤)، وهو القسم الأول من الدليل العقلي، وهو قسم (المستقلات العقلية)^(٥).

٢ - أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقلية، كحكم العقل بوجوب المقدَّمة عند وجوب ذبيها، فهذه مقدَّمة عقلية صِرْفَة وينضمُّ إليها حكمُ الشَّرْع بوجوب ذي المقدَّمة، وإنَّما يُسمَّى الدليل الذي يتألف منهما (عقلياً)^(٦)، فلأجل تغليب جانب المقدَّمة العقلية.

-
- (١) إشارةٌ إلى أنَّ المناط في تحديد نوع القضية هو ملاحظة الحاكم بها، وهذا نافع جداً في تحديد هوية المسائل التي يقع الخلاف بينهم في نوعها.
- (٢) كالْعَدْلُ واحترام الوالدين وحِفْظُ الأعراس ونحوها.
- (٣) كالظَلَمُ والغشِّ والكذب ونحوها، والأحسن أن يقول: «أو قُبْح آخر».
- (٤) وهذا يمثل الملازمة بين حكم العقل وحكم الشَّرْع، وهي من مُدْرَكَاتِ العقل النَّظَرِي، كما سيأتي تفصيله قريباً.
- (٥) التي هي القضايا العقلية المُدْرَكَة بواسطة العقل العملي والواقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي من دون حاجة إلى انضمام حكم شرعي إليه، وتنحصر هذه القضايا في (التحسين والتقبيح العقليين أو العقلانيين).
- (٦) الظَّاهِر بإطلاقه في كونه عقلياً صِرْفاً، أي كلتا مقدمتيه عقلية.

وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي وهو قسم (غير المستقلات العقلية)^(١)، ولأنها سُمِّيَ بذلك لأنه - من الواضح - أنَّ العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع^(٢) في إحدى مقدمتي القياس.

(١) وهو يشمل على خمس مسائل: الإجزاء، مقدّمة الواجب، الضّد، اجتماع الأمر والنهي، دلالة النهي على الفساد.

(٢) لم يقل: «بمقدّمة شرعية» لثلاث تخرج (مسألة الإجزاء)؛ فإنّ الصغرى فيها هي: «هذا الفعل إتيانٌ بالمأمور به شرعاً»، وهي ممّا يستعان فيه بحكم الشرع وليست هي بمقدّمة شرعية، كما سيصرّح به المصنّف رحمته الله في بداية باب (غير المستقلات العقلية).

الأمر الثاني

وجه تسمية هذه المباحث بالملازمات العقلية

يطلق على المباحث المذكورة في هذا المقصد اسم (الملازمات العقلية) نظراً إلى أنّ كبرى القياس المطلوب للتوصل إلى الحكم الشرعي تتمثل في الملازمة العقلية بين حكم الشرع وغيره (من حكم العقل أو الشرع أو فعل المكلف)، ولا ريب في أنّ هذه الملازمة عقلية كما مرّ، ولكنها تختلف من جهة طرفي الملازمة باختلاف الدليل العقلي في الاستقلال وعدمه؛ فإنّ الملازمة في باب (المستقلات العقلية) تختلف عن الملازمة في باب (غير المستقلات العقلية).

وتفصيل الكلام: أنّ المباحث العقلية (أو ما يحكم به العقل) على قسمين:

القسم الأول: المستقلات العقلية، وهي قضايا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي من دون حاجة إلى ضمّ مقدّمة شرعية إليها، لكنّ بمعونة قضية عقلية من قسم المدركات العقلية النظريّة، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. ومرّ قريباً أنّ الدليل المقام فيها يتألف من صغرى وكبرى عقليتين، وأنّ هذه القضايا تنحصر في باب (التحسين والتقيح العقليين)، ويتألف القياس فيه من مقدّمتين: صغرى مفادها: «الإحسان إلى اليتيم ممّا حكم العقل بحُسْنه»، وكبرى مفادها: «كلّ ما حكم العقل بحُسْنه حكم الشارع بحُسْنه» مثلاً.

ومن الواضح أنّ كبرى هذا القياس هي الملازمة بين حكم العقل بحُسْن

الشيء وبين حكم الشارع بوجوبه أو استحبابه.

القسم الثاني: غير المستقلات العقلية، وهي القضايا التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بشرط ضمّ مقدّمة شرعية إليها أو الاستعانة بحكم شرعي، وهذه القضايا تجري في غير باب التحسين والتقبيح العقليين، وتحديدًا في المسائل الخمسة الآتية في الباب الثاني، وقد مرّ أنّ الصغرى فيها غير عقلية، ففي مسألة (مقدّمة الواجب) مثلاً يتألف القياس من مقدمتين: صغرى مفادها: «(الصلاة واجبةٌ)»، وكبرى مفادها: «(كلّما وجب الشيء وجبت مقدّمتهُ)»، ينتج: «(مقدّمة الصلاة واجبةٌ)»، بحكم العقل.

ثم يصار إلى قياس آخر: «(العقل يحكم بوجوب مقدّمة الواجب)»، و«(كلّ ما حَكَم العقل بوجوبه حَكَم الشارع بوجوبه)».

وإذا كانت الكبرى هي الملازمة بين حكم الشرع وحكم شرعي آخر يصحّ تسمية هذه المسائل بـ(الملازمات العقلية)، وهكذا الكلام في باقي مسائل الباب الثاني (أي غير المستقلات).

والحاصل: أنّ المبحوث عنه في هذا المقصد هو الكبرى المتضمّنة للملازمة بين حكم شرعي وغيره، سواء كان هذا الغير حكماً عقلياً (وهو الحاصل في باب المستقلات العقلية) أو حكماً شرعياً أو غيرهما (وهو الحاصل في باب غير المستقلات العقلية)، وإنّما ينحصر البحث فيه عن الكبرى لأنّ الصغرى يُبحث عنها غالباً في علم آخر غير علم الأصول، لأنّها إمّا أن تكون مسألة كلامية، فيُبحث عنها في علم الكلام، وإذا وقع البحث عنها في علم الأصول فلأجل مساعدتها على التصديق

بالكبرى الأصولية، وإما أن تكون فقهية، فيُبحث عنها في علم الفقه، على غرار ما تقدّم في نظيرتها الكلامية.

ومن أجل انحصار البحث الأصولي في الملازمات العقلية، وبالنظر إلى انقسام الدليل العقلي إلى القسمين السابقين يقع الكلام في هذا المقصد في بابين رئيسين: (باب المستقلات العقلية)، و(باب غير المستقلات العقلية).

٢ - لماذا سُمِّيت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بـ(الملازمة العقلية) هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقلياً^(١) أو شرعياً^(٢) أو غيرهما^(٣) مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري^(٤) الذي يلزمه - عقلاً - سقوط الأمر الاختياري لو زال الاضطرار في الوقت أو خارجه، على ما سيأتي ذلك في مبحث (الإجزاء)^(٥).
وقد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه^(٦) في تسمية مباحث الأحكام العقلية

(١) كما هو الحاصل في باب (المستقلات العقلية)، المتمثل في مسألة (التحسين والتقييح العقلين).

(٢) كما هو في المسائل الأربعة الأخيرة من باب (غير المستقلات العقلية)، وهي مقدمة الواجب، والضد، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد.

(٣) ومثاله المسألة الأولى من باب غير المستقلات العقلية وهي الإجزاء.

(٤) مثال للشق الثالث، لأن الإتيان فِعْلُ المكلف وليس حكماً عقلياً ولا شرعياً.

(٥) حيث يُبحث فيه عن الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء عن المأمور به بالأمر الواقعي.

(٦) ومفاده أنّ كبرى القياس في باب (المستقلات العقلية) هي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وفي باب (غير المستقلات) هي الملازمة بين حكمين شرعيين أو بين فعلٍ المكلف وحكمٍ شرعي.

بـ(الملازمات العقلية)، لا سيَّاً^(١) في ما يتعلّق بالمستقلات العقلية، ولذلك وجب علينا أن نوضّح ذلك فنقول:

١ - أما في (المستقلات العقلية)^(٢) فيظهر بعد بيان المقدمتين^(٣) اللتين يتألّف الدليل العقلي، وهما - مثلاً -:

الأولى: «الْعَدْلُ يَحْسُنُ فِعْلُهُ عَقْلاً»، وهذه قضية عقلية^(٤) صِرفة هي صغرى القياس، وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تُسمّى (الآراء المحمودة)^(٥)، وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادةً، وإذا بُحِثَ عنها هنا

(١) لعلّ وجه امتياز باب (المستقلات العقلية) هو مجيء توهم خروجه من باب الملازمات العقلية؛ لكون كلتا المقدمتين فيه عقلية، مع أنّ المفروض أنّ الملازمة تكون بين حكم العقل وحكم الشرع.

(٢) وقد ظهر أنّها هي القضايا التي تقع في طريق استحصال الحكم الشرعي من دون حاجة إلى ضمّ مقدّمة شرعية إليها، لكنّ بمعونة حكم العقل النَّظَرِيّ بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

(٣) وكلتاها عقلية؛ فإنّ الصّغرى من مُدْرَكَاتِ العقل العملي، والكبرى من مُدْرَكَاتِ العقل النَّظَرِيّ.

(٤) أو عقلائية، لأنّها من الآراء المحمودة عند المصنّف رحمته الله، كما سيتضح قريباً.

(٥) ظاهره أنّ حُسْنَ الْعَدْلِ عقلائي بملاك تطابق آراء العقلاء (بها هم عقلاء) على حُسنه، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله ومشهور الفلاسفة، وسيأتي منه رحمته الله كثيراً التعبير بـ(الحُسْنُ العقلي) وإرادة (الحُسْنُ العقلائي).

فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية^(١).

الثانية: «كُلُّ ما يَحْسُنُ فعلُهُ عقلاً يَحْسُنُ فعلُهُ شرعاً»، وهذه قضية عقلية أيضاً^(٢) يُستدل عليها بما سيأتي في محله^(٣)، وهي كبرى للقياس، ومضمونها (الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع)^(٤)، وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي، فهي ملازمة عقلية، وما يُبحث عنه في علم الأصول^(٥) فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل (المستقلات العقلية) في (الملازمات العقلية)^(٦).

ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجية العقل^(٧)، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا: «العَدْلُ يَحْسُنُ فعلُهُ شرعاً»، وهذا الاستنتاج بدليل عقلي،

(١) وهي الملازمة بين حكم الشرع وشيء آخر من حكم العقل أو فعل المكلف أو حكم شرعي آخر، كما سَبَقَ توضيحه.

(٢) ولكنها من مُدْرَكَاتِ العقل النَّظَرِيِّ الباحث عن القضايا التي ينبغي أن تُعلم.

(٣) من علم الأصول أيضاً، وتحديدًا في هذا المقْصَد.

(٤) وأنَّ العقل إذا أدرك حُسْنَ شيء هل يلزم منه عقلاً أن يحكم الشارع على طبق ما أدرك العقل كأنَّ يحكم الشارع المقدَّس بالوجوب مثلاً؟

(٥) وتحديدًا في باب (الملازمات العقلية).

(٦) ولا مشكلة من جهة كون كلتا مقدمتي دليل الاستنباط في باب (المستقلات العقلية) عقلية، كما مرَّ توجيهه قريباً.

(٧) أي: حجية حكم العقل، لأنَّ غاية ما يُستفاد منها إدراكُ العقل لحكم الشارع على طبق حكمه، وقد لا يكون استنتاج العقل مقبولاً وإنَّ سُلِّم أصله.

وقد يُنكر المنكر^(١) أنه يلزم شرعاً ترتيبُ الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر إن شاء الله تعالى في حينه^(٢) الوجهَ في هذا الإنكار الذي مرجعه إلى إنكار حجّة العقل^(٣).

والحاصل: نحن نبحث في (المستقلات العقلية) عن مسألتين:

إحدهما: الصغرى، وهي بيان المُدْرَكَات العقلية^(٤) في الأفعال الاختيارية أنه أيها ينبغي فعله وأيها لا ينبغي فعله^(٥).

ثانيتها: الكبرى، وهي بيان أن ما يُدركه العقل هل لا بد أن يُدركه الشرع، أي^(٦) يحكم على طبق ما يحكم به العقل، وهذه هي المسألة الأصولية^(٧) التي هي من الملازمات العقلية، ومن هاتين المسألتين تُهَيِّئ موضوع مبحث (حجّة العقل).

(١) كما وقع هذا بالفعل من قِبَل جمهور الأخباريين.

(٢) في مبحث (وجه حجّة العقل) في الباب الرابع من المَقْصَد الثالث.

(٣) وسيتحدّث عنه رحمته الله في ضمن نواحٍ أو مراحل بحسب اختلاف عباراتهم.

(٤) العملية كحُسْن العَدْل والإحسان إلى الوالدين، وقُبْح الظلم والعدوان على الآخرين، ويجمعها أنها تستتبع جَزْئاً عملياً على طبقها.

(٥) وتعبير أدق: «وأيها ينبغي تركه».

(٦) هذا التفسير واضح، لأنّ الملازمة هنا بين إدراك العقل وحكم الشّارع لا بين إدراك العقل وإدراك الشّارع، كما سيأتي منه رحمته الله قريباً، فإنّ الحيثية الملحوظة في الشّارع المقدّس في المقام هي (كونه حاكماً ومشرّعاً) لا (كونه مُدْرِكاً).

(٧) إشارةً إلى أن ما عداها يندرج في باب المبادئ، كما سيأتي قريباً.

٢ - وأما في (غير المستقلات العقلية)^(١) فأيضاً يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي، وهما - مثلاً -:

الأولى^(٢): «هذا الفعل واجب»^(٣) أو «هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار»^(٤)، فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه، فهي شرعية^(٥).

الثانية: «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوبٌ مقدّمته شرعاً»^(٦) أو عقلاً حرمةٌ ضده شرعاً»^(٧) أو «كل مأتي به - وهو مأمور به حال الاضطرار - يلزمه

(١) وقد اتضح أنّها هي القضايا العقلية التي تقع طرفاً في قياس الاستنباط بشرط أن تنضم إليها مقدّمة غير عقلية، سواء أكانت مقدّمة شرعية أم غيرها.

(٢) وهي غير عقلية دائماً، إمّا شرعية كما في المسائل الأربعة الأخيرة من الباب الثاني - وهي مقدّمة الواجب، والضّد، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد -، وإمّا يُستعان فيها بحكم شرعي ومثالها المسألة الأولى، أي الأجزاء.

(٣) شرعاً، وهذا مثال للصغرى الشرعية، ويمكن جعله مثالا لكل من مسألة (مقدّمة الواجب) ومسألة (الضّد) بقرينة الكبرين الآتيتين.

(٤) هذا مثال للصغرى غير الشرعية وغير العقلية في آنٍ واحد، أو قل: الصغرى التي يُستعان فيها بحكم الشرع، وهي صغرى مسألة (الأجزاء).

(٥) كالمقدّمة الأولى دون المقدّمة الثانية فليست بشرعية، وإن كان يستعان فيها بحكم شرعي، وهو الأمر الشرعي الذي يفرض ثبوته.

(٦) وهذه كبرى مسألة (مقدّمة الواجب)، وهي ثانية مسائل الباب الثاني.

(٧) وهذه كبرى مسألة (الضّد)، وهي المسألة الثالثة من الباب الثاني.

يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار»^(١)... وهكذا، فإنّ أمثال هذه القضايا^(٢) أحكامٌ عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الأولى وبين حكم شرعي آخر، وهذه الأحكام العقلية هي التي يُبحث عنها في علم الأصول^(٣)، ومن أجل هذا تدخل في باب (الملازمات العقلية).

الخلاصة:

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أنّ المبحوث عنه في (الملازمات العقلية) هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى^(٤) عقلية - كما في المستقلات العقلية - أو شرعية^(٥) - كما في غير المستقلات العقلية - أما الصغرى فدائماً يُبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول^(٦)، كما أنّ الكبرى يُبحث عنها في علم الأصول، وهي عبارة عن (ملازمة حكم الشرع لشيء آخر

(١) وهي كبرى مسألة (الإجزاء) التي هي أولى مسائل الباب الثاني.

(٢) الثلاثة المذكورة في جانب الكبرى.

(٣) باعتبارها قاعدة تقع كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي، فتنتطبق عليها ضابطة المسألة الأصولية.

(٤) أيضاً؛ للفراغ من كون الكبرى قضية عقلية في كلا البابين.

(٥) بالمعنى الأعمّ الشامل لكون المقدّمة شرعية حقيقة - كما في المسائل الأربعة الأخيرة - أو يُستعان فيها بحكم شرعي - كما في مسألة الإجزاء -، وبهذا يكون التردد جامعاً، ولو قال: «أو غيرهما» لكان أحسن.

(٦) كعلمي الفقه والكلام.

بالملازمة العقلية)، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً^(١) أم حكماً عقلياً^(٢) أم غيرهما^(٣)، والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس^(٤) آخر كبراه حجية العقل، ويُبحث عن هذه الكبرى في (مباحث الحجة).
وعلى هذا^(٥) فينحصر بحثنا هنا في باين: باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:

-
- (١) وهو الحاصل في المسائل الأربعة الأخيرة من باب غير المستقلات.
(٢) وهو المتحقق في باب (المستقلات العقلية).
(٣) وهو الموجود في المسألة الأولى من باب (غير المستقلات).
(٤) أي: دليل عقلي صغراه الاستلزامات المذكورة، وكبراه حجية حكم المُدْرَك العقلي، نتيجه دليلية الاستلزام العقلي، مثل: «العقل يُدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وما يُدركه العقل حجة، ينتج: هذا الإدراك حجة».
(٥) البيان الذي يؤول إلى التقسيم الثنائي الدائر بين النفي والإثبات، وهو يفيد الحصر، كما لا يخفى.

الباب الأول

المستقلات العقلية

تمهيد

يتطرق المصنّف رحمته الله في هذا التمهيد لتوضيح محلّ البحث في باب (المستقلات العقلية) الذي ينحصر في مسألة (التحسين والتقبيح العقليين).

