

الطيف

بِأَمْرِكَ فَقَبْرُكَ الْخَطْفَرُ

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ الصغير

الحجرات الثماني

مباحث الألفاظ. القسم الثاني

الشَّيْخِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ

الظفر باصول فقه المظفر

شرح كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الثاني

المقصد الاول مباحث الالفاظ / ق ٢
والمقصد الثاني مباحث الملازمات العقلية / ق ١
المستقلات العقلية

الشيخ علاء الدين عبد الزهراء الكاظمي نجفي

أشرف على طبعه

جعفر الوائلي

سرشناسه	: آلصبی نجفی، علاءالدین، ۱۹۵۶ م -
عنوان قراردادی	: اصول الفقه شرح
عنوان و نام پدیدآور	: الظفر باصول فقه المظفر: شرح کتاب اصول الفقه للشیخ المظفر/ علاءالدین عبدالزهره آلصبی نجفی؛ اشرف علی طبعه جعفر الوائلی.
مشخصات نشر	: قم: آیة حیات= ۱۳۹۳ ۱۴۳۵ق.
مشخصات ظاهری و شابک	: ۶ جلد - دوره ۶- ۹۳- ۲۶۲۵- ۹۶۶- ۹۷۸؛ ج ۲- ۹۵- ۲۶۲۵- ۹۶۶- ۹۷۸.
وضعیت فهرست نویسی	: فیبیا.
یادداشت	: عربی.
یادداشت	: کتاب حاضر شرحی بر کتاب "اصول فقه" اثر "محمدرضا مظفر" است.
یادداشت	: ج. ۱-۶ (چاپ اول: ۱۳۹۳)
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	: مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴ م. اصول الفقه -- نقد و تفسیر
موضوع	: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده	: وائلی، جعفر، - ۱۳۵۱
شناسه افزوده	: مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴ م. اصول الفقه. شرح
رده بندی کنگره	: BP/۱۵۹/۸م/۶الف ۶۰۲۱۱ ۱۳۹۳
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۵۵۴۶۶۵



هویه کتاب

کتاب: الظفر باصول فقه المظفر ج ۲

المؤلف: الشيخ علاء الدين عبدالزهره آل صبي نجفي

الناشر: آية حیات

التنظيم والإخراج: كمبيوتر المجتبى

الطبعة: الاولى ۱۴۳۵ هـ - ۲۰۱۴ م / العدد: ۱۰۰۰ دورة

ردمک الكتاب: ۰ - ۹۵ - ۲۶۲۵ - ۹۶۶ - ۹۷۸

ردمک الدورة: ۶ - ۹۳ - ۲۶۲۵ - ۹۶۶ - ۹۷۸

مرکز التوزيع: ایران - قم - شارع ارم - فرع ۱۶ (ارک) جنب حسينية ارك

الرقم ۳۹۸ - تلفون ۳۷۸۳۰۱۶۲ - ۹۸۹۱۲۳۵۱۲۰۳۳ +

جميع حقوق الطبع شرعاً وقانوناً محفوظة للمؤلف

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يقول الحق وهو يهدي السبيل، والصلاة والسلام
على نبينا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين، صلى الله عليه وآله،
جدد الله به رسالة السماء، وأحيا ببعثته سنة الأنبياء، ونشر بدعوته آيات
الهداية، وأتم به مكارم الأخلاق وعلى آله الطيبين الطاهرين، الذين
أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ونصبهم عز وجل لطفاً منه ورحمة
وتحننا وكرامة على العباد، بولايتهم كمل الدين ويهدايتهم رحم
العالمين ينطقون حقاً ويقولون صدقاً بهم وبجدهم المصطفى صلى
الله عليه وآله استقام الدين وحلت البركة والنعمة وبهم اطلق الآفاق
وبهم رفع السماء وبهم ارسى الجبال لئلا تميد الارض باهلها، هم حرزه
الآمن وكنفه الدائم وسره الغائر وبحره العائم احمدهم نور ساطع
وعليهم ضوء طالع وحسنهم كرم نافع وحسينهم سيف قاطع وخلفهم
قائم كنور الشمس للامة نافع الى يوم ياذن العلي الاعلى ويملاً به

الارض عدلا وقسطا من بعد ان ملأت ظلما وجورا، اصلوا بعلمهم
الاصول ورثوا العلم عن جدهم الاعلى وما كان او يكون وما آل او يؤول
وقعدوا القواعد الصحيحة في النقل والمعقول ووضعوا الامة على
المحجة البيضاء والشرعة السمحاء اعطوا الامة ما يحتاجون من
علوم في الاصول والفروع وخطوا لهم الطريقة المثلى في الحكمة
والاخلاق لا الى انفسهم داعين بل بربهم مبشرين ومنذرين فدعوا إلى
سبيل ربهم بالحكمة والموعظة الحسنة، فهدى الله بهم العباد، وابدأ
بهم اهل الشرك والعناد، واحيا بهم البلاد وجعلهم أئمة يهدون بالحق
إلى الحق تحقيقاً لسابق وعده(وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ
وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا
يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ). فشكروا ربهم على ما هداهم إليه من هداية خلقه والشفقة
على عباده، وجعلوا مظهر شكرهم بذل النفس والنفيس في الله تعالى.
صلى الله عليهم صلاة لا حاصي لعددها الا هو ولا غاية لامدها ولا
تنبغي لاحد غيرهم ابداء.

اما بعد ..

ان كل ما كان من جهدي هذا المتواضع اردت به وجه الله عزوجل
وهو عمل ضعيف وهو جهد المقل، وبضاعة الفقير إلى عضوريه، وعلمت
علم اليقين ان ما كان لله ينمو فطمعت برحمة ربي وعجلت اليك ربي

لترضى فلا تضلني رب بما احصيته عني من سوء فعلي واسائتي ودوام
تفريطي وجهالتي وكثر شهواتي وغفلتي وكن اللهم بعزتك لي في كل
الأحوال رؤوفا وعلي في جميع الامور عطوفا .

اخي الطالب اعلم ان ما كان في هذا الشرح من توفيق فمن الله
وحده (وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب)، وما كان فيه من
خطأ أو زلل أو نسيان فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء، (رَبَّنَا
لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ
عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ
لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ). وصل اللهم
وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد وآل محمد كما صليت وباركت
على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد .

كتبه: راجي عفوريه

الأقل علاء الدين عبد الزمراء

المقصد الاول

الباب الخامس

العام والخاص

وفيه أحد عشر مبحثاً

العام والخاص

العام لغة: الشامل، من عمّ يعمّ عموماً وعاماً. يقال: عمهم بالعطية. أي: شملهم^(١). واصطلاحاً: هو اللفظ الدال على جميع اجزاء ماهية مدلوله، او اللفظ المستغرق لافراد مدلوله باصل الوضع من غير حصر.

والخاص ما كان بخلافه؛ اي انه اللفظ غير المستغرق لجميع الافراد، وانما يصدق على ذات واحدة او على ذوات معددة لكنها ليست جميع مدلول اللفظ. فالحكم من جهة انه شامل لجميع افراد الموضوع او المتعلق او المكلف فهو عام، ومن جهة انه لا يشمل كذلك فهو الخاص.

لذا قال (قده): (العام والخاص): هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما

بالتعاريف الحقيقية.

والقصد من (العام): اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم أنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والقصد من (الخاص): الحكم الذي لا يشمل الا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك.

التخصيص: وهو عبارة عن اخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام بواسطة القرينة الدالة على ذلك، فلو لا القرينة لكان الحكم العام الواقع على الطبيعة شاملا لتلك الأفراد. فالتخصيص كالتقييد، غايته ان التخصيص يطلق في حالات إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام والذي ثبت عمومته بواسطة الوضع.

لذا قال (قده): (والتخصيص): هو إخراج بعض الافراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لولا التخصيص.

التخصّص: هو الخروج الموضوعي عن موضوع الحكم، فكلّ موضوع مغاير لموضوع الحكم فخروجه عن موضوع الحكم بالتخصّص. مثلا: الدليل المستفاد منه حرمة الغناء لا يشمل الحداء، وذلك للتباين بين مفهوم الحداء ومفهوم الغناء، ولهذا يقال أن خروج

الحداء عن موضوع الحرمة بالتخصص، وهذا بخلاف الغناء للعرائس فإنّ خروجه عن دليل الحرمة بالتخصيص، أي بإخراج بعض أفراد الموضوع عن حكم الموضوع فلو لا الإخراج لكان ذلك الفرد مشمولاً لحكم الموضوع.

لذا قال (قده): (والتخصص): هو أن يكون اللفظ من أول الامر- بلا تخصيص- غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام

قد ذكروا للعام أقساماً ثلاثة: العام الافرادي (الاستغراقي)، والعام المجموعي، والعام البدلي .

اولا: العموم الاستغراقي او الافرادي

فهو ما يلاحظ فيه كلّ فرد فرد وانه موضوعاً مستقلاً للحكم كقوله: «أكرم كلّ عالم» فقد لوحظ فيه كلّ فرد من العالم موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفرادها في تعلق الحكم به بفرد آخر، فإذا أكرم بعض العلماء دون بعض فقد أطاع وعصى، لأنّ لكل فرد حكماً مستقلاً.

لذا قال (قده): أقسام العام: ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به: اولاً- (العموم الاستغراقي)، وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع

عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم).