بيان ذلك: أنّ في باب المستقلات العقلية - كما أفاد صاحب الحاشية رحمته الله ^(١) - أربعة مباحث مترتبة تختلف في ما بينهما من ناحية موضوع البحث:

المبحث الأول: أصل اتصاف بعض الأفعال (في حدّ ذاتها) بحُسنٍ ذاتي واقعي أو بقُبْحٍ كذلك، أو عدمُ اتصاف أيّ منها بشيء من ذلك، وإنّما الحُسن والقُبْح وصفان يردان على الفعل من جانب الشّارع المقدّس، فما يحكم الشّارع بحُسنه فهو يتصف بالحُسن، وما يحكم بقُبْحه يتصف بالقُبْح.

وهذا هو الخلاف الكلامي المعروف بين الأشاعرة والعدلية (أي الإمامية والمعتزلة)، فلا يكون بحثاً أصولياً، كما هو واضح، ولكن لما كانت له مدخلة في التصديق بالبحث الأصولي (أي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّارع) بحثوا عنه هنا من باب البحث عن المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية، كما يظهر من كلام المصنّف رحمته الله، ولكن صرّح السيد الأعرجي رحمته الله بأنّ المعروف التطرّق لهذه المسألة من باب أنّها من المبادئ الأحكامية ^(٢)، ومثله ذكر صاحب الحاشية رحمته الله.

المبحث الثاني: بعد البناء على اتصاف بعض الأفعال (في حدّ أنفسها) بالحُسن

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٩ وما بعدها.

(٢) المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٤.

أو القُبْح الذاتي يقع الكلام في مدى قدرة العقل على إدراك حُسْن الأفعال وقُبْحها بمعزل عن بيان الشَّارع المقدَّس، وبناءً على قدرة العقل على ذلك يقع الكلام في جواز أن يأخذ المكلف بما حكم به العقل (بالجملة أو في الجملة) حتى لو لم يرد بيان من الشَّارع المقدَّس في ذلك.

وهذه المسألة قد صارت محلاً للخلاف بين القائلين بثبوت الحُسْن والقُبْح في الواقع، وطرفا الخلاف فيها الأصوليون (أي المجتهدون منهم) والأخباريون، بعد وضوح خروج الأشاعرة عن هذا النزاع ولو بنحو الإلزام، كما ذكر في الحاشية^(١)، وهي كسابقتها ليست من المسائل الأصولية، ولكن لما كان التصديق بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشَّارع محتاجاً إليها اقتضى البحث عنها (ولو مختصراً) من باب المبادئ للمسألة الأصولية، لأنَّ هذه المسألة تنقح صغرى القياس الذي مرَّ ذكره في الأمر التمهيدي الثاني، والذي يمثل الدليل العقلي في باب (المستقلات العقلية).

وبناءً على هذا تكون من المبادي التصديقية، ولكن ذكر الشيخ الأعظم رحمته أنها من المبادئ الأحكامية^(٢)، وهي التي يبحث فيها عن أحوال الأحكام وعوارضها كتلازم بعضها مع بعض.

المبحث الثالث: بعد التسليم بأنَّ لبعض الأفعال حُسناً أو قُبْحاً ذاتياً، وأنَّ العقل قادر على إدراك ذلك، يقع الكلام حينئذٍ في حكم العقل بالملازمة بين حكمه وحكم الشَّارع المقدَّس، بمعنى إدراك العقل لزوم أن يحكم الشَّارع على طبق ما

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٠١ .

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٣٣ .

حَكَمَ به هو، فإذا حَكَمَ العقل بحُسن شيءٍ لزم أن يحكم الشارع المقدس بوجوبه أو رجحانه، وإذا حَكَمَ بقُبْح شيءٍ لزم أن يحكم الشارع بحرمته أو مبعوضيته.

وهذا المبحث تحديداً هو محل الاهتمام في الباب، وهو من المسائل الأصولية التي صارت محلاً للخلاف بين مشهور الأصوليين من جانب، وصاحب الفصول تتأ وجماعة من الأخباريين من جانبٍ آخر، كما سيتضح قريباً.

المبحث الرابع: بعد الإقرار بما تقدّم كلّه - من ثبوت حُسن وقُبْح ذاتيين لبعض الأفعال، وقدرة العقل على إدراكهما، والحكم بالملازمة بين حكمه وحكم الشارع، ونشوء القطع بلزوم موافقة الشارع للعقل - يقع الكلام في مدى حجّة هذه الملازمة وكون هذا القطع (أي القطع الطريقي) حجةً يجب الأخذ به، وعدم كونه كذلك، بمعنى أن القطع يكون منجزاً للحكم على المكلف بحيث يستحق العقاب لو لم يعمل به وانكشف بعد ذلك كونه مصيباً للواقع، كما يكون معدّراً له لو عمِل به ثمّ بان خطؤه وعدم مطابقته للواقع، وهذا من مباحث المقصد الثالث.

وذكر المصنّف رحمته أن النزاع في هذا المبحث يرجع إلى ثلاث نواحٍ بينها ترتّب في الجملة^(١):

الناحية الأولى: إمكان نفي الشارع المقدس لحجّة هذا القطع ونهيه عن الأخذ بهذا القطع، وعدم إمكانه، وهو عبارة عن البحث عن إمكانية تصرّف الشارع في القطع بلحاظ سبب حصوله وعدمها.

(١) التقييد به من جهة أنّ الناحية الثانية تبني على احتمالٍ في الناحية الأولى، والناحية الثالثة تبني على الاحتمال الثاني في الناحية الأولى، وليست الناحية الثالثة مرتبةً على الناحية الثانية.

الناحية الثانية: صدور نهي من الشارع المقدّس بالفعل عن الأخذ بهذا القطع والعمل وفقه وعدم صدوره، بعد البناء على إمكان ذلك، وهذا هو الذي يُنسب إلى جماعة من الأخباريين - على إشكال في صحّة هذه التّسبّة، كما يظهر من صاحب الكفاية تتخلّ^(١).

ومستند هذا ما رُوي عن الإمام السّجاد عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ الناقصة»^(٢)، بدعوى أنّ مفاده النهي عن الأخذ بحكم العقل في الأحكام الشرعية. ولكن سيأتي في المبحث السابع المشار إليه بطلان هذا التفسير؛ لوضوح عدم إمكان نفي حجّة القطع لكونها ذاتية، فيكون هذا التصرف مساوفاً لسلب الذاتي عن الذات أو التفكيك بين اللازم والملزوم وكلاهما مستحيل^(٣)، ويكون الصحيح حينئذٍ تفسيره إمّا بالنهي عن الأخذ بالأدلة الظنّية من القياس والاستحسان ونحوهما، كما يظهر من المصنّف رحمته الله في نهاية المبحث الثالث الآتي^(٤)، وإمّا بعدم قدرة العقل على الإحاطة بملاكات الأحكام الشرعية، كما أفاد السيد الخوئي تتخلّ^(٥)، وقد يرجع الاثنان إلى معنى واحد، فليلاحظ.

بل سيأتي في مبحث (وجه حجّة العقل) من باب (الدليل العقلي) أنّ هذا

(١) كفاية الأصول ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) إكمال الدّين ص ٣٥٢ ح ٩، ورواه في الكافي أيضاً لكن عن الصادق عليه السلام، وفيه (بالقياس)

بدل (بالعقول)، يلاحظ: الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٤.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٧ - ٤٤٨.

(٤) يلاحظ: شرح أصول الكافي ج ١ هامش ص ٣٢٦.

(٥) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦.

الحديث معارض بما دلّ على أنّ العقل هو الحجّة الباطنة لله تعالى على الناس، وحينئذٍ يُصار إلى تفسير ذاك الحديث وجعله في مقام بيان عدم استقلال العقل في مقام الوصول إلى أحكامه الشريعة المقدّسة^(١).

الناحية الثالثة: بيان المراد من موافقة الشارع المقدّس للعقل ومطابقة حكمه لحكم العقل، بناءً على عدم إمكان نفي الشارع حجّة ذلك القطع ونهيه عنه، كما هو الحق، وهنا تفسيران للموافقة المذكورة:

أحدهما: صدور اعتبار من الشارع المقدّس من الأمر بما حسّنه العقل أو النهي عمّا قبحه، والأمر والنهي إنّما يصدران من الشارع من حيث كونه مولى ومشرعاً، وهذا هو النافع في أمثال المقام.

الأخر: علم الشارع المقدّس بما يحكم به العقلاء، باعتبار أنّه من العقلاء بل سيّدهم، ولكن حينئذٍ نحتاج إلى دليل لإثبات أمر الشارع أو نهيه، لأنّ ما يكون حجّة في حقّ المكلفين هو ما يصدر عن الشارع (بما هو مولى وحاكم) لا (بما هو عاقل ومدرك)، ومجرّد القطع بإدراك الشارع المقدّس لحكم العقلاء لا يُجدي في ما هو المطلوب والمهم في أمثال المقام.

وباتضح هذا التمهيد يقع الكلام في باب (المستقلات العقلية) في مباحث رئيسة ثلاثة، هي عبارة عن المباحث الثلاثة الأولى المتقدّمة.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ١٦٣ - ١٦٥ .

الباب الأول: المستقلات العقلية

الظاهر انحصار (المستقلات العقلية) التي يُستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، وهي مسألة (التحسين والتقبيح العقلين)^(١)، وعليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل، لا سيما أنه لم يُبحث عنها في كتب الأصول الدارجة فنقول^(٢): وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة^(٣):

١ - أنه هل تثبت للأفعال^(٤) - مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلّق خطابه بها - أحكام عقلية من حُسن وقُبْح؟

أو إن شئت فقل: هل للأفعال حُسن وقُبْح بحسب ذواتها^(٥)، ولها قِيَم ذاتية في

(١) لأنّها المسألة الوحيدة التي تكون الصغرى فيها مأخوذة من العقل أيضاً، بخلاف بقية المسائل فإنّ الصغرى فيها إمّا شرعية أو يُستعان فيها بحكم الشرع.

(٢) وفقاً لصاحب الحاشية تثنّى.

(٣) أي: مترتبة، فلا تصل النوبة إلى اللاحق منها إلا بعد البناء على السابق، والبحث في علم الأصول عن الأمرين الأولين يكون من باب المبادئ، بخلاف الأخيرين فهو من باب المسائل، ثالثها في هذا المقصد، ورابعها في المقصد الثالث.

(٤) أي: (لبعض الأفعال)، فإنّ مدّعى العدلية على نحو الموجبة الجزئية، في مقابل مدّعى الأشاعرة فهو على نحو السالبة الكلية، كما سيتضح قريباً.

(٥) ومن دون معونة أمرٍ خارجي يكون له دخلٌ في ثبوت أحدهما للفاعل.

نَظَرَ العقل قبل فَرَضِ حكم الشارع عليها^(١)، أو ليس لها ذلك، وإنَّما الحَسَنُ ما حَسَنَهُ الشارع، والقبيحُ ما قَبَّحَهُ، والفعلُ مطلقاً (في حَدِّ نفسه) من دون حكم الشارع ليس حَسَناً ولا قبيحاً^(٢)؟

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعَدَلِيَّة^(٣)، وهو مسألة (التحسين والتقبيح العقلين) المعروفة في علم الكلام^(٤)، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله وغيرها^(٥)، وإنَّما سُمِّيت العَدَلِيَّة (عَدَلِيَّة) لقولهم بأنَّه تعالى عادل^(٦)، بناءً على مذهبهم في ثبوت الحُسْن والقُبْح العقلين^(٧).

(١) هذا الشق يشمل الأخباريين أيضاً.

(٢) فالفعل (في حَدِّ نفسه) يقبل الاتصاف بالحُسْن والقُبْح على حدِّ سواء، والمحدّد للوصف الثابت له بل المَثْبُت له هو أمر الشارع به أو نهيُه عنه.

(٣) وهم الإمامية والمعتزلة، ثمَّ انحصرت هذه التسمية بعد ذلك في الإمامية.

(٤) لكنَّ المصنِّف رحمته الله سيتوسّع فيها، ويُفحِّم الفلاسفة فيها من خلال إصراره على ذكر (العقلين) وإرادة (العقلانيين)، كما سيتضح.

(٥) كاقتران أفعاله تعالى بالأغراض، واستحقاق الثواب والعقاب، وعدم جواز التكليف بما لا يطاق، وغيرها من المسائل الكلامية التي تتفرّع على القول المختار في هذه المسألة التي تُعدّ من أمهات المسائل الكلامية وأصولها.

(٦) فلا يجوز عليه تعالى الظلمُ وارتكابُ القبيح مثل إدخال المؤمنين إلى النار، وإدخال الكفار إلى الجنة، في مقابل الأشاعرة الذي يجوزون ذلك كلّهُ عليه تعالى.

(٧) فإنَّ ثبوت العَدَلِ الإلهي من أهم ثمرات (التحسين والتقبيح العقلين).

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ^(١) لمسألتنا الأصولية، كما أشرنا إلى ذلك في ما سبق^(٢).

٢ - أنه بعد فرض القول بأن للأفعال^(٣) (في حدّ أنفسها) حُسناً وقُبْحاً^(٤)، هل يتمكّن العقل من إدراك وجوه الحُسن والقُبْح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه^(٥) أو لا؟، وعلى تقدير تمكّنه هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد؟

وهذه المسألة هي إحدى نُقْطِ الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعة من الأخباريين^(٦)، وفيها تفصيلٌ من بعضهم^(٧) على ما يأتي، وهي أيضاً ليست من

(١) المتراءى من كلامه عليه السلام أنها من المبادئ التصديقية، ولكن مرّ نقلُ تصريح بعض الأصوليين بأنّها من المبادئ الأحكامية، فليلاحظ.

(٢) يقصد ما مرّ في بداية الأمر الثاني من التمهيد المتقدّم.

(٣) أي: لبعضها، وسيأتي الاعتماد عليه في ردّ الدليل الثاني للأشاعرة.

(٤) وهنا يخرج الأشاعرة ومشهور الفلاسفة عن محلّ الكلام، وينحصر الخلاف بين العدلية والأخباريين.

(٥) كما لو تكُنْ هناك شريعة أصلاً أو لم يَكُنْ الشخص من أهل الأديان، وهذا الأمر بمنزلة مقام الإثبات، والأمر السّابق بمنزلة مقام الثبوت.

(٦) كما سيأتي في المبحث الثاني، حيث يُنسب إليهم إنكار إدراك العقل الحُسن الأفعال وقُبْحها ولو بنحو الموجبة الجزئية.

(٧) ظاهره (بعض الأخباريين)، ولكن لا يأتي منه عليه السلام تفصيلٌ من هذا القبيل.

مباحث علم الأصول، ولكنّها من المبادئ لمسألتنا الأصولية الآتية^(١)، لأنّه بدون القول بأنّ العقل يُدرك وجوه الحُسن والقُبْح لا تتحقّق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً^(٢).

ولا ينبغي أن يخفى عليكم أنّ تحرير هذه المسألة سببها المغالطة التي وقعت لبعضهم^(٣)، وإلا فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح - كما سيأتي^(٤) - لا يبقى مجال لهذا النزاع، فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

٣ - أنّه بعد فرض أنّ للأفعال حُسناً وقُبْحاً، وأنّ العقل يُدرك الحُسن والقُبْح، يصحّ أن نتقل إلى التساؤل: عمّا إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه^(٥) وحكم الشرع، بمعنى أنّ العقل إذا حكم بحُسن شيء أو قُبْحه هل يلزم عنده عقلاً

(١) المتراعى من هذا الكلام أيضاً أنّها من المبادئ التصديقية.

(٢) في الأمر التمهيدي الثاني، عند بيان الدليل العقلي في المستقلات العقلية.

(٣) يعني: بعض الأخباريين، كما سيأتي في المبحث الثالث من الموافقة على ثبوت حُسن وقُبْح ذاتين ثمّ إنكار إدراك العقل للحُسن والقُبْح لذلك.

(٤) في نهاية الأمر الأول من أنّ حكم العقل بحُسن فعلٍ وقُبْح آخر ليس إلا إدراك أنّ الأول ممّا ينبغي فعله، وأنّ الثاني ممّا ينبغي تركه، ولكنّ المصنّف رحمته الله سيفسره على مختاره (أي التحسين والتقبيح العقلائيين) لا على مختار العدلية (أي التحسين والتقبيح العقليين)، وإنّ كان دأبه على تفسير الثاني بالأول، كما سيأتي.

(٥) هاهنا استخدام، لأنّ المراد من (العقل) المذكور أولاً هو العقل النظري، في حين أنّ المراد من ضميره هو العقل العملي، وهكذا في (عنده)، فليلاحظ.

أن يحكم الشارع على طبق حكمه^(١).

وهذه هي المسألة الأصولية المعبر عنها بـ (مسألة الملازمة) التي وقع فيها النزاع^(٢)، فأنكر الملازمة جملةً من الأخباريين^(٣) وبعض الأصوليين كصاحب الفصول^(٤).

٤ - أنه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لا بد أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعاً^(٥)؟، ومرجعُ هذا النزاع إلى ثلاث نواحٍ^(٦):

(١) أي: هل يدرك مع ذلك لا بديةً حكم الشارع المقدس على طبق حكم العقل، وهو الوجوب (أو الاستحباب) في موارد التحسين العقلي، والحُرمة (أو الكراهة) في موارد التقيح العقلي.

(٢) وسيأتي من المصنّف طُرُحُ عدة احتمالات في بيان مقصود المنكرين، ومحاولة إرجاع إلى كلامهم إلى كلام المشهور وإيقاع الصلح بين الجانبين.

(٣) بناءً على الوجه الثاني في تفسير كلامهم، كما سيأتي.

(٤) سيأتي أنه لا بد وإن أنكر الملازمة الواقعية، لكنّه قائل بالملازمة الظاهرية.