ثانيا: العام المجموعي

هو ما يلاحظ فيه مجموع الأفراد موضوعاً واحداً لحكم واحد بحيث يكون كل واحد من الافراد جزءاً من الموضوع، ويحصل الامتثال بالإتيان بجميع الأفراد، فلو أتى بها إلا واحداً مثلاً لم يتحقق الامتثال. وبعبارة أخرى: يكون المجموع من حيث هو المجموع مشمولاً للحكم، فيكون له إطاعة واحدة وعصيان واحد، والإطاعة تحصل بالإتيان بالجميع والعصيان يحصل بترك أي فرد من الافراد، كالايمان بكل ما جاء في الكتاب العزيز ولا يتحقق الايمان اذا آمن ببعض وكفر ببعض، وكذا الايمان بأئمة اهل البيت جميعاً فلا يتحقق فيه الايمان الا بالاعتراف بهم جميعاً.

لذا قال (قده): ثانياً - (العموم المجموعي)، وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الايمان بالائمة، فلا يتحقق الامتثال الا بالايمان بالجميع.

ثالثاً: العام البدلي

هو ما يلاحظ فيه واحد من الأفراد على البدل موضوعاً للحكم كما لو قال: «أكرم عالماً» فإنه يحصل الامتثال فيه بإكرام واحد من العلماء. أي ان الامتثال في هذا القسم يحصل بإتيان أي فرد من

الأفراد.

وبعبارة أخرى: ان المراد من هذا القسم هو العموم الذي يكون مفاده شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم ولكن بنحو البدلية والعطف (أو). ففي الواقع يكون الحكم في العموم البدلي واقعا على صرف الوجود للطبيعة، وواضح ان صرف الوجود يتحقق بأول وجودات الطبيعة، ومن هنا يكون المطلوب هو ايجاد الطبيعة في ضمن فرد واحد إلا أنه لا خصوصية لفرد على آخر. ومثال العموم البدلي ما لو قال المولى «أكرم أي رجل شئت».

لذا قال (قده): ثالثا - (العموم البدلي)، وهو أن يكون الحكم لواحد من الافراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعا للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو أعتق أيتها رقبة شئت.

فإن قال قائل: إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لان البدلية تنافي العموم، إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فردا واحدا فقط.

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لان يكون متعلقا أو موضوعا للحكم.

نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى

الاطلاق (وسياتي الفرق بين العموم الذي يستفاد بالاطلاق وقرينة الحكمة وهو العموم الاطلاقي، والعموم الذي يستفاد من اداة العموم في محله ان شاء الله)، فهو يدخل في المطلق لا في العام. وعلى كل حال، أن عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقا للامر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الاكثر من نوع العموم البدلي. إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول.

مباحث العام والخاص في فصول

اولا - ألفاظ العموم

ذكرنا ان المراد من العموم في اصطلاح الاصوليين هو الشمول والاستيعاب المستفاد بواسطة المدلول اللفظي، وذلك في مقابل الاطلاق المستفاد ذلك منه الا انه تتم بواسطة قرينة الحكمة، فالفرق بين الاطلاق والعموم انما هو من جهة الدال على الشمول والاستيعاب، فلو كان الدال هو الاوضاع اللغوية فهذا باصطلاح الاصوليين عموم وان كان الدال على ذلك هو قرينة الحكمة فهو الإطلاق باصطلاحهم. ومن صيغ العموم أيضا: كل ما كان نحو (كل وجميع)، مثل أجمع وأجمعين وكذلك (مَعَشَرَ وَمَعَاشِرَ وَعَامَةً وَكَافَةً وَقَاطِبَةً). قَالَ تَعَالَى: (لَا غُيُنَهُمْ أَجْمَعِينَ) وَقَالَ تَعَالَى (يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ). وَقَالَ تَعَالَى: (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً).

وفي قَاطِبَةً قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: أَيُّ جَمِيعُهُمْ، لَكِنَّ مَعَشَرَ وَمَعَاشِرَ لَا يَكُونَانِ إِلَّا مُضَافَيْنِ، بِخِلَافِ (قَاطِبَةً وَعَامَةً وَكَافَةً) فَإِنَّهَا لَا تُضَافُ وَمِنْ صِيغِ الْعُمُومِ أَيْضًا الْجَمْعُ مُطْلَقًا سَوَاءَ كَانَ لِمَذْكَرٍ أَوْ لِمُؤَنَّثٍ، وَسَوَاءَ كَانَ

سألما أو تكسير، وسواء كَانَ جَمْعُ قَلَّةٍ أَوْ كَثْرَةٌ مُعَرَّفٌ ذَلِكَ الْجَمْعُ (بِلَامٍ أَوْ إِضَافَةٍ) مثال المذكر السالم والمؤنث المعرف باللام: قوله تعالى: (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ) ومثال جمع الكثرة من المذكر والمؤنث: (الرِّجَالُ وَالصَّوَابِحُ) .

وجمع القلة: الْأَفْلَسُ وَالْأَكْبَادُ ومثال الجمع المعرف بالاضافة قوله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) و (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) .

واما ان تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي وضعت للعموم، وكذلك الجمع المعرف بالألف واللام .

لذا قال (قده): اولاً - (الفاظ العموم):

لا شك أن للعموم أفاضاً تخصه دالة عليه أما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة وهي:
إما أن تكون أفاضاً مفردة مثل (كل) وما في معناها مثل (جميع)، و (تمام) و (أي) و (دائماً).

وأما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنساً محلي باللام جمعاً كان أو مفرداً. فلنتكلم عنها بالتفصيل.

ادوات العموم

اولا: (كل)، وما في معناها^(١):

ففي خطاب (اكرم كل عالم) سواء كان استغراقيا ام مجموعيا فإن لفظة «كل» تدلّ بالوضع على إطلاق مدخولها (عالم)، من غير أخذ اي خصوصية في هذا المدخول، فان لفظة «كل» تدلّ على سراية الحكم إلى جميع من ينطبق عليه عنوان وصفة (عالم) من دون فرق بين افراده

(١) اقول: قد عدّوا منها ايضا بالاضافة الى كل وجميع وكافة وقاطبة، اجمع واكتع وابتع وابضع، فتقول: اشتريت العبد كله اجمع اكتع ابتع ابضع، او اشتريت الجارية كلها كتعاء بتعاء بصعاء، او جاءني القوم كلهم اجمعون اکتعون ابتعون ابضعون، او قامت النسوة كلهن جمع كتع بصع . فأصل العموم يستفاد من امر آخر وتلك الالفاظ (كافة، قاطبة، اكتع، ابتع، ابضع) مما تؤكد العموم من غير ان تؤسسه، على العكس من لفظتي (كل وجميع)، فقد خدّهما البعض مما يؤسسان العموم، بمعنى انهما مما يوجبان ان يستغرق مدخولهما جميع مصدايقه وافراده، فتقول: كل رجل آمن بالله دخل الجنة، وجميع رجل كفر بالله دخل النار.

وقد عدّوا من ادوات العموم ايضا من وما واي الشرطية والاستفهامية والموصولة، مثل: من اكرمني اكرمه، او ما تصنع اصنع، او ايا تضرب اضرب، او في الاستفهامية ما جاءك؟ او ما دهالك؟ او ايكم ياتيني؟ واما الموصولة فكقوله تعالى: ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا. او قوله تعالى: انكم وما تعبدون حصب جهنم. او قوله تعالى: او لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا .

فهو مشمول بهذا الاكرام، فتكون اداة العموم (كل) بيان على عدم اخذ خصوصية معينة او قيد خاص في مدخولها. وهذا هو معنى العموم، وانه مستفاد من اداته (كل).

اقول: بين كلمتي (جميع) و (كل) فوارق مع انها يفيدان

الاستغراق فيما يضافان اليه:

واهمها: هو ان كلمة (جميع) لا تضاف إلا إلى جمع معرف، وكلمة (كل) تضاف إلى المفرد النكرة، والمفرد المعرفة، وهما (كل، وجميع) عند جمهور الأصوليين يفيدان الاستغراق فيما يضافان اليه. وقد فرق الأصوليون بين دلالة (كل) المضافة إلى نكرة، و (كل) المضافة إلى معرفة، فإذا أضيفت (كل) إلى نكرة فإن دلالتها تشمل كل فرد مما دلت عليه تلك النكرة، ويثبت الحكم لكل جزء ومثال ذلك قوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت) فدلالة كل في الآية تشمل جميع الأنفس من أجزاء النكرة، ويلزم الإحاطة لجميع أفراد الجنس. أما إذا أضيفت (كل) إلى مفرد معرف، فإنها تستغرق أجزائه لا غير، ففي قولنا: (قرأت كل الكتاب)، فهذا يعني استغراق أجزاء الكتاب المتحدث عنه لا غير، وفي حالة إضافة (كل) إلى جمع معرف، فإنها في رأي الأصوليين لا تختلف في الدلالة عن إضافتها إلى المفرد النكرة.

لذا قال (قده): **اولاً لفظة (كل) وما في معناها، فإنه من**

المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما

استغراقيا أو مجموعيا، وإن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

ثانيا: النكرة في سياق النفي أو النهي

كما في قولك: ما ظلمت احدا، أو لا تظلم احدا. فالظاهر ان افادتها العموم مما لا خلاف فيه. فقد قال المحقق القمي في القوانين: لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

وقال في الفصول: لا ريب في ان النكرة في سياق النفي يقتضي العموم. بل المصنف ادعى فوق ذلك وهو ان دلالتها على العموم عقلية، نظرا الى ان النفي والنهي للعدم والنكرة هي الطبيعة ولا تنعدم الطبيعة الا بانعدتم جميع افرادها، والا لما كانت معدومة. وعموم النكرة في سياق النفي يصدق عندهم على القليل والكثير مثل كلمة (شيء)، ويصدق على الصيغ السماعية الملازمة للنفي، مثل: (لا أحد) ويصدق على النكرة المسبوقة بـ (من) الزائدة، مثل: (ما جاءني من أحد)، كما يصدق على النكرة المسبوقة بلا النافية للجنس، مثل: (لا رجل في البيت)^(١).