(٥) بأن يكون هذا القطع منجزاً للحكم في صورة إصابة القطع للواقع، ومعدّراً للمكلف في صورة خطأ القطع وعدم إصابته للواقع.

(٦) مترتبة في ما بينها في الجملة، لما مرّ من أنّ الناحية الثانية وإن كانت مترتبة على الناحية الأولى (أي على احتمال فيها) إلا أنّ الناحية الثالثة ليست مترتبة على الناحية الثانية بل على الاحتمال الآخر في الناحية الأولى، فلْيلاحظ.

الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجّة هذا القطع وينهى عن الأخذ به^(١).

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجّة القطع هل نهى عن الأخذ بحكم

العقل وإن^(٢) استلزم القطع، كقول الإمام عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ»^(٣) على تقدير تفسيره بذلك^(٤)؟

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين (جلّهم أو كلّهم)^(٥).

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّة القطع^(٦) هل معنى حكم

(١) كما توهم بعض الأخباريين من حديث: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ»، فإن قيل بالإيجاب (أي: إمكان النفي أو النهي) وصلتِ التّوبة إلى الناحية الثانية، وإن قيل بالسلب انتقل الكلام إلى الناحية الثالثة.

(٢) وصلية، ولكن لا حاجة إليها، بل قد لا يصحّ ذكرها أصلاً، لأنّ محلّ الكلام في الدليل العقلي ينحصر في صورة إفادته للقطع بالحكم الشرعي.

(٣) إن كان مراده عليه السلام ما روي عن الصادق عليه السلام - كما هو الظاهر ممّا سيذكره في نهاية هذا الباب - فالموجود في الكافي هو: «لَا يَصَابُ بِالْقِيَّاسِ»، وإن كان مراده ما روي عن السجاد عليه السلام فالموجود في إكمال النعمة هو: «(بِالْعُقُولِ) الناقصة»، كما مرّ.

(٤) وأنّ معناه نهى الشارع المقدّس عن الأخذ بالقطع العقلي، كما ذكر الأخباريون، والصحيح عند الأصوليين أحدُ تفسيرين آخرين، سبق ذكرهما في الشّرح.

(٥) بناءً على تفسيرهم للحديث المتقدّم بخلاف ما ينبغي.

(٦) سيأتي في المبحث السادس من مقدّمة المقصد الثالث استحالة هذا النفي، لأنّه مساوٍ لسلب الذات عن الذات، مضافاً إلى لزوم محذور آخر.

الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه^(١)، أو أنّ حكمه معناه إدراكه وعلمه^(٢) بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه^(٣)، وهو شيء آخر غير أمره ونهيه، فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر^(٤)، ولا يكفي القطع بأنّ الشارع حكم بما حكم به العقل^(٥)؟

وعلى كلّ حال، فإنّ الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجّة (المقصد الثالث)، وهو النزاع في حجّة العقل، وعليه فنحن نتعرّض هنا للمباحث الثلاثة الأولى^(٦)، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث^(٧).

(١) هذا هو النافع والمجدي في أمثال المقام؛ لعدم الفائدة من استكشاف علم الشارع المقدّس بحكم العقلاء.

(٢) هذا هو الجواب الصحيح عندهم، كما سيأتي منه وَالْحَقُّ في الباب الرابع من المقصد الثالث.

(٣) وبهذا يختصّ هذا التوجيه بباب (المستقلات العقلية)، كما هو واضح.

(٤) ولا بدّ من أن يكون هذا الدليل سمعياً، أي من طريق الشارع نفسه.

(٥) لأنّ أقصى ما يُستفاد من قطع العقل هذا هو كون الشارع المقدّس عالماً بحكم العقلاء في المورد، من دون أن يصدر عن الشارع أيّ أمرٍ أو نهي مولوي.

(٦) مع فارق أنّ المبحثين الأولين يكونان من قبيل المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية، بخلاف المبحث الثالث فهو مسألة أصولية تمثّل محورَ أبحاث الباب.

(٧) وتحديداً مبحث (وجه حجّة العقل) من الباب الرابع (الدليل العقلي).

المبحث الأول: التحسين والتقبيح العقليان

مرّت الإشارة في التمهيد السابق إلى أنّ هنالك خلافاً كلامياً مشهوراً بين العَدَلِيّة والأشاعرة في وجود اقتضاء ذاتي في بعض الأشياء للاتصاف بالحُسْن أو القُبْح في المرتبة السّابقة، ليأتي العقل في المرتبة اللاحقة ويدرك وجود أحد ذينك الوصفين، وعدم وجود مثل هذا الاقتضاء، وفي المقام ثلاثة أقوال بل أربعة:

القول الأول: التحسين والتقبيح العقليان أو الذاتيان، وهو مختار العَدَلِيّة^(١)، وتبنّاه مشهور الأصوليين منهم المحقق القميّ وصاحب الحاشية والشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما^(٢).

ومحصّله: أنّ العقل يُدرك أنّ بعض الأفعال (بنحو الإيجاب الجزئي) ممّا ينبغي أن يؤتّى به ويستحقّ فاعله المدح، وأنّ بعضها ممّا ينبغي أن يُترك ويستحقّ فاعلها الذمّ، وما هذا إلّا لأنّ تلك الأفعال (في حدّ أنفسها) تتصف بالحُسْن والقُبْح، وهذا الاتصاف ناشئ عن مقام ذواتها من دون أيّ تدخل من العقلاء أو الشّارع المقدّس في ذلك، فالْحَسَن على هذا المسلك ما يكون حَسَناً في حدّ ذاته، والقبيح ما يكون كذلك أيضاً، والحُسْن والقُبْح من مُدركات العقل العملي التي يكون لها واقع وراء

(١) يلاحظ على سبيل المثال: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٣ مس ١ ص ٤١٧،

النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٦٨-٦٩، معارج الفهم ص ٤٠٠.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٨، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٩، مطارج الأنظار ج ٢

ص ٣٩١-٣٩٢، فوائد الأصول ج ٣ ص ٥٩-٦٠.

إدراك العقل، لا أن واقعيتهما بنفس إدراك العقل لها.

فهذان صنفان للأفعال عندهم، وهناك صنفٌ ثالث لا يترتب على الإتيان به استحقاقُ المدح، كما لا يترتب على تركه استحقاقُ الذم، وهو ما عبّر عنه في الفصول بـ(المباح العقلي) الذي يخلو عن كلا الاستحقاقين^(١)، وأشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «ومنه ما ليس له هذان الوصفان».

والمقصود من (الذاتي) في هذا القول هو (الذاتي) في باب البرهان لا الذاتية في باب الكليات الخمسة (إيساغوجي)؛ لوضوح أن شيئاً من الحُسن والقُبْح لا يكون عين الفعل ولا جزءاً مقوماً له، بل معنى (الذاتي) هو أن نفس وجود ذات الفعل يكون كافياً في اتصافه بالحُسن أو القُبْح.

فالحُسن والقُبْح بناءً على هذا القول من الأمور الواقعية الثابتة في عالم الواقع بقطع النظر عن العقلاء كامتناع اجتماع النقيضين، فهما ثابتان قبل وجود العقلاء، فتكون قضيتا «العدلُ حسنٌ» و«الظلمُ قبيحٌ» من القضايا الواقعية الضرورية التي يُدرکہا العقل فطرةً، وبقطع النظر عن جعلٍ جاعل؛ بداهة أن العقل يدرك ذلك ذاتاً ومن دون أي سبب أو منبّه خارجي، ومن دون افتراض وجود العقلاء وبنائهم عليها، لأنهما من القضايا الأولية التي قياساتها معها، والمعيار في هذه القضايا هو أن ثبوت المحمول للموضوع فيها ضروري كقولنا: «الكلُّ أعظم من الجزء»، فهما صفتان واقعتان يتصف بهما الفعل في الواقع، ويدركهما العقل العملي.

ونقطة اختلافهما عن سائر الصفات الواقعية - بعد اشتراكهما في وجود واقعية

(١) الفصول الغروية ص ٣١٧.

لهما قبل صدورهما من الفاعل بحيث يدرك العقل الحُسْنَ والقُبْحَ في الفعل بذاته، وهو إدراكُ لما هو موجود ثم يحكم بأنّ هذا الفعل ينبغي أن يُفعل، وأنّ ذاك ينبغي أن يُترك - هو أنّهما يقتضيان جَرِيّاً عملياً معيّناً على طبقهما، فالحُسْن المتعلّق بفعلٍ يقتضي صدورَه من فاعله، كما أنّ القُبْح يقتضي عدمَ صدورِه منه.

القول الثاني: التحسين والتقييح الشرعيان، وهو مختار الأشاعرة^(١).

ومحصّله: أنّ الأفعال في حدّ أنفسها وفي مقام ذواتها لا تقتضي حُسناً ولا قُبْحاً، فليس هنالك فعلٌ (بنحو السَّلْب الكليّ) يحكم العقل بحُسْنه أو قُبْحه بالنّظر إلى نفس ذات الفعل، وإنّما يكون اتصاف الفعل بأحد الوصفين متوقفاً على حكم الشارع بذلك، ومنوطاً به أولاً وآخرًا، ومقتضاه أنّ الحُسْنَ والقُبْح من الأوصاف الاعتبارية التي تعرض على الأفعال من ناحية حكم الشارع المقدّس، وليس لها واقعٌ وراء اعتبار الشارع وبمعزل عن حكمه، فالحَسَن ما حَسَنه الشارع أي أمرٌ به، والقبيح ما قُبّحه الشارع ونهى عنه.

وقد شبّه القوشجي في شرح التجريد انقلابَ حال الفعل من الحسن إلى القُبْح وبالعكس - لو صدر العكس من الشارع - بالنّسخ، قائلاً: «كما في النّسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة»^(٢)، فالفعل الذي يكون حَسَناً ثم يتغيّر حاله إلى القُبْح بسبب نهي الشارع عنه يشبه الفعل الذي يكون واجباً ثم ينسخ الشارع

(١) يلاحظ: شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٨٢ - ٢٨٣، شرح المواقف ج ٨ ص ١٩٢، الإرشاد للجويني ص ٢٢٨، اللّمع ص ١١٦، شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٠.

(٢) شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٠.

المقدس الوجوبَ ويحكم بحرمة الفعل، وهكذا العكس.

وامتياز هذا القول عن سابقه واضح، فإنَّ للشارع بناءً عليه أنَّ يَقْبَحَ الحَسَنَ ويُحَسِّنَ القبيحَ من دون أية حزازة، فلو أمر الله تعالى يوم القيامة بإدخال موسى عليه السلام إلى النار لكان حَسَنًا لمكان الأمر به، ولو نهى عن إدخال فرعون إلى النار لكان قبيحاً لأجل النهي عنه، وهذا بخلافه على القول السابق فلا يجوز عقلاً أنَّ يُحَسِّنَ الشَّارِعَ ما هو قبيح في حدِّ ذاته كإدخال الأنبياء عليهم السلام إلى النار، ولا أنَّ يَقْبَحَ ما هو حَسَنٌ في حدِّ ذاته كإدخال الطَّغاة إلى النار.

القول الثالث: التحسين والتقبيح العقلانيان، وهذا هو ما يبنى عليه مشهور الفلاسفة، كما ذكر العلامة تذ^(١)، واختاره الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وقطب الدِّين الرازي رحمهما الله^(٢)، كما تبَّاه بعض الأصوليين منهم المحقق الأصفهاني رحمته الله^(٣)، والمصنِّف رحمته الله هنا وفي كتاب المنطق^(٤).

ومحصّله: أنَّ الفعل الحَسَنَ هو ما تبنّى العقلاء على حُسْنِهِ، كما أنَّ الفعل القبيح ما تبنّوا على قُبْحِهِ، وليس اتصافه بالحُسْنِ والقُبْحِ من ناحية اقتضائه (في حدِّ ذاته) لأحد الوصفين ولا من ناحية أمر الشَّارِعِ المقدّس بأحدهما أو نهيه عنه، بل هو من ناحية أنَّ هذا الاتصاف هو من القضايا المشهورة عند العقلاء التي تطابقت عليها

(١) معارج الفهم ص ٤٠٠ .

(٢) يلاحظ: الإشارات والتنبيهات قسم المنطق ج ١ ص ٣١٢ طبعة المحاكمات.

(٣) نهاية الدِّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣١ ت ١٠ ، ص ٢٨٧ ت ١٣٤ ، ص ٣٣٤ - ٣٣٧ ت ١٤٥ .

(٤) المنطق ج ٣ ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

آراؤهم، المعبر عنها بـ(الآراء المحمودّة) و(التأدييات الصّلاحية).

بيان ذلك: أنّ العقلاء لاحظوا أنّ قسماً من الأفعال يؤدّي إلى حفظ النظام العام والصعود بالمجتمع الإنساني إلى الكمال، فحكموا على هذه الأفعال بالحُسن بلحاظ النتائج المترتبة على تلك الأفعال، ومن هذا القبيل العَدْل والإحسان، فإنّهما يشتملان على مصلحة عامّة تدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل الفعل الذي يشتمل عليهما. وفي المقابل لاحظوا أنّ قسماً آخر من الأفعال يؤثّر على النظام العام لبني البشر، ويؤدّي بهم إلى الخسّيس، فحكموا على هذه الأفعال بالقُبْح، ومن هذا القبيل الظلم والعدوان اللذان يشتملان على مفسدة عامّة تدعو العقلاء إلى الحكم بظم فاعل ما يشتمل عليهما.

وبناءً عليه، لا واقع للحُسن والقُبْح وراء تباني العقلاء وتوافق آرائهم عليهما، فقضيتا «العَدْلُ حَسَنٌ» و«الظلمُ قبيحٌ» وإنّ كانتا تفيدان تصديقاً جازماً إلا أنّ المعبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليهما، ولا يُعتبر مطابقتها لما في الواقع^(١).

وقد أصرَّ المصنّف رحمته الله هاهنا على التعبير عن قول الفلاسفة بـ(الحُسن والقُبْح العقلين)، وجعله في مقابل قول الأشاعرة، بل صرّح في كتاب المنطق بأنّ هذا هو مراد العَدْلِيّة من الحُسن والقُبْح في مقابل ما تدّعيه الأشاعرة^(٢)، وسبقه في هذا شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله^(٣)، فربّما لا يكون للمسلك الأول وجودٌ على رأيه رحمته الله.

(١) يلاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٣٤-٣٣٩ ت ١٤٥.

(٢) المنطق، ج ٣ ص ٣٠٨، عند الحديث عن المشهورات.

(٣) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٣٦ ت ١٤٥.

أصلاً، ولكن مرّ قريباً أنّ كلمات كثير من متكلمي العَدَلِيّة ظاهرة في أنّ المقابل لمسلِك الأشاعرة إنّما هو (الحُسْن والقُبْح العقليّان أو الذاتيان) لا (الحُسْن والقُبْح العقلائيّان)، فليُتدبّر جيداً.

القول الرابع: أنّ بعض الأفعال (بحسب ذواتها) وإن كانت تتصف بالحُسْن أو القُبْح في نفس الأمر، إلا أنّ التعرّف على واقع الفعل من جهة اتصافه بأحد هذين الوصفين يحتاج إلى بيان من الشّارع المقدّس، وليست للعقل الإنساني القدرة على إدراك واقع الفعل من هذه الجهة، وهذا هو المعروف عند الأخباريين، كما ذكر صاحب الحاشية رحمته (١)، على كلام يأتي قريباً في ثبوت نسبة هذا القول إليهم.

وبهذا يكون الحُسْن عندهم هو ما أخبر الشّارع المقدّس عن حُسْنِهِ، وإن كان الفعل (في حدّ نفسه) موصوفاً بالحُسْن، ولكنّ قصور العقل أدّى إلى عدم تمكّننا من إدراك حُسْن الفعل، كما أنّ القبيح هو ما أخبر الشّارع المقدّس عن قُبْحِهِ، وإن كان الفعل (في حدّ ذاته) قبيحاً؛ لما مرّ آنفاً من قصور العقل البشري عن اكتشاف قُبْح الفعل من دون معونة من الشّارع المقدّس، ويمكن اعتبار هذا القول (بنحو ما) برزخاً بين القولين الأولين الرئيسين في المسألة.

وبعد الفراغ من بيان الأقوال، ذكر المصنّف رحمته ستة أمور من باب التمهيد لما هو المقصود في هذا المبحث.

وفي ما يأتي جدولٌ يوضّح أهمّ الفوارق بين الأقوال الأربعة المتقدّمة:

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٩ .

الأخباريون	الفلاسفة	الأشاعرة	العَدَلِيَّة
بعضُ الأفعال لها ذلك.	لا شيء من الأفعال كذلك.	لا شيء من الأفعال كذلك.	(١) لبعض الأفعال (في الجملة) اقتضاء الحُسن أو القُبْح.
الشارع له مدخليةٌ ولكنها فقط في مقام الإخبار عن اتصاف الفعل بأحدهما، فهو واسطةٌ في الإثبات.	ليست للشارع أية مدخلية في ذلك.	للشارع المقدس تمام المدخلية في اتصاف الفعل بالتحسن أو القبح، فهو واسطةٌ في الثبوت.	(٢) لا مدخل للشارع المقدس في اتصاف الفعل بأيٍّ من الوصفين البتة.
ليس للشارع أن يُخبر على خلاف الواقع.	ليس هذا من شأن الشارع المقدس.	للشارع المقدس ذلك كله لأنه هو الجاعلُ لهما.	(٣) ليس للشارع أن يعكس الأمر بأن يجعل الحسنَ قبيحاً أو القبيحَ حسناً
لها واقعيةٌ في نفس الأمر، ولكن لا طريقٌ لمعرفة ذلك إلا بإخبار الشارع.	لا واقعيةٌ للتحسن والقبح وراء تباني العقلاء.	ليس من مُدركات العقل العملي، فلا واقعيةٌ لهما وراء حكم الشارع.	(٤) التحسن والقبح من مُدركات العقل العملي التي لها واقعيةٌ وراء إدراك العقل.

المبحث الأول: التحسين والتقبيح العقليان

اختلف الناس في حُسن الأفعال وقُبْحها، هل أُنْهَما عقليان أو شرعيان^(١)، بمعنى أن الحاكم بهما العقل أو الشرع^(٢).

فقال الأشاعرة: لا حكم للعقل في حُسن الأفعال وقُبْحها^(٣)، وليس الحُسن والقُبْح عائداً^(٤) إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع^(٥)، بل إن ما حَسَنه الشارع فهو حَسَنٌ، وما قُبَّحه الشارع فهو قبيحٌ، فلو عكس الشارع القضية

(١) كان ينبغي عليه أن يضيف شيئاً ثالثاً ويقول: «أو عقلايان» للإشارة إلى قول مشهور الفلاسفة الذي يتبنّاه، ولكنه عليه السلام لم يصنع ذلك لأنه يُفسَّر (الحُسن والقُبْح العقليين) بـ (الحُسن والقُبْح العقلانيين)، فليُنتَفَت.

(٢) لا يخفى أن معنى كون العقل حاكماً على رأي العَدْلِيَّة هو كونه مُدْرِكاً للحُسن والقُبْح، وهذا متعارف في كلماتهم.

(٣) في مقام ذواتها، بحيث يرى العقل لبعض الأفعال حُسناً ذاتياً، ولبعضٍ آخر منها قُبْحاً كذلك.

(٤) الصواب: «عائدين» بالثنية، ويبدو أن المصنّف عليه السلام قد اعتمد على عبارة القوشجي في شرح التجريد - كما سيُشير في الهامش - ولم يتصرّف فيها.

(٥) وهذا الأمر الحقيقي هو اقتضاء نفس الفعل للاتصاف بأحد الوصفين بمعزل عما هو خارجٌ عن مقام الذات، من قبيل حكم الشارع المقدّس مثلاً.

فَحَسَّنَ مَا قَبَّحَهُ وَقَبَّحَ مَا حَسَّنَهُ لَمْ يَكُنْ مَمْتَنَعًا^(١)، وانقلب الأمر، فصار القبيح حَسَنًا والحسن قبيحاً^(٢)، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب^(٣) ومن الوجوب إلى الحرمة^(٤).

وقالت العدلية^(٥): إِنَّ لِلْأَفْعَالِ قِيَمًا ذَاتِيَةً عِنْدَ الْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ حُكْمِ الشَّارِعِ^(٦)، فمنها ما هو حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ، ومنها ما هو قَبِيحٌ فِي نَفْسِهِ^(٧)، ومنها ما ليس له هَذَانِ الْوَصْفَانِ^(٨)، والشارع لا يأمر إلا بما هو حَسَنٌ^(٩) ولا ينهى إلا عما هو

-
- (١) لأنَّ الأمر بيده، والفعل يقبل الاتصاف بالحُسن أو القُبْح بدرجة واحدة.
 - (٢) ولا محذور في هذا الانقلاب بعد أن كان المناط في المقام هو أمر الشارع ونهيه، فيكون حال الفعل حينئذٍ شبيهاً بما يحصل في النَّسخ، كما ذكر القوشجي.
 - (٣) فالفعل الذي يكون قبيحاً ثم يأمر به الشارع فينقلب حاله ويصير حسناً يشبه الفعل الذي كان محرماً ثم نَسَخَ الشارع الحرمةَ وحَكَمَ بوجوب الفعل.
 - (٤) هامش: هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقولٌ عن شرح القوشجي للتجريد.
 - (٥) من الإمامية والمعتزلة، ومعهم الأحناف من العامة.
 - (٦) هذا هو التحسين والتقبيح العقليان، وليس التحسين والتقبيح العقلانيان.
 - (٧) أي: بعضها حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ، وبعضها قَبِيحٌ كَذَلِكَ، لما مرَّ من أنَّ مدعاهم على نحو الإيجاب الجزئي، فتكون الأفعال عندهم على ثلاثة أصناف.
 - (٨) هذا هو الصنف الثالث، وعَبَّرَ عنه صاحب الفصول بِتَقْدِيرِ (المباح العقلي)، الذي يخلو فعله عن استحقاق المدح، كما يخلو تركه عن استحقاق الذم.
 - (٩) في حدِّ نفسه وبمعزل عما هو خارج عن مقام الذات، وهكذا في جانب النهي.

قبيح^(١)، فالصّدق (في نفسه) حسن^(٢)، ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسناً^(٣)، والكذب (في نفسه) قبيح، ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحاً^(٤).

هذه خلاصة الرأيين^(٥)، واعتقد عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لأحد الطرفين^(٦)،

(١) كما هو مقرر في (مباحث العدل) من علم الكلام.

(٢) بمعنى أنه مقتضى للحسن، كما أن الكذب مقتضى للقبح، فليس أيّ منهما علّة تامة للاتصاف، كما هو الحال في العدل والظلم.

(٣) أي: ثبت له وصف الحسن بعد أن لم يكن موصوفاً به قبل أمر الشارع المقدّس، كما تدعيه الأشاعرة، وكذا الحال في جانب القبح، بحيث يكون أمر الشارع واسطة في ثبوت الحسن للفعل، ويكون نهيه واسطة في ثبوت القبح للفعل.

(٤) ولا صير من ناحية كون الصّدق والكذب من القسم الثاني للأفعال، كما سيأتي في الأمر الخامس من هذا الباب.

(٥) الرئيسين في المسألة، ومرّ في الشّرح إضافة رأيين آخرين: أحدهما لمشهور الفلاسفة والمحقق الأصفهاني تيّس، والآخر لجماعة من الأخباريين.

(٦) أي العدلية والأشاعرة بدواً، ولكنّه رحمته - تبعاً لشيخه المحقق الأصفهاني تيّس - يعتبر قول العدلية هو قول مشهور الفلاسفة، كما يستظهر من كلام الأشاعرة ما يُنسب إلى الأخباريين، فتتحصّر الأقوال عنده رحمته في قول الأشاعرة وقول مشهور الفلاسفة، فليُلتفت.

وهو أمرٌ ضروري مقدّمةٌ للمسألة الأصولية^(١)، ولتوقّف وجوب المعرفة عليه^(٢).

فلا بدّ من بسّط البحث بأوسع ممّا أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب^(٣)؛ لأهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم إعطائه حقّه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والأصولية من جهة أخرى^(٤).

وأكلّفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حرّره في الجزء الثالث من المنطق (ص ١٧ - ٢٣) عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ما هنا، والآن أعقد البحث هنا في أمور^(٥):

(١) إشارةٌ إلى ما تقدّم من كون هذه المسألة من المبادئ.

(٢) فإنّ شُكْرَ المنعم - مثلاً - لو لم يثبت كونه حسنًا في حدّ نفسه لما حَكَمَ العقل بوجوب المعرفة من باب حكمه بوجوب شكر المنعم، ولهذا خالف الأشاعرة ولم يقولوا بوجوب المعرفة من جانب العقل.

(٣) للسببين اللذين سيذكرهما، وهذا موضع آخر يخرج فيه المصنّف رحمته الله عن المستوى الذي رسمه لكتابه، بعد مبحث (اعتبارات الماهية).

(٤) هذا هو الوجه في غالب المسائل غير الأصولية التي اعتنى الأصوليون بالبحث عنها، كما حصل مع بعض المباحث الأدبية.

(٥) ستّة بحسب الظاهر، وإن كان المناسب جعلها خمسة، لأنّ الأمر السادس هو المقصود في هذا المبحث، كما يفهم من كلامه رحمته الله هنا، وما سيأتي في بداية الأمر السادس، والأمر سهل.

الأمر الأول: معنى الحُسْن والقُبْح وتصويرُ النزاعِ فيهما

لكي يتضح النزاع المذكور مزيداً اتضح ينبغي أولاً تنقيح المعنى المتنازع فيه للحُسْن والقُبْح، والمعروف أنَّ لهما ثلاثة معاني أو إطلاقات^(١)، وإنَّ كان هناك مَنْ يعتبر الثلاثة ملاكات لتحقيق الحُسْن والقُبْح وليست معاني لهما، فيكون للحُسْن والقُبْح معنى واحدٌ فقط^(٢).

وكيفما كان، فهذه المعاني (أو الإطلاقات) الثلاثة هي:

المعنى الأول: الكمال والنَّقْص، بحسب ما يراد منهما عند علماء الأخلاق، فالْحُسْن ما يوجب كمالاً للنفس، أو ما يوجب اشتدادَ النَّفْس في مدارك الكمال، فيقال: «الْعِلْمُ حَسَنٌ» مثلاً، لأنَّه يوجب كمالاً للنفس، ويقابله القبيح، وهو ما يوجب نَقْصاً لها، فيقال: «الْجَهْلُ قَبِيحٌ» لأنَّه يوجب نَقْصاً في النَّفْس.

وهذا المعنى ليس محلاً للخلاف مع الأشاعرة؛ لتصريح جملة منهم بكونهما عقليين، منهم صاحب المواقف والتفتازاني والقوشجي^(٣)، ولا مجالاً لاعتبارهما شرعيين؛ إذ لا معنى لكون العلم أو الشَّجاعة مثلاً كمالاً للنفس بِجَعْلٍ من الشَّارِع

(١) يلاحظ: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٦٩، شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٠ - ٤٤١، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٢) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ج ١ ص ٢٣٣.

(٣) شرح المواقف ج ٨ ص ١٩٢، شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٨٢، شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤١.

المقدّس، كما لا معنى للقول بأنّ الجهل أو الجبّن ونحوهما نقصٌ للنفس من جهة جعل الشارع المقدّس.

وهناك تفسير آخر للكمال، بناءً عليه يكون الحسن هو ما يؤدي إلى تمامية قوى النفس ونمائها والأخذ بها إلى غايتها التي تنتهي عندها، ويقابله القبيح، وهو ما يوجب انحطاط قوى النفس وتسافلها والسّير بها إلى عكس ما تقتضيه غايتها، فيكون كمال النفس وانحطاطها (بهذا المعنى) متعلّقين بتمامية قواها وانحدارها، ولا يختلف حال الكمال والنقص وفق هذا التفسير عن سابقه، فليلاحظ.

المعنى الثاني: الملاءمة والمنافرة للطّبع أو النفس، وبناءً عليه يراد من الحسن ما يلائم الطّبع أو النفس ويوجب انبساطها وانشراحها، ومن القبيح ما ينافر الطّبع أو النفس ويوجب انقباضها، وحيث إنّ الملائم والمنافر قد يكونان حسيّين، وقد يكونان معنويّين، تختلف أمثلة هذا المعنى من هذه الناحية.

وهذا المعنى أيضاً ليس هو محلّ النزاع مع الأشاعرة لأربعة أسباب تُستفاد من

كلام المصنّف رحمته الله تعالى:

(١) أنّ اتصاف الشيء بالحُسن والقُبْح (بمعنى الملاءمة والمنافرة) قد يكون بلحاظ توابع الشيء وآثاره، ولا يلزم أن يكون بلحاظ نفس الشيء، في حين أنّ الكلام هاهنا في اتصاف الفعل (في حدّ ذاته) بأحدهما مع غُضّ النّظر عن توابعه.

(٢) أنّ الحُسن والقُبْح بهذا المعنى ممّا يختلفان باختلاف الطبائع والأشخاص، فقد يكون فعلٌ ما حسناً بالقياس إلى طبع شخصٍ، ولكنّه يكون قبيحاً بالقياس إلى طبع شخصٍ آخر، لاختلاف طبائع الأشخاص من حيث الملاءمة والمنافرة، فربّ

صوتٌ يكون ملائماً للقوة السامعة لزيد ولكنه يكون منافراً للقوة السامعة لعمرو، وهكذا الحال بالنسبة إلى بعض المناظر والمذوقات والأفعال.

والوجه فيه أنّ الطبائع الشخصية لا تصلح لتوصيف الفعل بالحُسن والقُبْح بنحو مطّرد لاختلافها من شخص إلى آخر، كما لاحظنا، ومحلُّ كلامنا في الأفعال التي تكون حسنة وملائمة عند جميع الأشخاص أو معظمهم، أو تكون قبيحة ومنافرة كذلك، وهو ما يُعبّر عنه في كلماتهم بالحُسن والقُبْح عند النوع الإنساني.

(٣) أنّ الحُسن والقُبْح بهذا المعنى لا ينكر الأشاعرة كونها عقليين، كما مرّ في الكمال والنقص، فلا يكونان محلاً للخلاف.

(٤) أنّ الحُسن والقُبْح بهذا المعنى يقعان وصفين للأفعال سواء كانت اختيارية أم غير اختيارية، في حين أنّ محلّ الكلام في الحُسن والقُبْح اللذين يكونان وصفين للأفعال الاختيارية بالخصوص.

وهذا جارٍ في المعنى السابق أيضاً؛ فإنّ ما يوجب انبساط النَّفس قد لا يكون فعلاً اختيارياً للشخص، كما لو أحسن إليه شخص آخر، كما أن ما يوجب انقباض النَّفس قد لا يكون اختيارياً، كما لو أساء إليه آخر، ومن الواضح أنّ إحسان الغير وإساءته خارجان عن دائرة اختيار الشخص.

وقد ألحق المصنّف رحمته الله بهذا المعنى ما ذكره بعض الأشاعرة - وهو القوشجي في شرح التجريد - الذي عبّر عن الحُسن والقُبْح بالمصلحة والمفسدة^(١)، فالحسن هو ما فيه مصلحة، والقبيح هو ما فيه مفسدة، وقد اختلفوا في التعامل مع تفسير

(١) شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤١ .

الحُسْن والقُبْح (بهذا المعنى) على رأيين:

الرأي الأول: أن يُدرَج تحت المعنى الثاني، أي الملاءمة والمنافرة - على عكس ما جَوَّزه في الحاشية^(١) -، فلا يكون تفسيراً آخر مختلفاً عنها، فإنَّ كون الشيء ذا مصلحة عبارةً أخرى عن كونه ملائماً للنفس، كما أنَّ كون الشيء ذا مفسدة عبارةً أخرى عن كونه منافراً للنفس.

وهذا ما اختاره صاحب المواقف والقوشجي نفسه^(٢)، وصرَّح به المصنَّف رحمته الله، وبناءً على هذا تجري الأسباب الأربعة المتقدمة في تفسير خروجه عن محل النزاع مع الأشاعرة.

الرأي الثاني: أن يُجعل معنى مستقلاً في قبال المعاني الثلاثة، وهذا ما يظهر من الأخوين صاحبَي الحاشية والفصول رحمتهما الله^(٣)، فقد ذكر الأول أنَّ الحَسَن ما يوافق المصلحة، والقبیح هو ما يخالف المصلحة، سواء كانت المصلحة واقعية (أو قُلٌّ: نوعية) - كما في الطاعة والمعصية، فإنَّ طاعته تعالى حَسَنَة بمعنى اشتغالها على مصلحة العبد، ومعصيته تعالى قبيحة بمعنى اشتغالها على مفسدة - أم كانت راجعة إلى جهة خاصّة (أو قُلٌّ: شخصية) وإن لم تُكنْ مصلحة في الواقع، كما في قتل زيد بالنسبة إلى أحبائه وأصدقائه تارةً، وبالنسبة إلى أعدائه تارةً أخرى.

وبناءً على هذا لا تبرز مشكلة في توجيه خروج الحُسْن والقُبْح عن محل النزاع

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٠٥.

(٢) المواقف ج ٨ ص ١٩٤، شرح التجريد ص ٤٤١.

(٣) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٠٤ - ٥٠٥، الفصول الغروية ص ٣١٦.

مع الأشاعرة، بالنسبة إلى الأغراض والمصالح الراجعة إلى جهات خاصّة، لأنّ هذا المعنى يختلف بحسب الاعتبار بالقياس إلى الأشخاص، كما في المثال الأخير، فإنّ قَتَلَ زيدٍ مصلحةً لأعدائه ومفسدةً لأحبّائه، بل يكون كذلك بالقياس إلى شخص واحد، كما إذا فُرِضَ أنْ فِعْلاً ما يُحَقِّقُ له مصلحةً من جهة، ولكنه يُسَبِّبُ له مفسدةً من جهة أخرى، وهذا لا ينسجم مع (الحُسن والقُبْح الذاتيين) المتنازَعِ فيهما، فإنّ اتصاف الفعل بهما لا يختلف من شخص إلى آخر، أو من قومٍ إلى آخرين.

نعم، ربّما تبرز مشكلة بالنسبة إلى المصالح والمفاسد الواقعية (أي النوعية)، بدعوى أنّها تصلح لتصحيح توصيف الفعل بالحُسن والقُبْح بنحو مطّرد، وحينئذٍ يمكن تصوّر دخولهما في محلّ النزاع.

ولكنّ هذا التوهّم يرتفع بلحاظ السبب الأول المتقدّم لأنّ المراد من كون حُسن الفعل أو قُبْحه ذاتياً هو أنّ ملاحظة نفس الفعل توجب حكمَ العقل بحُسْنه أو قُبْحه، بمعنى إدراكه لثبوت أحدهما مع قطع النّظر عن العوامل الخارجية من المصالح والمفاسد النوعية، التي تثبت لها مدخلية في اتصاف الفعل بالحُسن أو القُبْح، ولا قيمة لكون هذا الاتصاف دائماً وبنحو الثبات.

المعنى الثالث: استحقاق المدح والذم، فالفعل الحَسَن هو ما يستحق فاعله المدح من العقلاء والثواب من الشّارع المقدّس، والقبيح هو ما أوجب استحقاق فاعله الذمّ من العقلاء والعقاب من الشّارع المقدّس.

وهذا إنّما يحصل بملاحظة الفعل (في حدّ نفسه) من دون ضمّ أي شيء إليه، ممّا سبق ذكره من الأغراض والمصالح والمفاسد ونحوها، كي يكون إدراك العقل

لاتصاف الفعل بالحُسْن أو القُبْح مقصوراً على ملاحظة الفعل (بها هو)، ومستقلاً عن ملاحظة كل ما هو خارج عن ذات الفعل.