(١) أن يكون اللفظ عاماً بالعرف اي الاستعمال العرفي، أو بالعقل، فالأول في ثلاث أمور:

أحدها: فحوى الخطاب .

والثاني: لحن الخطاب .

لذا قال (قده): ثانيا- (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي)

فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة



فَهَذَانِ الْقِسْمَانِ الْحُكْمُ فِيهِمَا عَلَى شَيْءٍ، وَالْمَسْكُوتُ عَنْهُ مَسْأَلُهُ . فِيهِ أَوَّلَى نَحْوُ . قَوْلُهُ تَعَالَى . (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا) (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ) . وقد تقدم بيان القسمين في مفهوم الموافقة .

الثالث: قالوا (مَا نِسْبَةُ الْحُكْمِ فِيهِ لِذَاتِ) . وَإِنَّمَا تَعْلُقُ فِي الْمَعْنَى بِفِعْلِ اقْتِضَاءِ الْكَلَامِ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى . (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ) ، و (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ) ، فَإِنَّ الْعَرَفَ الْأَوَّلَ نَقَلَهُ إِلَى تَحْرِيمِ الْأَكْلِ عَلَى الْعُموم، وفي الثانية إِلَى جَمِيعِ الْأَسْتِمَاعَاتِ الْمَقْصُودَةِ مِنَ النِّسَاءِ، فيشمل الوطء ومقدماته .

والعام بالعقل . وَذَلِكَ فِي ثَلَاثَةِ أُمُورٍ: أحدها: قالوا (تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوُصْفِ) ، نحو حرمت الخمر للاسكار فان ذلك يقتضي ان يكون علة التحريم ذلك، والعقل يحكم كلما وجدت العلة وجد المعلول، وكلما انتفت انتفى . فهذا القسم لم يدل بالوضع، لانه لا منطوق فيه بصيغة عموم، ولا بال مفهوم، وذلك ظاهر، ولا بالعرف لعدم الاشتهار . فلم يبق إلا العقل . وإذا قلنا: بِأَنَّ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ) فيكون مِنَ الْعَامِ عَقْلًا . وَمِنْ أَمْثَلِ الْمَسْأَلَةِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي شَهَادَةِ أَحَدٍ { زَمَلُوهُمْ بِكُلُّوْمِهِمْ وَدِمَائِهِمْ، فَإِنَّهُمْ يُحْشَرُونَ وَأَوْدَاجُهُمْ تَشْخَبُ دِمًا } فانه يعم كل شهيد شرعاً . الثاني: مفهوم المخالفة عند القائل به، لقوله صلى الله عليه وآله { مَطْلُ الْغُنْيِ ظُلْمٌ } فانه يدل بمفهومه على ان مطل غير الغني عموماً لا يكون ظلماً . وقد تقدم ايضا في مفهوم المخالفة فراجع .

الثالث: اذا وقع جواباً لسؤال، كما في مسألة النبي صلى الله عليه وآله وعن افطر، فقال صلى الله عليه وآله: (عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ) فيعلم انه يعم كل مُفْطِرٍ .

عقلاً (بمعنى إنَّ عُمُومَهَا لُزُومًا، والاستلزام هذا عقلي وهو شيء راجعُ إلى المعنى لا إلى اللفظ، أي أنَّ نَفْيَ فَرْدٍ مِنْهُمْ يَقْتَضِي نَفْيَ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ ضَرُورَةً)، لا وضعا (إنَّ ععموم النكرة في سياق النفي والنهي يكون (وضعا) بِمَعْنَى أَنَّ اللفظ وُضِعَ لسلب كل فرد من الافراد بالمطلق)، لان عدم الطبيعية إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

اقول: قال (وقوع النكرة في سياق النفي او النهي)، ليته حذف كلمة (سياق) من قوله: (في سياق النفي) لأن النكرة في سياق النفي لا يدخل تحتها النكرة المباشرة للنفي، إذا قلنا في السياق يعني: في التركيب؛ لأن النكرة مع النفي إما أن تكون تالية له، وإما أن يكون بينهما فاصل. إذا قلت: في سياق النفي، فحينئذٍ أخرجت النكرة المباشرة للنفي، وإذا قلت: نكرة في النفي عم النوعين. مع ان المصنف يقصد النكرة في النفي التي تشمل ما إذا كانت في سياقه وما انصب النفي عليها. فلو قال (في النفي) لكان أولى .

فإذا قلت: (النكرة في النفي) دخل تحتها قسمان: ما كان في السياق يعني: وهي التي لم تباشر، وما انصب عليها النفي مباشرة. وكلاهما يعتبران من صيغ العموم. نَحْوُ: (مَا أَحَدٌ قَائِمًا)، ما نافية، وأحدُ نكرة، ليس بينهما فاصل، هنا انصب عليها مباشرة.

(ما) تعمل عمل ليس، فأحدُ هذا اسمها وقائِمٌ هذا خبرها. ونَحْوُ: (مَا قَامَ أَحَدٌ)، أحدُ: نكرة في سياق النفي، لأن أداة النفي (ما) لم يباشر

أحد، وإنما بينهما فاصل، فدخلت ما وهي حرف نفي باشرت العامل، وهذا العامل عاملٌ في النكرة، وهذه النكرة في سياق النفي تعم. ولا يشترط في النكرة أن يباشرها مباشرة النفي، بل هي تعم النوعين. وَنَحْوُ (لَيْسَ فِي الدَّارِ رَجُلٌ)، هذا كسابقه (لَيْسَ فِي الدَّارِ رَجُلٌ).. الاصل فيه هو (ليس رجلٌ في الدار)، هذا الأصل، ففصل بينهما بالخبر^(١).

(١) اقول: يُحتاج الى مزيد بيان وهو أنَّ دَلَالَةَ النُّكْرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ (كذلك الشرط والاستفهام) عَلَى الْعُمُومِ قِسْمَانِ: .

قسم يكون نصاً وذلك في الأصل في موضعين. وهي: لا النافية للجنس: لا إله. يعني: إذا رُكِبَتْ لا النافية للجنس مع اسمها ومدخولها النكرة حينئذٍ صارت نصاً في العموم: لا رجل في الدار، لا إله إلا الله. نقول: هذه نصٌ في العموم، والمراد بالنص في العموم: أن كل فردٍ يُعامل معاملة النص الذي لا يحتمل غيره، فلا يدخله التخصيص. وهذه نصٌ في العموم..

وقسم يكون ظاهراً في العموم، وهو مما لم تدخل فيه لا النافية للجنس على مدخولها فتبنى معه، فحينئذٍ ما أُحدٌ في الدار، ليس في الدار رجلٌ. هذه ظاهرة في العموم. إلا إذا دخلت مِنَ الزائدة فحينئذٍ جعلته كالقسم الأول. يعني: الأصل فيما لم يُركب مع لا النافية للجنس أنه ظاهرٌ في العموم، إلا إذا دخلت عليه مِنَ صيرته من الأول.

مثلاً: ما جاءنا بشيرٌ، نقول: هذا ظاهرٌ في العموم، كأنه لم تُركب مع لا (مَا) جَاءَنَا مِنَ بَشِيرٍ (المائدة: ١٩) هذه نصٌ في العموم، هل خالقٌ غير الله؟ هذه ظاهرة في العموم، (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ) (فاطر: ٣) هذه نصٌ في العموم.

تقعيد قاعدة: إذا زيدت (من) على النكرة في سياق النفي أو الشرط أو الاستفهام، حينئذٍ صيرته نصاً في العموم. قوله تعالى: (وَأِنْ أَحَدُ مِنَ

ومن أمثلة النكرة في سياق النهي نحو قوله تعالى: (وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) الشاهد (وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ) أي شيء. وقوله تعالى: (وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ) (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّنا) قربان، (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ) قتل، (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) تأكلوا^(١).



المُشْرِكِينَ(التوبة:٦) هذا ظاهر في العموم، (وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ)(آل عمران:٦٢) نص في العموم؛ لأن أصلها: وما إله، دخلت من هنا أفادت التنصيص على العموم .

(١) اقول: في كيفية استفادة الشمول ذكر شيخ مشايخنا الايرواني (دام ظله) في اسلوبه الثاني في شرحه الحلقة الثالثة من دروس في علم الاصول للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه، قرب الاستدلال بوجه آخر في كيفية استفادة الشمول من النكرة في سياق النهي او النفي مضافا الى الوجه العقلي لصاحب الكفاية قدس سره. لذا قال السيد الشهيد قدس سره: ومن هنا نحتاج اذن إلى تفسير للشمولية التي نفهمها من النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي، ويمكن ان يكون ذلك باحد الوجهين التاليين..

الوجه الاول: (بعبارة الشيخ الاستاذ دام بقاه): ان النكرة هي التي تدل على استيعاب الأفراد. بتقريب: انها إذا كانت مثبتة أي لم يدخل عليها نفي أو نهي مثل (اكرم رجلاً) فهي مستبطنة لقيد الوحدة ولكنها إذا وقعت في سياق النفي أو النهي ففيل مثلاً (لا تكرم رجلاً) او كقوله تعالى: (ما كان محمداً ابا احد من رجالكم) فهي تتجرد من قيد الوحدة وتخرج عن كونها نكرة وتكون دالة على الطبيعة فقط، وبعد دلالتها على الطبيعة من دون قيد الوحدة تصير صالحة لشمول جميع الأفراد.



ثالثا: الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها



ويبقى بعد ذلك ان تسأل وتقول انكم لحد الآن اثبتم صلاحية النكرة لاستيعاب جميع الأفراد ولكن كيف تثبتون انها شاملة بالفعل لجميع الأفراد، أي انه قصد بها بالفعل جميع الأفراد؟ والجواب: ان الدال على العموم هو قرينة الحكمة فانها تثبت الإطلاق الشمولي.