والأحسن ترك ذكر (الثواب والعقاب) في التعريف - كما صنع صاحباً الحاشية والفصول بَيِّنَات (١) - والاقتصار على ذكر (استحقاق المدح والذم)؛ وذلك لانتفاء الحاجة إلى ذكرهما، لما سيأتي من المصنّف رحمته في المبحث الثالث - وفقاً لصريح كثير من العلماء المحققين - من أنّ المراد من المدح هو (المجازاة بالخير)، وهو يعم الثواب، وهكذا الحال بالنسبة إلى العقاب، فإنّه (المكافأة بالشر)، وهو يعم العقاب، ولأجله قالوا: «مدحُ الشارع ثوابه، وذمُّه عقابه».

على أنّ ذكر (استحقاق الثواب والعقاب من الشارع) يُضَيِّق دائرة محلّ النزاع ولا يجعله شاملاً لجميع العقلاء لخروج مَنْ يُنكر الشرائع السماوية، مع أنّ البحث في أصل التحسين والتقييح واتصاف بعض الأفعال في حدّ ذاتها، وهو شامل حتى للذين لا يعتقدون بالشرائع السماوية كالبراهمة والملاحدة، كما لا يخفى.

وكيفما كان، فهذا المعنى للحُسْن والقُبْح هو محلّ النزاع بين العدلية والأشاعرة، وأنّ بعض الأفعال (في حدّ ذاته) إذا كان يوجب استحقاق فاعله مدح العقلاء، وبعض آخر منها يوجب استحقاق فاعله ذمهم، فيُتساءل عن منشأ إيجاب الفعل لاستحقاق فاعله المدح والذم، وأنّه ينشأ عن ذات الفعل، كما ترى العدلية؟

أو أنّ الفعل (في حدّ ذاته) لا يقتضي استحقاق فاعله مدحاً ولا ذمّاً، بل الشارع المقدّس هو الذي أوجد هذا الوصف للفعل، كما يعتقد الأشاعرة؟

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٠٥، الفصول الغروية ص ٣١٦.

تنبيه

المعاني الثلاثة المذكورة للحُسن والقُبْح وإن كان بينها اختلافٌ، لكنّه لا يصل إلى مستوى التقابل بحيث لا يصحّ اجتماعها في فعلٍ واحد، ولهذا يمكن أن تجتمع المعاني الثلاثة في موضوع واحد في آنٍ واحد كالعلم والجهل مثلاً، فالعلمُ حَسَن بالمعاني الثلاثة كلّها، فإنّه من جهةٍ يوجب كمالاً للنفس، ومن جهةٍ ثانية يوجب انبساطها، ومن جهةٍ ثالثة يستحق المتصف به مدَح العقلاء، كما أنّ الجهل قبيحٌ بالمعاني الثلاثة كلّها.

كما يمكن أن يجتمع في فعلٍ واحدٍ اثنان من تلك المعاني الثلاثة، كما في شُرْب الدواء المرّ، فإنّه حَسَنٌ بالمعنى الأول، لأنّه يوجب كمالاً للنفس بتخلّصها من المرض، وكذا المعنى الثالث لكونه يوجب استحقاق الشارب مدَح العقلاء، دون المعنى الثاني، لأنّه لا يكون ملائماً للنفس بل يوجب انقباضها، كما هو ظاهر.

ويمكن أن لا يصدق على الفعل إلا معنى واحد منها كصوت المغني الجميل، فإنّه لا يكون حَسَناً إلا بالمعنى الثاني بالنسبة إلى بعض الأذواق - بغض النّظر عن الحكم الشرعي لاستماعه -، دون المعنى الأول لوضوح أنّه ليس فيه كمالٌ للنفس، لأنّ المقصود هو الكمال الحقيقي لا الكمال الخيالي الكاذب، ودون المعنى الثالث لعدم استحقاق فاعله مدَح العقلاء (بما هم عقلاء)، بالنّظر إلى النكات المركوزة في أذهانهم التي على ضوئها يحكمون بانبغاء فعلٍ شيء أو انبغاء تركٍ آخر، كما لا يخفى.

١ - معنى الحُسْن والقُبْح وتصويرُ النزاع فيهما

إنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ لا يستعملان بمعنى واحدٍ، بل لهما ثلاثة معاني^(١)، فأَيُّ هذه المعاني هو موضوع النزاع ؟ فنقول:

أولاً: قد يطلق الحُسْن والقُبْح ويراد بهما الكمال والنقص^(٢)، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ولتعلّقات الأفعال^(٣)، فيقال مثلاً: «العلمُ حَسَنٌ»، و«التعلُّمُ حَسَنٌ»^(٤)، وبضدِّ ذلك يقال: «الجهلُ قبيحٌ» و«إهمالُ التعلُّمِ قبيحٌ»، ويراد بذلك أنَّ العلم والتعلُّم كمالٌ للنفس وتطوُّرٌ في وجودها^(٥)، وأنَّ الجهل وإهمال التعلُّم نقصانٌ فيها وتأخُّرٌ في وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانية حُسْنها وقُبْحها باعتبار هذا المعنى^(٦)، فالشجاعة والكرم والحِلْم والعدالة والإنصاف ونحو ذلك إمَّا حُسْنها باعتبار أنَّها كمالٌ للنفس

(١) وذَكَرَ لهما في الحاشية والفصول ستة معاني، ومَرَّ أنَّ هناك مَن اعتبر هذه الثلاثة ملاكات للحُسْن والقُبْح وليست هي معاني لهما.

(٢) ظاهره إرادة الكمال والنقص بالمعنى المذكور عند علماء الأخلاق.

(٣) بخلافه على المعنى الثاني لهما فلا يختصَّان بالأفعال الاختيارية للإنسان.

(٤) الأول مثال لمُتعلِّق الفعل، والثاني للفعل، بنحو اللَّفِّ والنشر غير المرتَّين.

(٥) ولهذا يتصف كلُّ منهما بالحُسْن بالمعنى المذكور هاهنا.

(٦) مع غَضِّ النَّظَر عن ثبوت الحُسْن والقُبْح لهما بلحاظ المعنيين الآتين.

وقوةً في وجودها، وكذلك أضدادها قبيحةٌ لأتْمها نقصانٌ في وجود النَّفس وقوتها، ولا ينافي ذلك أنَّه يقال للأولى (حَسَنَة) وللثانية (قبيحة) باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين^(١).

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاعٌ في الحُسْن والقُبْح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنَّهما عقليان^(٢)، لأنَّ هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقعٌ خارجي تطابقه، على ما سيأتي^(٣).

ثانياً: أنَّهما قد يُطلقان ويراد الملاءمة للنفس والمنافرة لها^(٤)، ويقعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها. فيقال في المتعلقات: «هذا المنظرُ حَسَنٌ جميلٌ»، «هذا الصوتُ حَسَنٌ مطربٌ»، «هذا المذوقُ حلو حَسَنٌ»^(٥)... وهكذا^(٦).

(١) وهو المعنى الثالث؛ لوضوح استحقاق فاعل الأولى لمدح العقلاء، واستحقاق فاعل الثانية لذمهم، دون المعنى الثاني، كما هو واضح في الكلام والبُخل مثلاً.
(٢) منهم صاحب المواقف، والتفتازاني في شرح المقاصد، والقوشجي في شرح التجريد.

(٣) في الأمر الثاني، عقيب هذا الأمر مباشرةً.

(٤) فيراد من الحَسَن ما يلائم الطبعَ ويوجب انبساطَ النَّفس، ومن القبيح ما ينافر الطبعَ ويوجب انقباضَ النَّفس واستيحاشها.

(٥) الثلاثة أمثلة للملائم لقوى النَّفس الباصرة والسَّامعة والذَّايقة على الترتيب.

(٦) في البقية، فيقال: «هذا القماشُ رقيقٌ حَسَنٌ»، و«هذه الزهرةُ فواحةٌ حَسَنَةٌ».

ويقال في الأفعال: «نومُ القيلولة حَسَنٌ»، «الأكلُ عند الجوع حَسَنٌ»، و«الشَّرْبُ بعد العطش حَسَنٌ»... وهكذا، وكلُّ هذه الأحكام لأنَّ النَّفْسَ تلتذُّ بهذه الأشياء وتذوقها لملاءمتها لها^(١).

وبضدِّ ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: «هذا المنظرُ قبيحٌ»، «ولولة^(٢) النَّائحة قبيحةٌ»، «النومُ على الشَّبع قبيحٌ»... وهكذا، وكلُّ ذلك لأنَّ النَّفْسَ تتألم أو تشمئز من ذلك^(٣).

فيرجع معنى الحُسْن والقُبْح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم، أو فُتْل: إلى معنى الملاءمة للنفس وعدمها، ما شئتَ فعَبَّرْ؛ فإنَّ المقصود واحد^(٤).
ثم إنَّ هذا المعنى من الحُسْن والقُبْح يتسع إلى أكثر من ذلك^(٥)، فإنَّ الشيء قد لا

(١) فيحصل للنفس نوعٌ انبساط عند قيام الشخص بهذه الأفعال.

(٢) أي: قولها: «واويلي» أو إكثارها من قولها «الويل»، أو هو الإعوال وأصوات البكاء، (يلاحظ: العَيْن ج ٣ ص ٣٤٣، ج ٨ ص ٣٦٦، معجم مقاييس اللغة ج ٦ ص ٧٧، الصحاح ج ٥ ص ١٨٤٥).

(٣) أي: يحصل لها نوعٌ انقباض عند الشعور بهذه الأشياء (أي المتعلقات) أو قيام الشخص بتلك الأفعال.

(٤) فيصحَّ القول إنَّ الشيء الحَسَن هو ما يوجب التذاذ النَّفْس، ويقابله القبيح وهو ما يوجب تألُّمها.

(٥) شروعٌ في ذكر بعض أسباب خروج هذا المعنى عن محلِّ النزاع، وهو كونه أوسعَ من محلِّ البحث، أعني الأفعال الاختيارية، وهذا هو السَّبب الأول.

يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألماً، ولكنه بالنَّظَر إلى ما يعقبه من أثر تلتذُّ به النَّفْس أو تتألم منه يُسمَّى أيضاً (حَسَنًا) أو (قبيحاً)^(١).

بل قد يكون الشيء (في نفسه) قبيحاً تشتمز منه النَّفْس^(٢) كشُرْب الدواء المرِّ، ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصَّحَّة والراحة - التي هي أعظمُ بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي - يدخل في ما يُستحسن^(٣).

كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حَسَنًا تلتذُّ به النَّفْس كالأكل اللذيذ المُصَرَّر بالصَّحَّة، ولكنَّ ما يعقبه من مرضٍ أعظم من اللذة الوقتية يدخل في ما يُستقبح^(٤).
والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع أن يُصنِّف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يُستحسن، وما يُستقبح، وما ليس له هاتان المزيتان^(٥).

(١) فلا حُسْنَ ذاتي في نوم القيلولة مثلاً، كما لا قُبْحَ ذاتي في النَّوْم على الشَّبع بالنحو الذي يقع فيه النزاع هاهنا بين الفريقين.

(٢) هذا هو السَّبب الثاني، وهو اختلاف الحُسْن والقُبْح (بهذا المعنى) باختلاف الوجوه والاعتبارات، فليس لهما ثباتٌ ودوام.

(٣) وهذا أجنبني عن قول العَدْلِيَّة بوجود حُسْن وقُبْح ذاتيين في بعض الأفعال، بمعنى ثبوت أحدهما للفعل بغَضِّ النَّظَر عمَّا هو خارجٌ مقتضى ذاته.

(٤) وأين هذا من اتصاف العَدْل وبرِّ الوالدِّين وردِّ الوديعة - مثلاً - بالحُسْن، وكذا اتصاف أصداد هذه الثلاثة بالقُبْح ؟

(٥) هذا التصنيف الثلاثي هو لازم ما تقوله العَدْلِيَّة من قَصْر اللحاظ على ذات الفعل في مقام الاتصاف، وعبرَ في الفصول عن الصنف الثالث بـ(المباح العقلي).

ويعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة والمنافرة، ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل^(١) على ما له من لذة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه^(٢) أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراهاً لشؤم عواقبها، وكل ذلك يدخل في الحُسن والقُبْح بمعنى الملائم وغير الملائم^(٣).

قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: «وقد يُعبرُ عنهما - أي الحُسن والقُبْح^(٤) - بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحُسن ما فيه مصلحة، والقُبْح ما فيه مفسدة، وما خلا منهما^(٥) لا يكون شيئاً منهما».

وهذا راجع إلى ما ذكرنا^(٦)، وليس المقصود أن للحُسن والقُبْح معنى آخر

(١) والعقلاء على درجات، فمنهم من ينظر إلى الغاية القريبة عند الحكم على الشيء بالملاءمة أو المنافرة، ومنهم من ينظر إلى الغاية البعيدة في ذلك.

(٢) كالذين يتسلّقون الجبال ويتحمّلون المخاطر الكبيرة طلباً للجاه أو للمال.

(٣) سواء كان الملائم للنفس كما لآها وتطوّراً في وجودها أم لم يكن كذلك، وكذا بالنسبة إلى غير الملائم فقد يكون نقصاً لها، ولا منافاة في هذا الاختلاف.

(٤) بهذا المعنى الثاني، والجملة المعترضة منه والتعليق لأجل التوضيح.

(٥) أي عن المصلحة والمفسدة، وذكر صاحب الحاشية تدبر أنّها أعم من الواقعتين والراجعتين إلى وجوه خاصّة.

(٦) من المعنى الثاني للحُسن والقُبْح (أي الملاءمة والمنافرة)، واختاره صاحب المواقف والقوشجي نفسه.

(بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة) غير معنى الملاءمة والمنافرة^(١)، فإن استحسانَ المصلحة إنَّما يكون للملاءمة، واستقباحَ المفسدة للمنافرة^(٢).

وهذا المعنى من الحُسن والقُبْح^(٣) أيضاً ليس للأشاعرة فيه نزاعٌ^(٤)، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان^(٥)، أي ممَّا قد يُدرکه العقل من غير توقُّف على حكم الشرع^(٦)، ومنَّ توهم أنَّ النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططاً، ولم يفهم كلامهم.

ثالثاً: أنَّهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم^(٧)، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال

(١) خلافاً لصاحبَي الحاشية والفصول رحمهما اللذين يظهر من كلاميهما أنَّهما جعلاه معنى مستقلاً عن الملاءمة والمنافرة، ولا يخفى استدراك قوله: «(بمعنى)».

(٢) وفي المقابل ذكر صاحب الحاشية رحمهما أنَّ ملاءمة الطبع نحوُّ من المصلحة، كما أنَّ منافرته نحوُّ من المفسدة.

(٣) أي المعنى الثاني الأصلي للحُسن والقُبْح (وهو الملاءمة والمنافرة للنفس).

(٤) كما كان كذلك بالنسبة إلى المعنى الأول (أي الكمال والنقص).

(٥) فلا معنى عندهم أيضاً لتوقف كون (نوم القيلولة) - مثلاً - حسناً على أمر الشارع، وهذا هو السبب الثالث لخروج هذا المعنى عن حريم النزاع مع الأشاعرة.

(٦) تقدّم مثله عن كلِّ من صاحب المواقف، والتفتازاني، والقوشجي.

(٧) وهذا التعبير أحسنُّ من إضافة (استحقاق الثواب أو العقاب من الشارع)

لوضوح خروج هذا المعنى حينئذٍ أيضاً عن محلِّ النزاع؛ نظراً إلى وقوع هذا البحث حتى ممَّن لا يعترف بالشرائع، كما سيُنبّه عليه بعد قليل.

الاختيارية فقط^(١)، ومعنى ذلك: أن الحَسَن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبیح ما^(٢) استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة. وبعبارة أخرى^(٣): إن الحَسَن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي أن العقل^(٤) عند الكل يدرك أنه ينبغي فعله، والقبیح ما ينبغي تركه عندهم، أي أن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه^(٥)، وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسَن والقُبْح^(٦)، وسيأتي توضيح هذه النقطة^(٧)، فإنها مهمة جداً في الباب. وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع^(٨)، فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل

(١) كما هو المعتبر في محل النزاع.

(٢) المراد من (ما) الموصولة هو الفعل الاختياري.

(٣) ظاهرها الالتفات إلى ضرورة حذف (الثواب والعقاب) من بيان هذا المعنى.

(٤) العملي، فهو الذي يختص بإدراك ما يستتبع جرياً عملياً على طبقه، كما هو المعروف عندهم، وسيأتي في الأمر التمهيدي الثالث.

(٥) وهناك صنف ثالث، وهو ما لا ينبغي فعله ولا ينبغي تركه، كما مر.

(٦) وحينئذ لا تبرز مشكلة في التعبير بـ (حكم العقل) فإنه مشهور في كلماتهم، وليس مرادهم ادعاء كون العقل حاكماً في مقابل الشارع المقدس.

(٧) في الأمر التمهيدي الثالث المعنون بـ (العقل العملي والنظري).

(٨) ولكن ليس كل حَسَن وقُبْح (بهذا المعنى)، بل خصوص ما يكون سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلي، وما يكون سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلي أيضاً بلحاظ مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية، كما سيصرّح به عنه قريباً.

إدراكُ ذلك من دون الشرع، وخالفتمهم العَدْلِيَّة فاعطوا للعقل هذا الحقُّ من الإدراك^(١).

تنبيه

ومما يجب أن يُعلم هنا أنَّ الفعل الواحد قد يكون حَسَنًا أو قبيحاً بجميع المعاني الثلاثة^(٢)، كالتعلُّم والحِلْم والإحسان، فإنَّها كمال للنفس^(٣)، وملائمة لها باعتبار ما لها من نفع ومصلحة^(٤)، ومما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء^(٥).
وقد يكون الفعل حَسَنًا بأحد المعاني، قبيحاً أو ليس بحَسَن بالمعنى الآخر

(١) هذا ينسجم مع ما سيأتي منه عنه في نهاية الأمر الثاني في بيان مراد الأشاعرة، ولكنه لا يخلو عن مسامحة؛ لكونه أقرب إلى أن يكون تصويراً للنزاع بين الأصوليين والأخباريين، والمناسب أن يقال: «فالأشاعرة أنكروا أن يكون في الأفعال ما يتصف بالحُسن أو القُبْح بهذا المعنى، وخالفتمهم العَدْلِيَّة فاثبتوا هذا المعنى في بعض الأفعال» مثلاً، فليلاحظ.

(٢) وهذا يعني أنَّ المعاني الثلاثة ليست متباينة في ما بينها بحسب الصَّدْق بحيث لا يمكن اجتماعها (كلاً أو بعضاً) في فعلٍ واحدٍ.

(٣) فتكون الثلاثة حَسَنَةً بالمعنى الأول، كما هو واضح.

(٤) فتكون حَسَنَةً بالمعنى الثاني الشَّامِل لما ذكره القوشجي.

(٥) فتكون حَسَنَةً بالمعنى الثالث المتنازِع فيه مع الأشاعرة.

كالغناء - مثلاً - فإنه حَسَن بمعنى الملاءمة للنفس^(١)، ولذا يقولون عنه: «إنه غذاءٌ للروح»^(٢)، وليس حَسَنًا بالمعنى الأول أو الثالث؛ فإنه لا يدخل عند العقلاء (بها عقلاء) في ما ينبغي أن يُفعل، وليس كما لا للنفس^(٣)، وإن كان هو كما لا للصوت (بها هو صوتٌ)، فيدخل في المعنى الأول للمُحَسَّن من هذه الجهة^(٤)، ومثله التدخين أو ما تعتاده النَّفْس من المُسْكِرَات والمخدَّرات^(٥)، فإنَّ هذه حَسَنَة بمعنى الملاءمة^(٦) فقط، وليس كما لا للنفس ولا ممَّا ينبغي فِعْلُهَا عند العقلاء (بها هم عقلاء)^(٧).

-
- (١) بَغَضُ النَّظَرِ عن حُرْمَةِ الاستِمَاعِ إليه شرعاً، كما هو واضح.
- (٢) هامش: كأنَّ هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى (أنَّ الغناء كمالٌ للنَّفْس في سماعه)، وهو مغالطةٌ وإيهامٌ منهم.
- (٣) هذا من اللَّفِّ والنَّشْرِ غير المرتَّين، كما هو واضح.
- (٤) لأنَّه لا يَخْتَصُّ بالأفعال، بل يشمل متعلقاتها أيضاً، كما تقدَّم.
- (٥) فإنَّ كلاًَّ منهما يتصف بالحُسْن بأحد معانيه دون المعنيين الآخرين، وهذا هو وجه المثلية بين الطرفين.
- (٦) مع غَضِّ النَّظَرِ عن الحكم الشرعي الثابت لتناولها.
- (٧) إذا التفتوا إلى المخاطر (الاجتماعية والصَّحية) المسبَّبة عن هذه الثلاثة، ولو على المدى البعيد.

الأمر الثاني

واقعية الحُسن والقُبْح وتحقيق رأي الأشاعرة

يشتمل هذا الأمر على مَطْلَبَيْنِ مستقلَيْن يصلح كلٌّ منهما لأن يُعقد له أمرٌ على حِدة، ومن هنا يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: أنَّ المعنى الذي يتصف بالواقعية ابتداءً من بين المعاني الثلاثة المتقدِّمة ويكون له تحقُّق في نفس الأمر من دون حاجة إلى إدراك مُدركٍ واعتبار معتبرٍ، هو المعنى الأول (أي الكمال والنقص)؛ إذ لا رَيْب ولا خلاف في كونها معنيين واقعيين؛ فإنَّ ثبوت الحُسن للعلم، ومثله ثبوت القُبْح للجهل في نفس الأمر لا يحتاج إلى اعتبار مُعتبرٍ أو إدراك العقلاء ونحوهما.

أمَّا المعنى الثاني (أي الملاءمة والمنافرة) فلا كلام أيضاً في أنَّ الحُسن والقُبْح بناءً عليه أمران غير واقعيين؛ إذ ليس للملاءمة والمنافرة ما بإزاء في الخارج، وإنَّ كان منشأ الملاءمة والمنافرة أمراً خارجياً إذا كانت الملاءمة حسَّية كحُسن الصَّورة الجميلة وقُبْح المنظر القبيح ونحوهما.

وقد استدللَّ المصنِّف رحمته الله لإثبات عدم واقعية الحُسن والقُبْح (بهذا المعنى) بدليلين:

الدليل الأول: لو كان الحُسن والقُبْح (بهذا المعنى) واقعيين لما اختلفا بحسب الأذواق والطباع، ولكنَّهما مختلفان.

وجه الملازمة: أنَّ الأمر الواقعي لا يختلف باختلاف الأذواق والطباع، فإنَّ بياض الثلج - مثلاً - لا يختلف باختلاف الأذواق والطباع، ومثله حلاوة السكر ونعومة الحرير ونحوهما.

بطلان التالي: من الواضح أنَّ الحُسْن والقُبْح (بالمعنى الثاني) يختلفان باختلاف الأذواق والطباع، كالصَّوت الجميل الذي قد يلائم سامعةً زيد مثلاً، ولكنه ينافر سامعةً عمرو، وهكذا.

وهذا الدليل يجري حتى إذا فُسِّر الحُسْن والقُبْح بالمصلحة والمفسدة؛ فإنَّ الشيء قد تكون فيه مصلحةٌ لشخص ومفسدةٌ لشخص آخر، كما مرَّ قريباً في مثال (قَتْل زيد) فإنَّ فيه مصلحةً لأعدائه ومفسدةً لأحبَّائه.

وقد استعان المصنَّف رحمته الله بما يذكره العلم الحديث في الألوان من أنَّها حاصلة من انعكاسات أطيايف الضَّوء على الأجسام، وأنَّ ما له الواقعية هو تلك الأجسام التي تثبت لها الصِّفات التي هي منشأ ذلك الانعكاس، ومن ثَمَّ لا تكون الألوان أموراً واقعية لها ما بإزاء في الخارج، وقد وافق المصنَّف رحمته الله على هذا الكلام، مع أنَّه صرَّح قبل هذا بأنَّ اللون أمرٌ واقعي حاله حال الرائحة والطعم، فليُتدبَّر.

الدليل الثاني: لو كان الحُسْن والقُبْح (بهذا المعنى) وصفين واقعيين لما توقَّفا على وجود مُدرك كالمتدوِّق والسامع وغيرهما، ولكنَّهما يتوقَّfan على ذلك.

بيان الشَّرطية: أنَّ تحقُّق الأمر الواقعي منوطٌ بتحقُّق علته التامة في الواقع، فإذا تحقَّقت وُجِد لا محالة، من دون أن يتوقَّف على إدراك مدرك، فكونُ زيد أعمى مثلاً لا يمنع من تحقُّق بياض الثلج خارجاً، كما أنَّ كون عمرو فاقداً للذائقة لا يحول

دون تحقّق حلاوة السكر، وهكذا.

بطلان التالي: لا رَيْبَ في أنّ ثبوت الحُسن والقُبْح (بهذا المعنى) يتوقّف على وجود مدرك ناظر أو سامع أو متذوّق ونحو ذلك، كما هو واضح.

إن قلت: البناء على نفي الواقعية عن الحُسن والقُبْح بالمعنى الثاني يتنافى مع ما تقدّم من المصنّف رحمته الله من أنّهما بهذا المعنى يرجعان إلى اللذة والألم، ومن الواضح أنّ اللذة والألم أمران واقعيان قطعاً، فيلزم التهافت بين الكلامين.

قلت: لا تهافت بين الكلامين، لأنّ المتّصف بالالتذاذ والتألم حقيقةً هو النّفس لا الفعل، والإشكال المذكور إنّما يرد إذا بُني على أنّ اللذة والألم وصفان للفعل نفسه، فليُتدبّر.

وأما المعنى الثالث (أي استحقاق المدح والذمّ) فكان المفروض من المصنّف رحمته الله أنّ يذكر أنّهما أمران واقعيان لا يتوقّف تحقّقهما على إدراك مُدرك أو اعتبار مُعتبر، نظراً إلى أنّ هذا هو الظاهر والمنسجم مع كلمات كثير من علماء العدلية في مقابل ما يذكره الأشاعرة المنكرين لواقعية الحُسن والقُبْح في الأشياء بقطع النظر عن تدخّل الشارع المقدّس.

ولكنّه رحمته الله بدلاً من ذلك ذكر أنّ الحُسن والقُبْح (بهذا المعنى) لا يختلف حالهما عمّا مرّ في المعنى الثاني من جهة عدم وجود واقعية لهما وراء تباني العقلاء واتفاقهم، ومن الواضح جداً أنّ هذا المعنى لا يكون واقعياً، لأنّ الفعل المعيّن إنّما يتصف بالحُسن أو القُبْح بعد بناء العقلاء عليهما، ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا يكون واقعياً حينئذٍ لأنّ معنى واقعية أمرٍ من الأمور هو أن يكون له تحقّق في نفس الأمر

من دون توقّف على اعتبار مُعتَبَرٍ وإدراك مُدْرِكٍ، والحُسْن والقُبْح بالمعنى الثالث ليسا كذلك.

ولا يخفى أنّ هذا إنّما ينسجم مع القول الثالث في حقيقة الحُسْن والقُبْح، الذي يتبنّاه مشهور الفلاسفة وبعض الأصوليين، دون القول الأول لمشهور العدلية، فإنّهم يبنون على أنّ الحُسْن والقُبْح بهذا المعنى أمران واقعيان ناشئان عن ذات الفعل، كما تقدّم أنفاً.

ورغم هذا لم يُفَصِّل المصنّف (رحمته الله) في كلامه بين قول العدلية وقول مشهور الفلاسفة، ممّا يوهم أنّ مختار العدلية عين مختار الفلاسفة^(١)، مع أنّ الحُسْن والقُبْح إذا كانا من مُدْرَكَات العقل العملي فالمعروف عندهم أنّها لا تختلف عن مُدْرَكَات العقل النَّظري من ناحية وجود واقعية لها وراء إدراك العقل، وأنّ دور العقل (نظرياً كان أو عملياً) ليس إلا الكشف عن المُدْرَك (بالفتح) الذي تثبت له الواقعية سواء أدركه العقل أم لم يدركه.

وإذا كان (رحمته الله) يعتبر الحُسْن والقُبْح بهذا المعنى، فلازم كلامه عندئذٍ هو التفرقة بين مُدْرَكَات العقل النَّظري ومُدْرَكَات العقل العملي بالبناء على وجود واقعية لمُدْرَكَات العقل النَّظري فقط، دون مُدْرَكَات العقل العملي، فليُتدبّر جيداً.

الجهة الثانية: إذا رجعنا إلى كلمات الأشاعرة لغرض تعيين مرادهم من إنكار كون التحسين والتقبيح عقليين، نتحصّل على احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون مقصودهم إنكار الواقعية للحُسْن والقُبْح (بالمعنى

(١) والمصنّف (رحمته الله) قاصدٌ لهذا، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني يُنْكَر، كما مرّ مراراً.

المتنازع عليه) وراءَ جَعْلِ الشَّارِعِ المقدَّسِ لهما، فلا يكونان وصفين واقعيين على رأيهم، كما مرَّ من المصنَّف رحمته الله في العبارة التي نقلها عن القوشجي: «وليس الحُسن والقُبْح عائداً إلى أمرٍ حقيقي حاصلٍ في الفعل قبل ورود الشرع»^(١).

وقد وافق رحمته الله وافق على هذا الاحتمال، واعتبره صحيحاً بناءً على مختاره، فإنَّ معنى كون التحسين والتقيح عقلايين هو انتفاء وجود واقعية لهما بمعزل عن تباني العقلاء^(٢).

ولكنَّه رحمته الله لم يرتضِ حَلَّ كلام الأشاعرة على هذا الاحتمال بدعوى بُعْده عن أقوالهم، لأنَّه يستلزم لازمين لا يمكن القبول بهما:

أولهما: تأثير الاعتبار في الأمور الخارجية، بتقريب أتهم يبنون على اتصاف الأفعال بالحُسن والقُبْح بعد حكم الشَّارِعِ المقدَّسِ بذلك، ممَّا يعني أنَّ الشَّارِعَ يجعل لهما واقعيةً خارجية، مع أنَّ اعتبار الشَّارِعِ الحُسنَ لفعلٍ (بسبب أمره به) أو القُبْحَ لآخر (بسبب نهيه عنه) لا يُغيِّر من واقع الفعل خارجاً، كما هو واضح^(٣).

ثانيهما: البناء على كون وجوب المعرفة والطاعة عقلياً لا شرعياً؛ فإنَّ شُكْرَ

(١) شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٠.

(٢) وبناءً على رأي العدلية يكون هذا الاحتمال باطلاً بوضوح، لأتهم يرون الحُسن والقُبْح (بهذا المعنى) وصفين واقعيين لبعض الأفعال، فليلاحظ.

(٣) يمكن أن يلاحظ عليه بأنَّ الأشاعرة أنفسهم لا يرون بطلانَ هذا اللازم، بل هم بصريح حُجَّتِهِمْ، قال القوشجي: «ولو عكس الشَّارِعُ القضيةَ فحسَّن ما قُبِّحَ، وقَبِّحَ ما حَسَّنَ لم يَكُنْ ممتنعاً، وانقلب الأمرُ فصار القبيحُ حسناً، والحسنُ قبيحاً»، والشاهد في قوله: «انقلب الأمرُ وصار...»، فليتأمل.

المنعم مثلاً (في حدّ نفسه) لو كان حسناً لزم عندئذٍ حكمُ العقل بوجوب معرفة المولى مقدّمةً لشكره، مع أنّ المعروف من مذهبهم هو بناؤهم على كون الوجوب المذكور شرعياً.

الاحتمال الثاني: أن يكون مقصودهم إنكارَ قدرة العقل وقابليته على إدراك اتصاف بعض الأشياء (في حدّ ذواتها) بالحُسن أو القُبْح، وهذا ما يُستفاد من قول الفاضل المقداد رحمته في شرح الباب الحادي عشر، والقوشجي في بيان قول الأشاعرة: «ليس في العقل ما يدلّ على الحُسن والقُبْح»^(١)، ولا يخفى أنّه بهذا البيان يقترب من القول الرابع المتقدّم لمشهور الأخباريين، فليلاحظ.

وذكر المصنّف رحمته أنّ هذا الاحتمال وإن كان هو الظاهر من كلمات الأشاعرة إلا أنّه باطل؛ لما سيأتي من أنّ العقل له القدرة على إدراك حُسن بعض الأفعال كالعدل، وقُبْح بعض آخر كالظلم.

ومن هنا يتّضح جيداً أنّ المصنّف رحمته لا يُفرّق بين القول المعروف عند العدلية وقول مشهور الفلاسفة، ولهذا نجده كثيراً ما يفسّر القول الأول بالثاني، كما أنّه رحمته لا يُفرّق بين قول الأشاعرة وقول أكثر الأخباريين، ومن ثمّ تنحصر الأقوال عنده في اثنين فقط، هما القول الثاني والقول الثالث بحسب ترتيب الشرح، فليلاحظ.

(١) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٦٩، شرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٠.

٢ - واقعية الحُسن والقُبْح في معانيه ورأيُ الأشاعرة

إنَّ الحُسن بالمعنى الأول (أي الكمال) وكذا مقابله (أي القُبْح) أمرٌ واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق^(١)، ولا يتوقّف على وجود مَنْ يُدرّكه ويعقله^(٢)، بخلاف الحُسن بالمعنيين الآخرين^(٣).

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١ - أمّا الحُسن (بمعنى الملاءمة)، وكذا ما يقابله^(٤)، فليس له في نفسه بإزاء في الخارج مجاذبه ويحكى عنه^(٥)، وإنْ كان منشؤه قد يكون أمراً خارجياً، كاللون

(١) ولو لم يكن كلّ منهما أمراً واقعياً لاختلفا بحسب الأذواق والطّباع، ولكنّها لا يختلفان بحسبها، وهذا هو الدليل الأول الذي سيذكره المصنّف رحمته الله لإثبات عدم واقعية الحُسن والقُبْح (بالمعنى الثاني).

(٢) ولو لم يكونا صفيين واقعيين لتوقفاً على وجود مدرّك (بالكسر)، ولكنّها لا يتوقّفان عليه، وهذا هو الدليل الثاني الذي سيذكره رحمته الله.

(٣) وثانيهما الحُسن والقُبْح بالمعنى الثالث محلّ النزاع وهو (استحقاق المدح والذمّ)، وهذا يبتني على مختاره رحمته الله وفقاً لمشهور الفلاسفة، لا على القول المعروف عند العدلية، كما مرّ مراراً.

(٤) أي القُبْح (بمعنى المنافرة للنفس).

(٥) وذلك لدليلين أشار إليهما آنفاً، وسيذكرهما رحمته الله بعد قليل.

والرائحة والطعم وتناسق الأجزاء ونحو ذلك^(١).

بل حُسْنُ الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص^(٢)، فإنَّ الإنسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه، فيكون حسناً عنده^(٣)، أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده، فإذا اختلفت الأذواق^(٤) في الشيء كان حسناً عند قوم، قبيحاً عند آخرين^(٥)، وإذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك^(٦).

والحاصل: أنَّ الحُسْنَ (بمعنى الملائم) ليس صفة واقعية للأشياء كالكمال^(٧)، وليس واقعية هذه الصفة إلا إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوق ولا

(١) من المحسوسات الخارجية.

(٢) ولو كان أمراً واقعياً لما توقف على وجود متذوق، وهذا هو الدليل الثاني.

(٣) لا أنَّ نفس الحُسْنَ (أي ملاءمة الشيء للذائقة) له ما بإزاء في الخارج، لكي يستغني عن المتذوق.

(٤) إشارة إلى الدليل الأول، ومرّ ذكره على صورة قياس استثنائي.