وباختصار: ان النفي أو النهي ليسا هما الدالين على العموم وإنما هما يمنحان الصلاحية للنكرة للدلالة على العموم ويكون الدال الفعلي على العموم هو قرينة الحكمة. لذا قال السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الثالثة من دروسه في علم الاصول: الاول: ان يدعى كون السياق (أي الوقوع عقيب النفي أو النهي) قرينة على اخراج الكلمة عن كونها نكرة، فيكون دور السياق اثبات ما يصلح للإطلاق الشمولي. وأما الشمولية فتثبت باجراء قرينة الحكمة في تلك الكلمة بدون حاجة إلى افتراض دلالة السياق نفسه على الشمولية والعموم. (انتهى).

الوجه الثاني: ما ذكره الأخوند (ره): من ان الشمولية ليست مدلولاً لفظياً، وإنما هي بدلالة عقلية، لأن النهي يستدعي اعدام متعلقه، والنكرة لا تنعدم ما دام هناك فرد واحد. غير ان هذه الدلالة العقلية انما تعين طريقة امتثال النهي، وان امتثاله لا يتحقق الا بترك جميع افراد الطبيعة، ولا تثبت الشمولية بمعنى تعدد الحكم والتحريم بعدد تلك الافراد كما هو واضح. وبعبارة الشيخ الاستاذ دام ظله: ان الدال على العموم ليس هو النفي أو النهي وإنما هو العقل فانه يحكم بان النكرة حيث انها تدل على الطبيعة، فإذا دخل النفي أو النهي عليها كان اللازم في مقام امتثال الطبيعة ترك جميع الأفراد لأن العقل يحكم بان الطبيعة لا تنعدم إلا بترك جميع الأفراد.

ومما يفيد العموم الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها، ويقصد بالجمع الجموع المنكرة كل من: جمع القلة وجمع الكثرة واسم الجمع واسم الجنس الجمعي.

ويرى الأصولي أن هذه الجموع إذا اتصلت بـ(أل) الجنسية أو أضيفت فإنها تفيد استغراق العموم.

ومن الأمثلة على إفادة الاستغراق بعد دخول (أل) الجنسية كلمة (أبرار) في قوله تعالى: (إن الأبرار لفي نعيم)، فهذه الصيغة جمع كثرة اكتسب الاستغراق من خلال (أل) الجنسية، فجميع أفراد ذلك الجنس منعمون في الجنة.

ومن أمثلة الإضافة قوله عزوجل: (لأغلبن أنا ورسلي)، فكلمة (رسل) جمع كثرة أضيف إلى ياء المتكلم فاكتسب الاستغراق فجميع رسل الله مع الله غالبون.

لذا قال (قده): ثالثاً - (الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها) لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد.

معنى استغراق الجمع المحلى واستغراق كل جمع

(جمع) قال في تاج العروس: الْجَمْعُ كَالْمَنْعِ: تَأْلِيفُ الْمُتَفَرِّقِ .
وَفِي الْمُفْرَدَاتِ لِلرَّاعِبِ - وَتَبِعَهُ الْمُصَنَّفُ فِي الْبَصَائِرِ -: الْجَمْعُ: ضَمُّ
الشَّيْءِ بِتَقْرِيبِ بَعْضِهِ مِنْ بَعْضٍ . يُنَالُ: جَمَعْتُهُ فَاجْتَمَعَ .

(جمع) قال في لسان العرب: جَمَعَ الشَّيْءَ عَنْ تَفْرِقَةٍ يَجْمَعُهُ

جَمْعاً وَجَمْعَهُ وَأَجْمَعَهُ فَاجْتَمَعَ وَاجْدَمَعَ وَهِيَ مُضَارَعَةٌ وَكَذَلِكَ تَجْمَعُ
وَاسْتَجْمَعُ وَالْمَجْمُوعُ الَّذِي جُمِعَ مِنْ هَهنا وَهَهنا وَإِنْ لَمْ يَجْعَلْ كَالشَّيْءِ
الوَاحِدِ وَاسْتَجْمَعُ السَّبِيلُ اجْتَمَعَ مِنْ كُلِّ مَوْضِعٍ وَجَمَعْتُ الشَّيْءَ إِذَا جِئْتُ
بِهِ مِنْ هَهنا وَهَهنا وَتَجْمَعُ الْقَوْمُ اجْتَمَعُوا أَيْضاً مِنْ هَهنا وَهَهنا .

أما في الاصطلاح فإن لفظ (الجمع) من صيغ العموم، والجمع
المحلى يعني: دخلت عليه اللام، وهي التي يذكرها النحاة من علامات
الأسماء، وهذه لها من حيث المعنى معاني متعددة، وأراد هنا: اللام
الدالة على الاستغراق، وهي التي يصح أن يحل محلها لفظ (كل)، مثل
لفظ (علماء)، هذا جمع في اللفظ، إذا دخلت عليه (أل) يعم.

والجمع أيضاً من صيغ العموم، وحينئذ يفيد الاستغراق.

والمعروف أن اللام على أقسام: الاستغراق وهي المقصود منها
ههنا، ولام الجنس ولام العهد بأقسامه من الذهني والذكري والخارجي،
كما أن المعروف بينهم أن كلمة اللام موضوعة للدلالة على التعريف
والتعيين في غير العهد الذهني.

فكلما أريد باللفظ العهد لا يمكن أن يكون عاماً لأن المعهود
مخصوص، والمخصوص مخالف للاستغراق، ولأن اللفظ العام: هو
اللفظ المستغرق بلا حصر، والمعهود يكون محصوراً. النتيجة: أن
الجمع المعروف باللام يدل على إرادة جميع أفراد مدخوله على نحو
العموم الاستغراقي.

الحد الكمي للجمع

لا إشكال في أن الجمع بمعزل عن (اللام) مثل (علماء) له مراتب، وكل مرتبة من المراتب تتمثل في كثرة وجماعة لا تقل عن ثلاثة، وبعض المراتب أكبر. وكل واحدة من هذه المراتب محددة بحد تتقوم به. فالحد الكمي نقصد به عدد أفراد هذه الجماعة وهذه الكثرة، ومقدارها، مثلاً سبعة من العلماء، أو ثلاثة من العلماء، أو عشرين من العلماء، وهكذا. وإن هيئة الجمع وضعت (كأي هيئة من الهيئات) بالوضع العام والموضوع له الخاص لكل كثرة وجماعة من هذه الكثرات والجماعات ومعنى الوضع العام هو أن الواضع حينما أراد أن يضع هيئة الجمع تصور واستحضر في ذهنه معنى عاماً جامعاً مشيراً إلى واقع الكثرات والجماعات، واتخذ مشيراً إلى واقع هذه الكثرات التي كل واحدة منها متميزة ومتحددة بحد كمي وكيفي. ومعنى الموضوع له الخاص هو أن الواضع حينما وضع هيئة الجمع ما وضعها لهذا المعنى الجامع (والا لكان الوضع عاماً والموضوع له عاماً وكان يصبح اسم الجنس) وإنما وضع اللفظ لكل واحدة واحدة من هذه الكثرات التي هي مصاديق لذاك المعنى العام (أي: لواقع الكثرات الموجودة في الخارج، بحيث أن كل جماعة لا تقل عن ثلاثة ومحدودة بحد كمي وكيفي، هي معنى من معاني هيئة الجمع).

فان (اللام) عندما تدخل على الجمع، موضوعة لتعين هذا الجمع. والمقصود هو التعين المصادقي دون العهدي والجنسي، بأن يكون هذا الجمع الذي أراده المتكلم وقصده وهذه الجماعة وهذه

الكثرة التي أرادها الْمُتَكَلِّمُ حينما قال (العلماء)، أَنْ تَكُونَ هذه الجماعة لها مصداق خارجي مُعَيَّن ومشخص .

وهذا لا يكون إلا إذا كان مراده مرتبة الاستغراق والتمام. بَأَنْ يَكُونَ مقصوده تلك المرتبة من الكثرة التي هي المرتبة الأخيرة، أي: تلك المرتبة من الكثرة التي ليست محددة بحد كمي.

والخلاصة: ان اللام تدل على الاستغراق لا بسبب وضع اللام للاستغراق مباشرة بل بسبب وضع اللام للتعيين، وحيث لا توجد مرتبة تتميز فيها الأفراد الداخلة إلا المرتبة العالية فيثبت بذلك دلالة اللام على الاستغراق . وهذا هو معنى قولهم فِي النُّحُو (اللام للاستغراق) أي (اللام) عندما تدخل عَلَى الجمع تَدُلُّ عَلَى أَنْ مدخولها متعين مصداقاً والتعيين المصداقي لا يكون إلا بالاستغراق.

فالحاصل أَنَّنَا نقبل بأن المقصود تمام أفراد الكثرة، وليس نصفهم أو ثلثهم أو أقل من التمام . إذن، هيئة الجمع عند دخول (اللام) عليها تَدُلُّ (اللام) عَلَى أَنْ هذا الجمع الذي أريد مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ، هو جمعٌ مستغرق، أي: غير محدد بحد كمي.

الجمع اقله ثلاثة

من أعظم الأدلة هنا: أن العرب فرقَت بين ما، إذا أرادت الواحد فقالت: رجل، وإذا أرادت الاثنين قالت: رجلان، وإذا أرادت ما زاد على الاثنين قالت: رجال. فإذا كان أقل الرجال هو اثنان ما الفرق إذن بين المثنى والجمع؟، ولما أرادت ما زاد على الاثنين وضعت له صيغة

مستقلة.