(٥) هذا هو الدليل الثاني، وتقديره: «أنَّهما لو كانا أمرين واقعيتين لما اختلفا بحسب الطّباع والأذواق، ولكنَّهما يختلفان بحسبها».

(٦) لكنَّ هذا لا يلغي حاجة الحُسْنَ والقُبْح إلى المتذوق، غايته أنَّه عام.

(٧) فهناك فرق بين ثبوت الحُسْنَ (بمعنى الكمال) للعلم، وثبوت الحُسْنَ (بمعنى الملائم للنفس) للصّوت الجميل من جهة أنَّ الأول وصف واقعي خارجي للعلم، بخلاف الثاني.

مَنْ يشبهه في ذوقه لم يَكُنْ للأشياء (في حدِّ أنفسها) حُسْنٌ بمعنى الملاءمة^(١).

وهذا مثلُ ما يعتقده الرأيُ الحديث في الألوان، إذ يقال إنَّها لا واقعَ لها، بل هي تحصل من انعكاسات أطْيافِ الضَّوء على الأجسام^(٢)، ففي الظَّلام حيث لا ضوء^(٣) ليست هناك ألوان موجودةٌ بالفعل، بل الموجود حقيقةً أجسامٌ فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الأطْياف عند وقوع الضَّوء عليها^(٤)، وليس كلُّ واحد من الألوان إلا طَيِّفًا أو أطْيافًا فأكثر تركَّبت^(٥).

-
- (١) ولا مجال لهذا الكلام في الحُسْن (بمعنى الكمال) الثابت للعلم، كما قد اتضح.
- (٢) الموجودة حولنا، فتقوم العين البشرية - بمساعدة الدِّماغ - بترجمة هذا الضَّوء بحسب الطَّول المَوْجِي للضَّوء الذي يصلها والذي يعكسه سطحُ الجسم، فتارةً يعكس السطحُ جميعَ الأطوال المَوْجِيَّة للضوء ولا يمتصُّ شيئاً منها، وعندئذٍ تراه العين أبيض، وتارةً أخرى يمتصُّ الجسمُ جميعَ تلك الأطوال ولا يعكس سطحه شيئاً منها، وحينئذٍ تراه العين أسود، وتارةً ثالثة يمتصُّ الجسمُ بعضَ تلك الأطوال ويعكس المتبقي منها باتجاه العين، وعندئذٍ تنشأ بقية الألوان.
- (٣) يصل إلى العين؛ بسبب امتصاص الجسم لجميع الأطوال المَوْجِيَّة للضَّوء الساقط عليه وعدم عكسه لشيء منها باتجاه العين، ولهذا تراه باللون الأسود.
- (٤) ولأجل اختلاف مقدار الضَّوء (أي الطَّول المَوْجِي) الذي تعكسه سطوح الأجسام باتجاه العين تختلف الألوان التي تراها العين لتلك الأجسام.
- (٥) فالجسم الأخضر مثلاً لا يُرسل ضوءاً أخضر إلى العين، وإنَّما هو يعكس نسبةً معينةً من الضَّوء الساقط عليه بحيث تُدرکه العين على أنَّه أخضر.

وهكذا نقول في حُسْن الأشياء وجمالها (بمعنى الملاءمة)، والشئ الواقعي فيها ما هو منشأ الملاءمة في الأشياء كالطعم والرائحة ونحوهما^(١)، الذي هو كالصفة في الجسم؛ إذ تكون منشأ لانعكاس أطياf الضوء^(٢).

كما أنّ نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان^(٣)، ولكن ليسا هما الحُسْن والقُبْح اللذين هما من صفات الأشياء^(٤)، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحُسْن والقُبْح^(٥).

٢ - وأما الحُسْن (بمعنى ما ينبغي أن يُفعل عند العقل) فكذلك ليس له واقعية^(٦) إلا إدراك العقلاء، أو فُقل: تطابق آراء العقلاء^(٧)، والكلام فيه كالكلام في

(١) ممّا يكون أمراً واقعياً (في حدّ نفسه)، وبسببه تثبت الملاءمة والمنافرة.

(٢) فالطعم الكذائي أو الرائحة الكذائية يكون منشأ لاتصاف الشئ بالملاءمة للنفس أو المنافرة لها، فالواقعية هي للطعم والرائحة لا للوصف الثابت بسببهما.

(٣) لهما ما بإزاء في الخارج ولا يتوقّف تحقّقهما في عالم الأعيان على إدراك مُدرك (بالكسر)، وهذا إشارة إلى دُخُلٍ ودَفْعِهِ تقدّماً بصيغة (إنّ قلت، قلت).

(٤) كي تلزم المنافاة مع نفي الواقعية عن الحُسْن والقُبْح (بالمعنى الثاني).

(٥) والتنافي بين الكلامين إنّما يلزم لو كان الألم واللذة وصفين لنفس الفعل.

(٦) بناءً على ما يراه رحمته الله من تفسير (الحُسْن والقُبْح العقليين) بد(العقلانيين)، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهانى رحمته الله، ومَرَّ ما يرد عليه.

(٧) وليس في نفس الفعل أيُّ اقتضاء لاتصاف بحُسْن أو قُبْح، وإنّما يتصف الفعل بأحدهما ببركة تباي العقلاء على ذلك، بناءً على مختاره رحمته الله لا على مختار العدلية.

الحُسن (بمعنى الملاءمة)، وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذمّ أو إدراك العقل للحُسن والقُبْح^(١).

وعلى هذا^(٢)، فإن كان غرضُ الأشاعرة من إنكار الحُسن والقُبْح إنكارَ واقعيتهما^(٣) - بهذا المعنى من الواقعية - فهو صحيح^(٤).

ولكنّ هذا بعيدٌ عن أقوالهم^(٥) لأنّه لما كانوا يقولون^(٦) بحُسن الأفعال وقُبْحها بعد حكم الشارع، فإنّه يُعلم منه أنّه ليس غرضهم ذلك^(٧)، لأنّ حكم الشارع لا يجعلُ لها واقعيةً وخارجيةً^(٨).

(١) في الأمر التمهيدي الرابع الآتي.

(٢) سيذكر المصنّف رحمته الله احتمالين في ما يكون مراد الأشاعرة.

(٣) هذا هو الاحتمال الأول في ما هو مراد الأشاعرة.

(٤) على رأيه رحمته الله، لا على رأي العَدْلِيَّة الذين يرون الحُسن والقُبْح وصفين واقعيين لبعض الأفعال، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة، فليُلتفت.

(٥) لاستلزامه لازمين لا يمكن القبول بأيّ منهما، وبطلانُ اللازم يكشف عن بطلان المزوم، أعني الاحتمال الأول.

(٦) هذا هو اللازم الأول، وهو تأثير الاعتبار الشرعي في واقع الأشياء، مع أنّ الاعتبار - كائنًا من كان المُعْتَبَر - لا يغيّر من واقع الشيء في الخارج.

(٧) أي: نفي الواقعية عن الحسن والقُبْح.

(٨) نفس أمرية، بل غايةٌ ما ينتج عن الاعتبار الشرعي ثبوتُ واقعية تنزيلية وكون الشيء منشأً لترتّب الآثار عند المُعْتَبَر (بكسر الباء) لا غير، وعطفُ (خارجية) على (واقعية) من عطف الخاصّ على العام.

كيف! وقد رتبوا على ذلك^(١) بأنّ وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي.

وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل^(٢) - كما هو الظاهر من أقوالهم - فسيأتي تحقيق الحق فيه^(٣)، وأنهم ليسوا على صواب في ذلك^(٤).

(١) هذا هو اللازم الثاني، وهو كون وجوب المعرفة والطاعة عندهم عقلياً، مع أنّهم يبنون على كونه وجوباً شرعياً.

(٢) هذا هو الاحتمال الثاني في ما هو مراد الأشاعرة من إنكار كون الحسن والقبح عقليين، ولازمه اتخاذ قولهم مع قول الأخباريين، ولكنه بعيد أيضاً.

(٣) في المبحث الثاني، عند بيان مقصود الأخباريين، لأنّ لازم هذا الاحتمال هو اتخاذ قول الأشاعرة مع القول المنسوب إلى الأخباريين.

(٤) لوضوح قدرة العقل على إدراك حُسن بعض الأشياء وقُبْح بعض آخر، ومنه يُعلم اندفاع ما يُنسب إلى الأخباريين في المقام في موضع التقاء قولهم مع قول الأشاعرة.

فهرس الموضوعات التفصلي

٧	الفصل الثاني: المخصّص متصل ومنفصل
٧	انقسام المخصّص المتصل إلى لفظي ولّبي
٩	انقسام المخصّص المنفصل إليهما أيضاً
١٠	الفرق بين المخصّص اللفظي والمخصّص اللّبي
١٠	الفارق بين المخصّص المتصل والمنفصل
١١	صياغة المطلب على مبنى المصنّف
١٢	كلام المصنّف ينسجم مع رأي الشيخ الأعظم
١٣	المناطق في كون المخصّص متصلاً
١٤	الخلافاً المعروف في وجه تقديم الخاصّ على العامّ
١٥	القول الأول: أقوائية ظهور الخاصّ من العامّ
١٥	القول الثاني: قرينية الخاصّ على المراد من العامّ
١٨	توضيح المتن
٢٣	الفصل الثالث: استعمال العامّ في المخصّص
٢٣	المراد من (المجاز) في المقام
٢٤	ترتّب ثمرة أصولية على البحث
٢٤	الخلافاً في نوع استعمال العامّ في الباقي
٢٤	القول الأول: الاستعمال مجازي مطلقاً
٢٤	وجه للبناء على المجازية ذكره في (حاشية المعالم)

- وجه آخر للمجازية ذكره في (وقاية الأذهان) ٢٥
- القول الثاني: الاستعمال حقيقي مطلقاً ٢٦
- استدلال المصنّف لهذا القول في المخصّص المتصل ٢٦
- إشكال وجوابه بصيغة (إن قلت، قلت) ٢٧
- ذكر تصويرين في المخصّص المنفصل ٢٧
- القول الثالث: التفصيل بلحاظ نوع المخصّص ٢٩
- القول الرابع: التفصيل كذلك لكنّ بالعكس ٢٩
- توضيح المثّن ٣١
- الفصل الرابع: حجّة العام المخصّص في الباقي ٣٧
- تنقيح محلّ الكلام في هذا الفصل ٣٧
- الأصناف الثلاثة لأفراد العام ٣٨
- علاقة هذا الفصل مع الفصل السابق ٣٩
- الخلاف في المسألة كبير وفيها عدّة أقوال ٤٠
- القول الأول: عدم حجّة العام مطلقاً ٤٠
- الاستدلال لعدم الحجّة ٤٠
- القول الثاني: الحجّة في الباقي مطلقاً ٤٢
- الاستدلال للحجّة مطلقاً ٤٢
- القول الثالث: التفصيل بلحاظ نوعي المخصّص ٤٣
- القول الرابع: التفصيل كذلك لكنّ بالعكس ٤٤

٤٥	 عدم تبني صاحب الكفاية لهذا القول
٤٦	 توضيح المتن
٥١	 الفصل الخامس: سريان إجمال الخاص إلى العام
٥١	 النحوان الرئيسان للخفاء
٥١	 بيان الخفاء في جانب المفهوم
٥٢	 بيان الخفاء في جانب المصداق
٥٣	 تعيين الدلالة التي يزاهاها الخاص
٥٥	 المقام الأول: الشبهة المفهومية
٥٦	 الصورة الأولى: المخصّص متصل دائري بين الأقل والأكثر
٥٦	 الصورة الثانية: المخصّص متصل دائري بين المتباينين
٥٦	 الحكم في الصّورتين واحد وهو سريان الإجمال
٥٦	 الوجه في سريان إجمال الخاص إلى العام
	لا فرق في تحقق السرّيان بين كون الدوران بين الأقل والأكثر
٥٧	 وكون الدوران بين المتباينين
٥٩	 توضيح المتن
٦٥	 سريان الإجمال المفهومي في الصّورتين الأخيرتين
٦٥	 الصورة الثالثة: المخصّص منفصل دائري بين الأقل والأكثر
٦٥	 القول الأول: عدم السرّيان مطلقاً
٦٥	 بيان الفرق بين السرّيان الحقيقي والسرّيان الحُكْمِي

- ٦٦ تطبيقه على مثالي الفقير والمرأة القُرْشِيَّة
- ٦٧ الوجه في جريان حكم العام في الأفراد المشكوكة
- ٦٧ القول الثاني: سريان الإجمال
- ٦٨ الصورة الرابعة: المخصّص منفصل دائرٌ بين المتباينين
- ٦٩ التصوير الأول لانتفاء حجّة العام
- ٧٠ إشكال وردّه بصيغة (فإن قلت، قلت)
- ٧٠ التصوير الثاني لانتفاء حجّة العام
- ٧٢ توضيح المثن
- ٧٧ المقام الثاني: الشبهة المصدقية للمخصّص
- ٧٧ الموضوع الأول: المخصّص اللفظي، وتحت صورتان
- ٧٧ الأولى: المخصّص اللفظي المتصل
- ٧٨ الثانية: المخصّص اللفظي المنفصل
- ٧٨ القول الأول: جواز التمسك بالعام
- ٧٨ تقريب القول الأول
- ٨٠ أشهر أمثله هو مسألة الضمان
- ٨١ ذكر جوابين عن هذا القول
- ٨٢ القول الثاني: عدم جواز التمسك بالعام
- ٨٢ تقريب القول الثاني
- ٨٣ إيراد ودفعه بلسان (فإن قلت، قلت)

٨٤	توضيح المتن
٩١	الموضع الثاني: الشُّبهة المصدقية للمخصَّص اللَّيِّ
٩١	في جواز التمسك بالعامّ وعدمه أقوال كثيرة
٩١	القول الأول: جواز التمسك مطلقاً
٩١	التصوير الأول لقول الشيخ الأعظم
٩٣	التصوير الثاني لهذا القول
٩٣	هذا التصوير المطوّل ذكره المصنّف في الهامش
٩٥	القول الثاني: التفصيل بلحاظ وضوح المخصَّص وعدمه
٩٥	تقريب هذا التفصيل الذي يختاره صاحب الكفاية
٩٧	القول الثالث: التفصيل بلحاظ أنحاء ثلاثة للمخصَّص
٩٧	تقريب هذا التفصيل الذي يختاره المحقق النائيني
٩٩	المراد من الملاك وجهٌ تأخره عن الحكم
١٠٠	القول الرابع: عدم جواز التمسك بالعامّ مطلقاً
١٠١	توضيح المتن
١١١	الفصل السادس: العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصَّص
١١١	محل الكلام هو المخصَّص المنفصل
١١٢	تقسيم المتكلّم باعتبار كيفية بيان مراده
١١٣	المبحث عامّ يشمل كلّ دليل لفظي
١١٤	المشهور وجوب الفحص عن المخصَّص

- ١١٥ بيان المصنّف لوجه القول المشهور
- ١١٦ الاحتمالات في مقدار الفحص اللازم ثلاثة
- ١١٧ المتعين هو الاحتمال الثالث
- ١١٨ كلامٌ للمحقق النائيني حول تقطيع الأخبار
- ١١٩ توضيح المتن
- ١٢٣ الفصل السابع: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ١٢٣ بيان محلّ الكلام باعتبار تعدّد الحكم وعدمه
- ١٢٤ توضيح معنى (الاستخدام)
- ١٢٥ انحصار التصرفات اللازم ارتكابها في ثلاثة
- ١٢٥ الخلاف في تحديد التصرف اللازم ارتكابه
- ١٢٦ القول الأول: تقديم أصالة العموم
- ١٢٦ القول الثاني: تقديم أصالة عدم الاستخدام
- ١٢٦ القول الثالث: البناء على الإجمال
- ١٢٧ بيان الوجه في هذا القول
- ١٢٨ القول الرابع: التفصيل في داخل الصّورة الثانية
- ١٢٨ بيان مختار المصنّف
- ١٢٨ يشتمل كلام المصنّف على دعوين
- ١٢٨ ١ - المنع من جريان أصالة عدم الاستخدام
- ١٢٩ ٢ - تقديم أصالة العموم

١٣١	الراجع تبني المصنّف للقول الأول
١٣٢	توضيح المتن
١٣٧	الفصل الثامن: تعقب الاستثناء لجُمْل متعدّدة
١٣٧	تنقيح محلّ النزاع
١٣٨	الخلاف في تحديد المستثنى (صاحب القيد)
١٣٨	القول الأول: رجوع الاستثناء إلى الأخيرة
١٣٩	القول الثاني: رجوع الاستثناء إلى الجميع
١٣٩	القول الثالث: عدم رجوعه إلى أيّ مع تيقّنه للأخيرة
١٤٠	القول الرابع: التفصيل بلحاظ صورتين
١٤١	إشكال وجوابه بصيغة (إن قلت، قلت)
١٤٢	إمكان جعل النزاع في المقام لفظياً
١٤٣	القول الخامس: التفصيل أيضاً لكنّ بنحو آخر
١٤٤	توضيح المتن
١٤٩	الفصل التاسع: تخصيص العامّ بالمفهوم
١٤٩	المقام الأول: مفهوم الموافقة
١٥٠	تطبيق ذلك على قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»
١٥١	المقام الثاني: مفهوم المخالفة
١٥١	الاحتمال الأول: نسبة العموم المطلق، وفيها أقوال
١٥١	القول الأول: تقديم العامّ مطلقاً