إذن: مفردٌ ومثنى وجمعٌ، المفرد يدل على الواحد، والمثنى يدل على الاثنين، والجمع يدل على ثلاثة فما زاد. وهذا دليل واضح.

الجمع جمعان جمع كثرة وجمع قلة: عند جماهير النحاة والأصوليين ثم فرّق بينهما، وهو أنهما يفترقان مبدأً وانتهاءً.

فجمع القلة يبدأ من الثلاثة، ويقف عند العشرة. وجمع الكثرة يبدأ من أحد عشر إلى ما لا نهاية.

هذا المشهور، وعليه: إذا قيل يُحمل على أقل الجمع، إن كان جمع قلة حُمِل على الثلاثة، وإذا كان جمع كثرة حُمِل على أحد عشر^(١).

(١) أقول: لعل الصواب: أنهما يتفقان مبدأً؛ لأن هذا التفريق تفريقٌ اجتهادي لا دليل عليه، وإنما دلت اللغة على أن أقل الجمع هو الثلاثة، ولم يأت تفريقٌ في الدليل على أنه إن كان جمع قلة فهو الثلاثة، وجمع كثرة فهو أحد عشر، وإنما هذا من تكلفات الأصوليين وبعض النحاة. فحينئذٍ نقول: يتفقان مبدأً، فجمع القلة أقله ثلاثة، وجمع الكثرة أقله ثلاثة كذلك. وينتهي جمع القلة بالعشرة؛ لأنه من اسمه مأخوذ.. جمع قلة، وجمع الكثرة ما لا نهاية له.

والثمرة تظهر في ما لو قال: (له عليّ دراهم فمات) . على القول المشهور: نعطيه أقل الجمع وهو أحد عشر؛ لأن الدراهم هنا جمع كثرة، وعلى الصواب الذي بينا نعطيه ثلاثة لأنها المبدأ فيهما. أي أقل جمع القلة ثلاثة، كما . على القول بالاتفاق بالمبدأ . يكون أيضاً أقل جمع الكثرة ثلاثة.

المفرد المحلى باللام

قوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)^(١) البيع دخلت عليه (أل)، الصواب أنه عام؛ لأنه من هذا القبيل . فالبيع) يعني: أنواع البيع، فهو مستغرق لأفراده، الربا (وحرّم الربا) اي كل أنواع الربا، فهو مستغرق لأفراده. الا ان هذا العموم منشأ الاطلاق ومقدمات الحكمة، اي بعد كون المتكلم بصدد بيان كل ما يريد فيستفاد العموم والشمول بالاطلاق وعدم التقييد، سيأتي ان شاء الله تعالى. ومن هذه الجهة لا فرق بين العموم المستفاد من الاطلاق وقرينة الحكمة والعموم المستفاد من اداة العموم بالوضع.

فان الجميع يؤدي الى الاستغراق لكل الافراد فردا فردا، الا ان الاول يكون فيه الاطلاق حكمي مستفاد من المعنى، والثاني من الوضع. لذا قال (قده): ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام وإنما يستفاد بالاطلاق بمقتضى الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الافراد فردا فردا.

وهم وازاحة

تقدم أن الجمع المعرف باللام يدل على إرادة جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقي . وزعم المحقق الشريف^(٢) كما

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) اقول: لم نعر على ترجمته ولعله الفاضل المحقق الشريف السماحة

عن الفصول الغروية^(١) أن الجمع لما دل على الجنس مع الجمعية . اي انه اعتبر معنى الجمع الجماعة . فلو أجري حالة الاستغراق . على الجمع كان يقول: اكرم كل جماعة من العلماء، فاكرم الفرد لا يعد منه امثالاً . على قياس المفرد كان معناه كل جماعة^(٢) . اي كل جماعة جماعة كما في المفرد كل فرد فرد . فيلزم التكرار في مفهومه . لأن الثلاثة مثلاً إحدى الجماعات فيندرج . المفرد . فيها . في الثلاثة . بنفسها وجزء من الأربعة فما زاد حتى المجموع فيندرج في ضمن كل مرتبة وكذلك سائر الجماعات فيكون مدلوله تكراراً محضاً قال: ولهذا يرى الأئمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في استغراقه كأنه قد بطل منه معنى الجمعية فصار



الحجة السيد هداية الله المسترحمي الجرقوئي الأصبهاني.

(١) زعمه المحقق الشريف، على ما نسبته إليه المحقق الإصفهاني في الفصول

الغروية :ص ١٧١ .

(٢) إذا قيل (اكرم مجموع العلماء) بحيث كان عدم إكرام واحد منهم بمثابة عدم الإكرام رأساً فالعموم مجموعي. وإذا قيل (اكرم كل عالم) بحيث كان كل فرد من العلماء يقع موضوعاً مستقلاً للحكم الذي هو وجوب الإكرام فالعموم استغراقي. اما العموم المجموعي فيكون الحكم فيه واحد ولكنه منصب على مجموع الأفراد الذين لوحظوا بما هم واحد. وأما في العموم الاستغراقي فالحكم يكون متعدداً بتعدد الأفراد. بحيث لو اكرم المكلف بعض الأفراد دون بعض كان مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى.

للجنسية، وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بأنه إقرار بدرهم واحد لكل هذا ملخص كلامه . وضعف المحقق الاصفهاني صاحب الفصول (ره) قول المحقق الشريف بقوله: وضعفه ظاهر إذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات . اي الاستغراق كل جماعة جماعة . أن يكون قول القائل أكرم العلماء بمنزلة قوله أكرم كل جماعة منهم، أو أكرم كل العلماء فكما لا تكرر في الثاني بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه أن التكرار إنما يلزم هناك على تقدير الجمود على ما يقتضيه اللفظان بحسب أصل الوضع لكن لا يتعلق القصد به في الاستعمال كذلك بل يراد غير التكرار ويلغى صور التكرار إما بقرينة عدم الفائدة في اعتبارها أو لغير ذلك ثم ما توهمه من أن تفسيرهم للجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية منه مردود بما عرفت آنفا بما لا مزيد عليه .

لذا قال (قده): وقد توهم بعضهم: أن معنى استغراق الجمع المحلي وكل جمع مثل (أكرم جميع العلماء) هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الافراد فردا فردا، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: (أكرم جماعة جماعة)، فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل مفرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالا للامر. وذلك

نظير عموم التثنية، فإن الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: (أكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد.

ما هو منشأ التوهم عند من توهم ان مثل الامر باكرام كل جماعة من العلماء هو ليس اكرام كل فرد فرد، وانما هو بنحو الامر باكرام كل اثنين اثنين فيكون الامر بكل جماعة جماعة مثله، فإذا اكرم الفرد فيه لا يكون ممثلاً لامر اكرام كل جماعة جماعة. هذا هو منشأ التوهم عند من توهمه، كالمحقق الشريف الذي نقله صاحب الفصول.

لذا قال (قده): ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعة، كما أن معنى التثنية الاثنين فإذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنية دلت عليه لحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

الفرق بين التثنية والجمع

في التثنية تقول مثلاً: اكرم العالمين، فهذا الاكرام يكون محدود بالاثنيين وهي محدودة من جهة القلة اي ان اقلها هو اثنين، كما ان اكثرها هو اثنين ايضاً، اما الجمع وان كان اقله محدود وهو الثلاثة على من يقول به، الا انه هو ليس محدود بالكثرة فلا نهاية له ولا حد.

لذا قال (قده): ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لان التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة. بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لان أقل الجمع ثلاثة، وأما من جانب الكثرة فغير محدود أبدا.

آحاد الجمع احاد

هل آحاد الجمع آحاد كالمفرد؟ هل آحاد الجمع جموع، نقول: لا ليس كذلك، بل آحاد الجمع آحاد كالمفرد لا فرق بينهما على الصحيح. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد. إذ ليس هناك بلحاظ جميع الافراد إلا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة.

والفرق بين آحاد الجمع والمفرد هو في الاستغراق فان الاستغراق في المفرد يستوعب ويشمل الفرد الواحد، اما في الجمع فان الاستغراق فيها يشمل اقل الجمع وهو ثلاثة.

لذا قال (قده): فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من افراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الافراد بأسرها، فإنها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له.

فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص

من حدود الجمع ومرتببة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه.
فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب، إذ ليس
هناك بلحاظ جميع الافراد إلا مرتببة واحدة لا مراتب متعددة،
وليس الا حد واحد هو الحد الاعلى، لا حدود متكثرة، فهو من
هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص،
فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فإن عدم
استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد. وعدم استغراق الجمع
يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثة.

ثانيا: المخصص المتصل والمنفصل

المراد بالمخصص هنا ما يدل على التخصيص ويفيده، سواء
أكان لفظاً، أم غير لفظ، من حس، وعقل، وغير ذلك. وهو نوعان:
متصل، ومنفصل.

النوع الأول في المخصص المتصل

والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه في إفادة المعنى، بل
بواسطة العام المذكور قبله، لتعلقه به، فلا بد من ذكره مقارناً له ليفيد.
فعندما نسمع قول القائل: (إلا زيدا) لا نفهم منه شيئاً، إلا إذا ذكر
المستثنى منه معه، وهو العام، كقوله: (جاهد المؤمنون إلا زيدا) وعند
ذلك نفهم المعنى المراد من هذا المخصص، وهو الاستثناء، ولولا ذكر

العام قبله، لما فهم المراد منه .

وينقسم المخصص المتصل إلى أربعة أقسام وقد ذكرنا الاقسام في مبحث مفهوم الحصر في الحاشية فراجع.

الماتن يذكر هنا منها الاستثناء الذي يفيد تخصيص العام، تعريفه: هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ بإلا أو إحدى أخواتها .

أخوات (إلا) هي: (غير، وسوى، وسواء، وخلا، وعدا، وحاشا، وما خلا، وما عدا، وليس، ولا يكون) .

وقد تقدم القول بان الاستثناء من النفي إثباتا، ومن الإثبات نفياً، وإلا لما أثبتنا الإيمان والتوحيد لمن قال: (لا اله إلا الله)، لأن معناه في هذه الحالة نفي الإلهية عن غيره فقط، من دون إثباتها لله تعالى، على القول (المستثنى أعم من أن يثبت له الحكم أولاً)، وحيث أن الأمة مجمعة على إثبات التوحيد بهذا الاستثناء، فدل على ما قلناه من أن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات^(١).

(١) اقول: لقد ذكروا شروطاً لتخصيص العام بالاستثناء (بالا) وهي:

أ- يشترط بإلا خاصة أن لا تكون صفة، وهي التي تكون تابعة لجمع منكر غير محصور، كقوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) أي لو كان فيهما آلهة غير الله، فهي في هذه الحالة لا تكون مخصصة، لأنها لا تخرج شيئاً .

ب- أن يكون الإخراج مع المخرج منه صادريين من متكلم واحد، فإذا قال القائل: (إلا زيذا) عقب قول رجل آخر: (جاهد المؤمنون) لا يكون استثناء،
←

وقد تحف العام قرينة غير لفظية تصح ان تكون كاشفة عن الارادة



وانما هو لغو، لعدم صدروهما من قائل واحد .

ويستثنى من ذلك رسول الله ﷺ فلو قال: (إلا أهل الذمة) عقب نزول قوله تعالى: (اقتلوا المشركين) (كان ذلك استثناء، لأن رسول الله مبلغ عن الله، وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى .

ج- أن يكون المستثنى متصلاً بالمستثنى منه عادة، فلا يجوز انفصاله عنه، فلو قال قائل: (وقفت ضيعتي على المجاهدين في سبيل الله) ثم قال بعد أيام، أو ساعات، أو ساعة: (إلا الحديقة الفلانية) لم يقبل استثناؤه، ويعتبر لغواً، لأن شرط صحة الاستثناء الاتصال.

ويغتفر الفاصل اليسير عرفاً، كتنفس، وسعال.

د- أن لا يكون الاستثناء مستغرقاً، فإذا كان مستغرقاً لم يصح، ويعتبر لغواً، وذلك كما لو قال في الإقرار: (على عشرة إلا عشرة) فإنه تلزمه العشرة، ويلغو استثناؤه، لاستغراقه.

واما إذا كان مساوياً، أو أكثر، كما لو قال: (علي عشرة إلا تسعة)، فإنه يصح استثناؤه، ويلزمه واحد فقط.

هـ - أن يكون الاستثناء متصلاً، بأن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، كقولنا: (جاهدت الأمة إلا المنافقين).

أما إذا كان منقطعاً، بأن كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقولنا: (قام القوم إلا حماراً) فإنه لا يعتبر مخصصاً، لأنه لا استثناء فيه، ولا إخراج، لأن الحمار لم يدخل في القوم حتى يخرج منهم، وإنما سمي استثناء مجازاً، بل أنكر بعضهم تسميته استثناء لا حقيقة ولا مجازاً . راجع حاشية مفهوم الحصر المتقدمة من الشرح.

الجديّة للمتكلّم كالقرينة اللبّية أو الحالية . ويمكن أن نمثّل للقرينة المتّصلة غير اللفظيّة بما لو قال المولى لعبده «أطعم كلّ أولادي من اللحم» فإنّ هذا الكلام ظاهر في إيجاب إطعام الأولاد غير الرضّع منهم إذ من الواضح أنّ الرضيع لا يسعه أو لا يناسبه عرفاً تناول اللحم . فالمتكلّم وإن لم يكن قد صرّح بالاستثناء إلاّ أنّ المناسبة العرفيّة أو العقليّة أعطت نتيجة التصريح بالاستثناء المتّصل، ولذلك لا يكون للمولى في المثال مساءلة عبده عن عدم إطعام الرضّع لحما وإن كان لكلامه ظهور أوّلّي في العموم .

فمجيء القرينة المتّصلة في الخطاب . لفضية كاستثناء أو حالة ولبية . يكون مانعاً من التمسك بالظهور الأوّلّي للكلام حيث أنّ الظهور الأوّلّي للكلام . لو لا القرينة . يقتضي لزوم إكرام جميع العلماء في قول الأمر «أكرم كلّ عالم إلاّ أن يكون فاسقاً» ، إلاّ أنّ هذا الظهور ينتهي بمجرد مجيء القرينة المتّصلة (إلاّ أن يكون فاسقاً)، وينعقد فيما يناسب القرينة وذو القرينة أي ملاحظة مجموع المستثنى والمستثنى منه في المثال .

فالمراد من القرينة المتّصلة هو كلّ ما يتّصل بالكلام من لفظ أو غيره يتخصّص به عموم الكلام، ويثبت بها المراد الجدي للمتكلّم .

لذا قال (قده): ثانياً: المخصّص المتّصل والمنفصل: إن تخصيص

العام على نحوين:

أولاً: أن يقترن به مخصّصة في نفس الكلام الواحد الملقى

من المتكلم كقولنا: (أشهد أن لا إله إلا الله). ويسمى المخصص (المتصل). فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية المكتنف (المحتف) بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده. (القرينة الحالية هي النظر إلى الأحوال والملابسات التي احتفت بالمتكلم الذي صدر عنه الخطاب، أو المخاطب الذي توجو إليه الخطاب، أو البيئة والظروف التي احتفت بالخطاب نفسه، أو النظر إلى هذه الأمور مجتمعة).

النوع الثاني من انواع التخصيص ان لا يكون المخصص متصلا بنفس الكلام بل يكون منفصلا عنه كما لو قال الأمر «أكرم كل العلماء» ثم يقول في خطاب آخر «لا تكرم فساق العلماء» فالخطاب الثاني يكون قرينة منفصلة يتحدّد بها المراد الجدّي من الخطاب الأوّل، ذلك لأنّه لو فرض الخطاب الثاني متصلا بالخطاب الأوّل لصرف ظهوره في إرادة العموم إلى الظهور في إرادة ما عدا الفساق من العلماء.

فالقرينة المنفصلة وإن لم تكن مانعة عن انعقاد الظهور في العموم إلا أنّها منتجة لعدم حجّية هذا الظهور، ذلك لأنّ الظهور الحجة هو المعبر عن المراد الجدّي للمتكلّم، ومن الواضح أنّ المراد الجدّي بعد ملاحظة الخطاب الثاني متعيّن في إرادة ما عدا الفساق.

ويمكن التمثيل للقرينة المنفصلة غير اللفظية بما لو قال الإمام عليه السلام «صل المكتوبة جماعة، فإنّ الظهور الأوّلي لهذا الخطاب هو وجوب أداء المكتوبة جماعة وإنّ ذلك لازم في مطلق الحالات إلا أنّنا حين نجد أنّ الإمام يصليّ بعض الأحيان المكتوبة فرادى دون عذر قاهر نعرف أنّ مراده من الخطاب الأوّل لم يكن الوجوب ولو كان مراده الوجوب فإنّه لا يريد الإطلاق المستظهر بدواً من الخطاب الأوّل.

فأداء الإمام الصلاة فرادى هو القرينة المنفصلة غير اللفظية التي يلزم ملاحظتها عند إرادة استظهار المراد الجدّي لخطابه الأوّل.

اذن من ناحية تخصيص العام في القرينة المتصلة او المنفصلة هذا لا فرق فيه فكلما منهما يصلح في تخصيص العام سواء كانت القرينة متصلة بقسميها اللفظي وغير اللفظي، ام كانت منفصلة بقسميها ايضاً اللفضي وغير اللفظي بلا فرق بينها، لكن الفرق في جهة اخرى وهي بقاء الظهور او نسفه، فان القرينة المتصلة تنسف الظهور الحاصل من الكلام، اما القرينة المنفصلة فالظهور في الكلام باق الا انه ليس بحجة، فان الظاهر من ارادة المتكلم في العموم باق في (اكرم كل العلماء)، لكن بمجرد ورود القرينة المنفصلة فيه تسقط هذا الظهور ويكون الظاهر من الارادة الجدية الخاص الذي قامت عليه القرينة وهو خصوص العدول اما علماء الظلالة والفاسقين فلا يشملهم ذلك العام بعد ورود المخصص.

لان المخصص يكون اظهر منه فيقدم الاظهر على الظاهر، او

كتقديم النص على الظاهر. حيث ان العموم هناك ظاهر من اداة العموم (كل) بينما الخاص منصوص على المراد من العلماء خصوص العدول.

لذا قال (قده): ثانيا - ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده.
ويسمى المخصص (المنفصل)، فيكون أيضا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالاول.

فإذن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم ، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى ، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم : ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص ، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى ، فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

ماهو السر وراء نسف الظهور مع القرينة المتصلة والابقاء عليه مجردا عن الحجية مع القرينة المنفصلة؟ الجواب هو في دور القرينة في الكلام:

ان كل كلام من اي متكلم اذا كان في مقام البيان يحصل لكلامه ظهوران، فان اورد قرينة متصلة في نفس مجلس التخاطب بغير انقطاع

فاحش حصل لكلامه هذا ظهوراً اولياً قبل ورود القرينة المتصلة ويحصل له ظهوراً آخرى على خلاف الاول مع ورود القرينة على الخلاف. فلو قال الاب لولده: اذهب الى البحر، فحصل ظهوراً اولياً في ذهن المخاطب لارادته من البحر وهو الماء الغزير الذي تمخر به البواخر وتعيش فيه الحيتان، وبمجرد تنمة كلام الاب بوروده قرينة على مراده الجدي يتحول ذلك الظهور ويتبدد وينتفي ويحصل ظهوراً آخرى عند قوله (واستق منه العلم)، هنا يحصل ظهور جديد وهو الارادة الجدية التي تنحصر في ان الاب امر ولده بالذهاب الى العالم والاستاذ غزير العلم ولوجه المشابهة هذا بين البحر والعالم صح منه التشبيه.