١٥٢	القول الثاني: تقديم المفهوم مطلقاً
١٥٣	القولان الثالث والرابع: التفصيل بنحوين
١٥٣	الاحتمال الثاني: نسبة العموم الوجيهي
١٥٤	توضيح المتن
١٥٩	الفصل العاشر: تخصيص العام القرآني بخبر الواحد
١٥٩	غلبة مخالفة الخبر للعموم القرآني
١٦٠	تقسيم الخبر إلى متواتر وخبر واحد
١٦١	تقسيم الآيات إلى مُحْكَمَات ومتشابهات
١٦٢	النسبة بين العام والخبر بلحاظ الصدور والدلالة
١٦٢	الخلاف في تخصيص العام القرآني بخبر الواحد
١٦٣	القول الأول: عدم جواز التخصيص
١٦٣	الدليل الأول لعدم الجواز
١٦٣	الجواب الأول النقيضي عن هذا الدليل
١٦٣	الجواب الثاني الحكي عنه
١٦٤	تطبيق ذلك على مورد السرقة
١٦٥	الدليل الثاني لعدم جواز التخصيص والجواب عنه
١٦٦	القول الثاني: جواز التخصيص وتقديم الخبر
١٦٦	ذكر ثلاثة أدلة للقول المشهور
١٦٨	توضيح المتن

- ١٧٣ الفصل الحادي عشر: الدوران بين التخصيص والنسخ
- ١٧٣ محل الكلام هو المخصّص المنفصل
- ١٧٤ بيان معنى النسخ بذكر تعريفين له
- ١٧٥ الفارق المهم بين النسخ والتخصيص
- ١٧٥ الخلاف في تأخير البيان عن وقت الحاجة
- ١٧٦ الخلاف في نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به
- ١٧٧ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ له خمس صور
- ١٧٧ الصّورة الأولى: العلم بتأريخهما مع تقارنهما زماناً
- ١٧٧ لا مجال لتوهم النسخ هنا لسبين
- ١٧٨ الصّورة الثانية: تقدّم العام على الخاصّ
- ١٧٨ المورد الأول: مجيء الخاصّ قبل وقت العمل بالعام
- ١٧٨ ذكر وجهين لتعيّن الحمل على التخصيص
- ١٧٩ المورد الثاني: مجيء الخاصّ بعد وقت العمل بالعام
- ١٨٠ القول الأول: تعين كون الخاصّ ناسخاً
- ١٨٠ تصوير البناء على النسخ
- ١٨١ القول الثاني: جواز البناء على التخصيص
- ١٨١ تصوير كون الخاصّ مخصّصاً
- ١٨٣ إشكال وجوابه بصيغة (فإن قلت، قلت)
- ١٨٣ تقریب المصنّف للقول بالتخصيص

١٨٥	نفى الملازمة بين الجدّية والحكم الواقعي
١٨٧	توضيح المتن
١٩٥	باقي صور المسألة
١٩٥	الصّورة الثالثة: تقدّم الخاصّ على العامّ
١٩٥	المورد الأول: مجيء العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ
١٩٥	المورد الثاني: مجيء العامّ بعد وقت العمل بالخاصّ
١٩٦	القول الأول: تعيّن كون العامّ ناسخاً للخاصّ
١٩٦	ذكر وجهين لكون العامّ المتأخّر ناسخاً
١٩٧	القول الثاني: ترجيح التخصيص على النّسخ
١٩٧	وجهان لكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ
١٩٨	الصّورة الرابعة: الجهل بتاريخ العامّ والخاصّ معاً
١٩٩	الاحتمالات الثلاثة في الخاصّ
١٩٩	الصّورة الخامسة: العلم بتاريخ أحدهما فقط
٢٠٠	القول الأول: البناء على الإجمال
٢٠١	القول الثاني: رجحان التخصيص
٢٠١	ذكر وجهين لكون الخاصّ مخصّصاً
٢٠٢	توضيح المتن
٢٠٧	الباب السادس: المطلق والمقيّد

٢٠٩	المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد
٢٠٩	عدم وجود اصطلاح أصولي في المطلق
٢٠٩	التعريف المشهور للمطلق
٢١٠	بيان أهم مفردات التعريف
٢١٠	التركيز على مفردة (الشّيوع)
٢١١	شمول التعريف للعلم والمحلى باللام
٢١١	شمول التعريف للعالم الأصولي
٢١٢	اعتراضان على التعريف المشهور للمطلق
٢١٣	الجواب عنهما بجواب إجمالي
٢١٣	انقسام الإطلاق إلى شمولي وبكلي
٢١٤	الإشكال على الإطلاق البكلي وجوابه
٢١٥	التفريق بين العام والمطلق الأصوليين
٢١٦	توضيح المتن
٢٢١	المسألة الثانية: التلازم بين الإطلاق والتقيد
٢٢١	الأقوال في نوع التقابل بين الإطلاق والتقيد
٢٢٢	ثمره البناء على تقابل العدم والملّكة
٢٢٢	المسألة الثالثة: شمول الإطلاق للجمل
٢٢٣	البحث عن إطلاق كلّ جملة في موضعها
٢٢٤	مخالفة المصنّف لشيخه المحقق النائيني

٢٢٥	توضيح المتن
٢٢٩	المسألة الرابعة: الإطلاق في أسماء الأجناس
٢٢٩	الخلاف في كيفية استفادة الإطلاق منه
٢٢٩	القول الأول: وضع اسم الجنس للماهية المطلقة
٢٣٠	القول الثاني: وضع اسم الجنس لذات المعنى
٢٣١	توضيح المتن
٢٣٥	توضيح القول المختار بذكر ثلاثة أمور
٢٣٥	الأمر الأول: اعتبارات الماهية
٢٣٦	الماهية المهملة والماهية اللابشرط المُقسَمي
٢٣٨	الخلاف في أتمها معنى واحد أو لا
٢٣٨	القول الأول: اتحاد الماهيتين
٣٣٨	القول الثاني: تغاير الماهيتين
٢٣٨	ذكر وجهين لتغاير الماهيتين
٢٣٩	الإطلاقات الثلاثة للماهية اللابشرط
٢٤١	توضيح المتن
٢٥١	الأمر الثاني: اعتبارات الماهية حال الحكم عليها
٢٥١	المحكوم به تارة ذاتي وأخرى عَرَضِي
٢٥٢	بطلان أخذ الماهية بشرط شيء
٢٥٣	بطلان أخذها بشرط لا

٢٥٣	تعين أخذها لا بشرط القسمي
٢٥٤	الإشكال عليه بكون الماهية عندئذ ذهنية
٢٥٥	الجواب عن هذا الإشكال
٢٥٦	وجود نظيرين للحاظ الماهية لا بشرط القسمي
٢٥٨	توضيح المتن
٢٦٩	الأمر الثالث: الأقوال في المسألة
٢٦٩	القول الأول: المنسوب إلى المشهور
٢٧٠	القول الثاني: ما ذكره السيد سلطان العلماء
٢٧٠	التصورات الأربعة للماهية المعبر عنها بـ (ذات المعنى)
٢٧٠	التصوير الأول: الماهية المهملة
٢٧٠	التصوير الثاني: الماهية اللا بشرط المقسمي
٢٧١	التصوير الثالث: الماهية المهملة من حيث هي
٢٧١	التصوير الرابع: الماهية المهملة بالمعنى الأعم
٢٧١	بطلان التصورات الثلاثة الأولى
٢٧٣	الصحيح هو التصوير الرابع
٢٧٤	بيان التصوير الرابع من ناحية الاستعمال
٢٧٥	توضيح المتن
٢٨٥	المسألة الخامسة: مقدمات الحكمة
٢٨٥	بيان الحاجة إلى مقدمات الحكمة

- ٢٨٦ المقدمات ثلاثة عند المشهور
- ٢٨٦ المقدمة الأولى: قبول المعنى للإطلاق والتقييد
- ٢٨٧ المقدمة الثانية: خلو الكلام عن المقيّد
- ٢٨٧ الخلاف في تأثير المقيّد المنفصل على الإطلاق
- ٢٨٨ المقدمة الثالثة: كون المتكلّم في مقام البيان
- ٢٨٩ الخلاف في نوع البيان المطلوب
- ٢٨٩ مقامات ثلاثة في مقابل الكون في مقام البيان
- ٢٩٠ توضيح: «فَكُلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ»
- ٢٩١ بيان الفارق بين الإجمال والإهمال
- ٢٩٢ اعتبار إحراز صدق معنى المطلق على المشكوك
- ٢٩٢ جريان أصالة كون المتكلّم في مقام البيان
- ٢٩٣ حجّة الكلام على المتكلّم والمخاطب معاً
- ٢٩٤ توضيح المتن
- ٣٠٣ تنبيهان
- ٣٠٣ التنبيه الأول: القدر المتيقّن في مقام التخاطب
- ٣٠٤ بعض أسباب ثبوت القدر المتيقّن التخاطبي
- ٣٠٤ الغرض من التقييد بـ(في مقام التخاطب)
- ٣٠٥ اشتراط الإطلاق بانتفاء القدر المتيقّن المذكور
- ٣٠٦ لكون المتكلّم في مقام البيان نحو ان ثبوتيان

٣٠٧	 محل التمسك بالإطلاق هو النحو الأول
٣٠٨	 تطبيق ذلك على مثال «اشترِ اللحم»
٣٠٨	 النحو الذي ينبغي أن يكون عليه المتكلم
٣٠٩	 للقدر المتيقن التخاطبي صورتان
٣١٠	 بعض إيرادات المحقق النائني على صاحب الكفاية
٣١١	 موافقة المصنف لصاحب الكفاية
٣١٢	 توضيح المتن
٣١٩	 التنبيه الثاني: الانصراف
٣١٩	 الأنحاء الثلاثة الرئيسة للانصراف
٣٢٢	 تصنيف الانصراف إلى صنفين رئيسين
٣٢٣	 توضيح المتن
٣٢٩	 المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتنافيان
٣٢٩	 بيان مورد الكلام في المسألة
٣٣٠	 العناصر المقوّمة لتنافي التكليفين
٣٣٠	 اعتبار البناء على مفهوم الوصف
٣٣١	 القسم الأول: المطلق والمقيّد المختلفان إثباتاً ونفيّاً
٣٣٢	 لا فرق هنا بين الإطلاق البدلي والشمولي
٣٣٣	 القسم الثاني: المطلق والمقيّد المتفقان في الإثبات والنفي
٣٣٣	 الصورة الأولى: المتفقان في النفي

- ٣٣٣ القول الأول: لزوم العمل بالاثنتين
- ٣٣٣ القول الثاني: حمل المطلق على المقيّد
- ٣٣٤ الصّورة الثانية: المتفقان في الإثبات
- ٣٣٤ المقام الأول: الإطلاق البكلي
- ٣٣٤ القول الأول: حمل المطلق على المقيّد
- ٣٣٤ تقريب المصنّف للقول الأول
- ٣٣٥ القول الثاني: التصرّف في ظهور المقيّد
- ٣٣٦ إشكالا المشهور على كلا نحوي التصرّف في المقيّد
- ٣٣٦ المقام الثاني: الإطلاق الشمولي، وفيه وجهان
- ٣٣٧ الوجه الأول: اعتبار الاثنتين دليلين
- ٣٣٧ الوجه الثاني: حمل المطلق على المقيّد
- ٣٣٨ سكوت المصنّف عن المتفقين في النفي
- ٣٣٩ توضيح المتن
- ٣٤٥ الباب السابع: المثجّل والميّن
- ٣٤٧ المسألة الأولى: معنى المثجّل والميّن
- ٣٤٧ عدم وجود اصطلاح أصولي في المطلق
- ٣٤٧ الخلاف في تفسير المثجّل والميّن
- ٣٤٧ القول الأول: باعتبار اتضاح الدلالة وعدمه

- شمول الموصوف بالإجمال اللفظ والفعل ٣٤٨
- القول الثاني: باعتبار وضوح المراد وعدمه ٣٤٩
- القول الثالث: باعتبار ظهوره في معنى وعدمه ٣٤٩
- توجه ملحظين على هذا القول ٣٥٠
- المبين تعبيراً آخر عن المحكم ٣٥١
- أسباب تحقق الإجمال في اللفظ ٣٥٢
- تصوير الإجمال في «مَنْ بَشَتْ فِي بَيْتِهِ» ٣٥٣
- تصوير الإجمال في بيت الفرزدق ٣٥٤
- الخلاص في حقيقة الإجمال والبيان ٣٥٦
- القول الأول: أثنهما وصفان إضافيان ٣٥٦
- القول الثاني: أثنهما وصفان حقيقيان ٣٥٧
- توضيح المتن ٣٥٩
- المسألة الثانية: مواضع يُحتمل إجمالها ٣٦٥
- الموضع الأول: آية السرقة ٣٦٥
- القول الأول: الإجمال في لفظ (اليد) فقط ٣٦٥
- القول الثاني: في كلمة (القطع) أيضاً ٣٦٥
- جواب صاحب المعالم ٣٦٦
- الموضع الثاني: الأفعال المنفية، وفيها خلاف ٣٦٧
- القول الأول: تحقق الإجمال مطلقاً ٣٦٧

- القول الثاني: نفي الإجمال عنها مطلقاً ٣٦٨
- القول الثالث: التفصيل بلحاظ الفعل المنفي ٣٦٨
- إشكال وجوابه بصيغة (فإن قلت، قلت) ٣٦٨
- بيان المراد من (مناسبات الحكم والموضوع) ٣٧٠
- التصرّف في تلك الجُمْل على أنحاء ذكرها الشيخ الأعظم ٣٧٢
- توضيح المتن ٣٧٣
- تحقيق مفاد (لا) النافية للجنس ٣٨٣
- المورد الأول: نفي الحكم عن مدخولها ٣٨٣
- المورد الثاني: نفي المشروعية عن مدخولها ٣٨٤
- الصّورة الأولى: نفي الموضوع ابتداءً ٣٨٤
- الصّورة الثانية: نفي الحكم ابتداءً ٣٨٥
- المورد الثالث: إفادة المبعوضة للمدخول ٣٨٦
- الموضع الثالث الرئيس: بعض الآيات القرآنية ٣٨٧
- القول الأول: تحقّق الإجمال فيها ٣٨٧
- القول الثاني: نفي الإجمال عنها ٣٨٧
- استدلال العلامة وصاحب المعالم له ٣٨٨
- توضيح المتن ٣٨٩
- المقصد الثاني، الملازمات العقلية ٣٩٧

٣٩٩	تمهيد، لحكم العقل مرحلتان
٤٠١	أقسام الدليل العقلي
٤٠٢	الحُجَج الثلاثة المذكورة في علم المنطق
٤٠١	للدليل العقلي قسمان رئيسان
٤٠٣	القسم الأول: المستقلات العقلية
٤٠٣	القسم الثاني: غير المستقلات العقلية
٤٠٥	توضيح المتن
٤١٣	وجه تسمية هذه المباحث بالملازمات العقلية
٤١٣	القسم الأول: المستقلات العقلية
٤١٤	القسم الثاني: غير المستقلات العقلية
٤١٦	توضيح المتن
٤٢٣	الباب الأول: المستقلات العقلية
٤٢٥	تمهيد، المباحث الأربعة المترتبة لهذا الباب
٤٢٥	المبحث الأول: أصل اتصاف الأفعال بالحُسن والقُبْح
٤٢٥	المبحث الثاني: قدرة العقل على إدراك ذلك
٤٢٦	المبحث الثالث: حكم العقل بالملازمة
٤٢٧	المبحث الرابع: مدى حجّة هذه الملازمة وعدمها
٤٢٧	مرجع النزاع هنا إلى ثلاث نواحٍ

- ٤٢٧ الناحية الأولى: إمكان نفي الشارع لحجية القطع
- ٤٢٨ الناحية الثانية: صدور نهي عن الشارع بالفعل عنه
- ٤٢٩ الناحية الثالثة: المراد من موافقة الشارع للعقل
- ٤٣٠ توضيح المتن
- ٤٣٧ المبحث الأول: التحسين والتقييح العقليان
- ٤٣٧ القول الأول: التحسين والتقييح العقليان أو الذاتيان
- ٤٣٨ الحُسن والقُبْح من الأمور الواقعية
- ٤٣٩ القول الثاني: التحسين والتقييح الشرعيان
- ٤٤٠ القول الثالث: التحسين والتقييح العقلانيان
- ٤٤١ مزيد بيان لهذا القول
- ٤٤١ إصرار المصنّف على التعبير عنه بـ(العقليين)
- ٤٤٢ القول الرابع: مختار جماعة من الأخباريين
- ٤٤٣ جول لتوضيح أهمّ الفوارق بين الأقوال الأربعة
- ٤٤٤ توضيح المتن
- ٤٤٩ الأمر الأول: معنى الحُسن والقُبْح وتصوير النزاع فيهما
- ٤٤٩ المعنى الأول: الكمال والنقص
- ٤٥٠ المعنى الثاني: الملاءمة والمنافرة مع النَّفس
- ٤٥٠ هذا المعنى أيضاً ليس محلاً للنزاع مع الأشاعرة
- ٤٥١ ما ألحقه القوشجي بهذا المعنى

- ٤٥١ الخلاف في التعامل مع المعنى الملحق على رأيين
- ٤٥٣ المعنى الثالث: استحقاق المدح والذم
- ٤٥٤ الأحسن ترك ذكر (الثواب والعقاب)
- ٤٥٥ تنبيه لتوضيح النسبة بين المعاني الثلاثة
- ٤٥٦ توضيح المتن
- ٤٦٥ الأمر الثاني: واقعية الحُسن والقُبْح وتحقيق رأي الأشاعرة
- ٤٦٥ المعنى المتصف بالواقعية هو الأول فقط
- ٤٦٥ لا واقعية للمعنى الثاني لقيام دليلين
- ٤٦٧ المعنى الثالث أيضاً لا واقعية له
- ٤٦٨ عدم تفريق المصنّف بين قول العذلية وقول الفلاسفة
- ٤٦٨ المستفاد من كلمات الأشاعرة عدة احتمالات
- ٤٦٨ الاحتمال الأول: إنكار الواقعية للحُسن والقُبْح
- ٤٦٩ استبعاد إرادتهم له لاستلزامه لازمين فاسدين
- ٤٧٠ الاحتمال الثاني: إنكار قدرة العقل على إدراك ذلك
- ٤٧٠ الأقوال عند المصنّف اثنان فقط
- ٤٧١ توضيح المتن
- ٤٧٧ فهرس الموضوعات التفصيلي