فالقرينة المتصلة تهدم الظهور الاولى للكلام، فان كان الكلام او الخطاب عامة فمع ورود القرينة المتصلة على ارادة الخاص، فيكون دليلاً على ان الارادة الجدية هو الخاص وليس العام.

وبعبارة اخرى: ان الارادة الجدية للمتكلم لا ينعقد لها ظهور في حال قيام القرينة المتصلة على عدم الإرادة الجدية، فلو قامت القرينة المتصلة على عدم إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ المستعمل فإنه لا ينعقد ظهور في الإرادة الاستعمالية، بل إنَّ الظهور ينعقد في المعنى الذي تقتضيه القرينة المتصلة بنفس الكلام او خطاب الشارع. فالظهور يكون بحسب مدلول القرينة المتصلة.

أما لو قامت القرينة المنفصلة . في اي كلام ومنه الخطاب العام . على عدم الإرادة الجدية في العام فإنَّ الظهور في الارادة الجدية . كإرادة

العام . يظلّ على حاله دون أن ينهدم بالقرينة المنفصلة. فيعود الكلام برمته مجملاً، أي تكون القرينة المنفصلة منافية للظهور في المراد الجدي، فلا بدّ من الجمع بين ما هو مقتضى الظهور فيه وبين ما هو مقتضى ظهور القرينة المنفصلة ولا بدّ أن يكون الجمع متناسباً مع ما هو المتفاهم العرفي. فيسقط العام عن الحجية، ويكون الخاص هو المراد الجدي للمتكلم فيكون هو الحجة مع بقاء الظهور الأولي في الكلام السابق على القرينة المنفصلة على عمومها.

ولنذكر مثالا نطبّقه على ما ذكرناه من دور القرينة في هدم الظهور الجدي في المتصلة والغاء حجيته في المنفصلة: لو قال المتكلم: (رأيت أسدا يرمي) فإنّ (يرمي) قرينة متّصلة على عدم إرادة المعنى الحقيقي للفظ الأسد، فالظهور في الإرادة الجديّة للمعنى الموضوع له لفظ الأسد (الحيوان المفترس)، فإنّه لا ينعقد، أساساً، ولو حصل ظهور أولي تصوري فهذا سينهدم ويستحيل الى آخر، وذلك لاقتران الكلام بما يصرفه عن المعنى الحقيقي إلى ما يتناسب مع مقتضى القرينة. ولو كانت القرينة (يرمي) جاءت في كلام آخر بأن قال المتكلم أولاً: (رأيت أسدا) وكان في مقام بيان كل ما يريده جداً، ثم بعد انتهاء مجلس التخاطب قال (وكان الأسد الذي رأيته يرمي)، أي اضاف (كان يرمي)، فإنّ الظهور في الإرادة الجدية لا ينهدم بعد انعقاده، بل يبقى على حاله، ولذلك يحصل نوع تناف بين ما هو مقتضى الظهور في الدلالة الجديّة وبين ما هو مقتضى ظهور القرينة المنفصلة، وهنا

لا بدّ أن يكون الجمع بين الظهورين متناسبا مع ما هو مقتضى الفهم العرفي. ومقامنا من هذا القبيل.

زيادة ايضاح

انهم قسموا دلالة اللفظ إلى ثلاثة أقسام :

الأولى: الدلالة التصورية، وهي عبارة عن مجردّ خطور المعنى بالبال بمجردّ حظور اللفظ، من جهة الأنس الناشئ عن الوضع أو كثرة الاستعمال.

الثانية: الدلالة التصديقية، وهي عبارة عن الدلالة على أنّ المتكلّم أراد بذلك اللفظ ذلك المعنى، بحيث إنّهُ يمكن نسبة ذلك المعنى المتحصّل من الكلام إلى المتكلّم بطريق القول، وهذه هي مركز الظهور.

الثالثة من الدلالة: الدلالة التصديقية أيضا، وهي في الرتبة بعد الثانية، ومرجعها إلى الحكم على المتكلّم بأنّه أراد ذلك المعنى الذي فرضنا نسبته إليه بطريق القول.

وهذه الأخيرة هي مركز حجّية ذلك الظهور، والقرائن (المنفصلة) تتصرّف في هذه الدلالة الأخيرة، وتوجب رفع اليد عن حجّية ذلك الظهور مع بقاء الظهور بحاله، بخلاف القرائن (المتّصلة) فإنّها تتصرّف في الدلالة الثانية التي هي مركز الظهور، فإنّ انضمام تلك القرائن إلى الكلام يوجب سقوط ظهوره في معناه الأصلي، وعدم صحّة نسبته إليه بطريق القول.

لذا قال (قده): والسرف في ذلك: أن الكلام مطلقا - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد الا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفا (اي ان يكون المتكلم في مقام بيان كل مايريد وانه شاعر)، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لاحاقه بضميمة تصلح لان تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الاولى (لان مجلس التخاطب قد انتهى، وصار ظاهر الكلام ثابتا ومستدلا عليه من قبل السامع والمخاطب)، والا فالكلام ما دام متصلا عرفا (اي في مجلس تخاطب واحد ولم ينتهي بحد) فإن ظهوره مراعى (اي الظهور الكاشف عن الارادة الجدية للمتكلم مشروط بانتهاء كلامه وانقطاعه)، فإن إنقطع (الكلام والتخاطب) من دون ورود قرينة على خلافه (اي على خلاف الظهور الاولى والابتدائي للكلام) استقر ظهوره (الكلام) الاول، وانهقد الكلام عليه (الضمير يعود الى الظهور)، وإن لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الاول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانهقد (الكلام) حينئذ على الظهور الثاني.

اقول قسموا القرينة ايضا الى صارفة ومعينة، فالاولى تصطلح على انصراف الذهن الى ما المراد من اللفظ المجازي المستعمل في غير ما وضع له، اما الثانية اقصد القرينة المعينة تعمل على تعيين

احد معاني اللفظ المشترك، فكان الاولى ان يقول القرينة المعينة لا الصارفة، فهو منه استعمال لغير ما وضع له ومراده (ره) واضح.

لو كانت القرينة مجملة

الدليل على ان القرينة على خلاف الظاهر الابتدائي والاولي للكلام هو انه لو كانت القرينة التي لحقت بالكلام الاولي مجملة، وجد في نفس الخطاب ما من شأنه ان يكون قرينة ايضا، فان المخاطب لا يحصل لديه اي ظهور من الكلام اما الاولي فهو يهدم وينفى بالقرينة وان كانت مجملة، واما الظاهر الآخر فهو لا يحصل بسبب اجمال القرينة او وجود ما يصلح ان يكون قرينة ويشك من جهة تعلق الارادة به، او يشك من جهة اجمالها في ما المراد الجدي او لعدم وضوحها وعدم بيانها للارادة الجدية للمتكلم، وهذا في كل كلام هكذا.

لذا قال (قده): ولذا لو كانت القرينة مجملة أو إن وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أو جب ذلك عدم انعقاد الظهور الاول، والا (المناسب ولا ..) ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملا. هذا من ناحية كلية في كل كلام.

اقول: اذا كانت القرينة مجملة فيحصل شك في الظهور لان القرينة من اهم عناصر منظومة الظهور فاذا كانت مجملة، فإما ان نشك في أصل وجود القرينة، أو ان نشك في قرينية الموجود، فاذا كان الشك في أصل وجود القرينة فإن الاصوليين ظاهريهم انهم يبنون على

أصالة عدم القرينة.

أما اذا شك في قرينية الوجود، فهنا المشهور عند الاصوليين واللغويين عدم جريان أصالة عدم القرينة لوجود القرينة ولا يمكن ان يعمل بأصالة الحقيقة لأن الفرض هو وجود القرينة المجملة والموجبة لاجمال الكلام.

والكلام هو الكلام في الكلام عن ظهور العام او الخاص في الخطاب، فان الكلام ما لم ينتهي وينقطع عرفا يحصل من ظهورا معينا في ذهن المخاطب او السامع، وتكون القرينة على الخلاف ناسفة وهادمة لذلك الظهور الابدوي الذي حصل في ذهن المخاطب وحينئذ يتبدل ذلك الظاهر بآخر وفق المخصص، اما اذا لم تلحق ذلك الكلام العام قرينة فينعد ذلك الكلام على الظهور البدوي له ويكون دالا على الارادة الجدية للمتكلم. هذا في القرينة المتصلة او المخصص المتصل.

لذا قال (قده): ومقامنا من هذا الباب، لان المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصصه استقر ظهوره الابتدائي وانعد على العموم، وان لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الاول، وانعد له ظهوره آخر حسب دلالة المخصص المتصل، إذن فالعام

المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهوره في العموم.

اما اذا كان المخصص للعام ليس متصلا بالكلام العام وانما كان منفصلا، اي بعد انتهاء كلامه وانقطاعه وفض مجلس التخاطب او رد نفس المتكلم والحق بذاك الكلام الذي انتهى في حينه اورد على المراد قرينة، كما يفعل اليوم اصحاب المجالس والبلديات والبرلمانات المحلية عند سنهم لقانون معين يلحقونه بعد ذلك بتعليمات منفصلة عن نص ذلك القانون، ففي هذه الحالة الظهور البدوي الذي استقر سابقا هو باق على ظهوره نعم ترفع اليد عنه لمزاحمته بظاهر واردة اخرى فيقدم عليه هذا الظاهر الاخير من باب انه نص في المراد الجدي الذي هو الخاص، ومن باب تقديم الاظهر المصاحب الى القرينة على الظاهر المجرد.

لذا قال (قده): بخلاف المخصص بالمنفصل، لان الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي.

اقول: قالوا بانه لا يجوز أن يقال: هذا عام مخصوص، أو قد خص، لأن القائلين بالعموم يقولون: هو للاستغراق، فإن أريد البعض فقد تجوز به عن حقيقته ووضعه، فلم يتصرف في الوضع، ولم يغير

حتى يقال ذلك، وإلا فإذا هذا اللفظ مؤول، ومعناه أن وضعه للعموم، واستعمل في غير وضعه مجازاً فهو عام من جهة اللفظ بالوضع، وخاص بالإرادة أو التجوز إذ قصد به بعض مدلوله، وإلا فالعام والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بالإرادة .

وفي هذا قال الغزالي في المستصفى^(١): فإن قيل: فهل يجوز أن

يقال: هذا عام مخصوص، وهذا عام قد خصص ؟

قلنا: لا، لأن المذاهب ثلاثة: مذهب أرباب الخصوص، ومذهب أرباب العموم، ومذهب الواقفية. أما أرباب الخصوص: فإنهم يقولون: لفظ المشركين مثلاً موضوع لأقل الجمع، وهو للخصوص، فكيف يقولون إنه عموم قد خصص.

وأما أرباب العموم: فيقولون: هو الاستغراق، فإن أريد به البعض فقد تجوز به عن حقيقته ووضعه، فلم يتصرف في الوضع ولم يغير حتى يقال إنه خصص العام أو هو عام مخصوص.

وأما الواقفية: فإنهم يقولون: إن اللفظ مشترك، وإنما ينزل على خصوص أو عموم بقرينة وإرادة معينة، كلفظ العين، فإن أريد به الخصوص فهو موضوع له، لا أنه عام قد خصص، وإن أريد به العموم فهو موضوع له، لا أنه خاص قد عمم فإذا هذا اللفظ مؤول، على كل مذهب. فيكون معناه أنه كان يصلح أن يقصد به العموم فقصد به

الخصوص، وهذا على مذهب الوقف. وعلى مذهب الاستغراق أن وضعه للعموم واستعمل في غير وضعه مجازاً فهو عام بالوضع، خاص بالإرادة والتجوز، وإلا فالعام والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بإرادة المتكلم.

ثالثاً- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟ علمنا أن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، الآن السؤال هو عندما كان استعمال العام عند ورود المخصص سيكون استعمال للعام في بعض ما يشمل الظاهر من العام، فيكون استعمالاً للعام في بعض ما وضع له، فهل هذا الاستعمال للعام استعمال مجازي أو حقيقة؟

فقد اختلفوا في بيان الجواب على هذا السؤال، فمنهم من ذهب إلى القول بأن الاستعمال في بعض العام استعمال حقيقي بالمطلق، ومنهم على خلافه أي مجاز مطلق، ومنهم من فصل بين ما إذا كانت القرينة متصلة بالاستعمال حقيقي، وإذا كانت القرينة منفصلة فمجاز، ومنهم من قال بالعكس.

أما ما هو الحق عند الماتن (ره) فهو الاستعمال الحقيقي أي أن العام بعد المخصص حقيقة في الاستعمال أي استعمل لما وضع له، فيكون الاستعمال فيه حقيقة وإن استعمل بعد التخصيص ببعض ما كان ظاهراً فيه.

لذا قال (قده): ثالثاً- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: إن المخصص بقسميه (المتصل والمنفصل اللفظي وغير

اللفظي) قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من (اللفظ) العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة. واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة:

(منها) أنه مجاز مطلقا (أي استعمال اللفظ العام في بعض افراد مدخول أداة العموم (كل) استعمالا مجازيا سواء كان المخصص متصلا او منفصلا لفضيا ام لا).

و (منها) أنه حقيقة مطلقا (أي استعمال العام في بعض افراد استعمالا حقيقيا سواء كانت القرينة متصلة ام انها منفصلة لفظية ام غير لفظية).

و (منها) التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالاول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس.

والحق عندنا هو القول الثاني أي أنه حقيقة مطلقا.

اما ما هو الدليل على ان استعمال العام في بعض ما كان ظاهرا فيه؟ فيجيب الماتن (ره): ان منشأ توهم القائلين بالاستعمال المجازي ما هو؟ انهم توهموا ان أداة العموم (كل) لفظ وضع للدلالة على الاستيعاب والشمول لجميع افراد مدخوله، فلو كانت دلالة القرينة على

المراد الجدي للمتكلم على بعض افراد العام الذي كان ظاهرا قبل ورود القرينة المخصصة، فيكون استعمال لغير ما وضع له، لانه استعمل في بعض افراد مدخول الاداة.

لذا قال (قده): (الدليل) - أن منشأ توهم القول بالمجاز (اي القول بان استعمال العام في بعض افراده استعمالا مجازيا) أن أداة العموم (كل) لما كانت موضوعاً (باعتبار من واضع اللغة) للدلالة على سعة مدخولها (الضمير يرجع الى الاداة والمعنى ان اداة العموم موضوعة حقيقة لمعنى استيعاب جميع افراد المدخول (كل) كافراد (العلماء) في: اكرم كل العلماء)، وعمومه (العلماء) لجميع أفرادها، فلو أريد منه (اي من مدخول الاداة العلماء) بعضه (اي بعض العلماء لا جميعهم) فقد استعملت (اداة العموم: كل) في غير ما وضعت له (لان الواضع وضعها لاستيعاب وشمول جميع افراد مدخولها فهي في جميع الافراد حقيقة)، فيكون الاستعمال (في البعض) مجازاً.

وفي مقام دفع هذا التوهم: بانه مدفوع بادنئ تامل، ففي قولك: (اكرم كل عالم الا الفاسقين)، فبرغم وجود القرينة المتصلة (الا الفاسقين) في المثال المتقدم، فان اداة العموم (كل) فيه قد استعملت لما وضعت له من معنى وهو الشمول والاستيعاب والسعة لكل

افراد مدخولها .

ويقسم الدلالة على مدخول الاداة الى ما يدل عليه بلفظ واحد والى ما يدل عليه باكثر من لفظ. وبيان ذلك:

بان الدال على مدخول اداة العموم (كل) والذي هو في المثال المتقدم (العالم)، تارة الدال عليه لفظ واحد، كقولك (اكرم كل عالم)، واخرى يكون الدال عليه اكثر من لفظ كما في صورة ورود المخصص.

فيكون المخصص دالا آخر على افراد مدخول الاداة (كل)، فيكون مدخولها ذات دالين لفظ عالم والقرينة المتصلة كما في (اكرم كل عالم عادل). ففي المثال تكون اداة العموم (كل) مستعملة لما وضعت له وهو معنى الاستيعاب والشمولية والسعة لتشمل وتستوعب وتسع جميع افراد مدخولها وهو المدلول الذي دل عليه اكثر من دال، والذي هو (العلماء العدول) لما له من افراد كثيرة.

لذا قال (قده): وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لانه في التخصيص بالمتصل كقولك- مثلا-: أكرم كل عالم إلا الفاسقين لم تستعمل أداة العموم إلا في معناها، وهي الشمول لجميع افراد مدخولها، غاية الامر أن مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه أن مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلا بل هو

خصوص العالم العادل في المثال.

وأما (كل) فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم والشمول، لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء.

ثم ان لو كانت مستعملة في غير ما وضعت له اعني في بعض مدخلها لا في جميع افراده لصح الاستعاضة بكلمة (بعض) عنها، اي تكون الجملة (اكرم بعض العلماء الا الفاسقين) وهو كما ترى. وكذلك لا يصح الاستثناء في المثال السابق لو قلت (اكرم بعض العلماء العدول) فانه لا يستقيم المعنى وارادة جميعهم، لانه لا يمكن ان ياتي استثناء الفاسقين منهم^(١).

لذا قال (قده): ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة

(بعض) (اي ان يستعاض بدلا عن اداة العموم: (كل) بكلمة بعض)، فلا

يستقيم المعنى لو قلت: (أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين)، وإلا لما

صح الاستثناء. (اي لولا كانت صياغة الجملة بذكر اداة العموم (كل) كيف

يصح الاستثناء، وحيث ان الاستثناء في المثال المذكور صحيح فيدل ذلك على

(١) اقول: إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه، علم أنه غير مقصود

بالخطاب، وأن المراد ما عداه، ولا نقول: إنه كان داخلا في الخطاب، فخرج

عنه بدليل، وإلا لكان نسخا، ولم يكن تخصيصا، فإن الفارق بينهما أن النسخ

رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص بيان ما قصد له باللفظ العام.

ان الاستعاضة بلفظ (بعض) لا يستقيم وصحة الاستثناء فلا يمكننا الاستغاضة المذكورة) **كما لا يستقيم** (وهذا دليل آخر مبني على التأمل في عدم امكان الاستعاضة بكلمة (بعض) وهو انه لا امكانية في تحديد موضوع الاحكام) لو قلت: (أكرم بعض العلماء العدول)، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع **كما لو كانت (كل)** والاستثناء موجودين. والحاصل أن لفظة (كل) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها وهو الشمول.

ثم ان هناك قول بان المجاز هو مدخول اداة العموم، فالمصنف يقول ان هذا القول مجرد دعوى لا دليل عليه بل الدليل على خلافه، لان مدخول اداة العموم لم يكن بحسب الوضع موضوعا الا للطبيعة، ويعرف من خلال الاداة (كل) اذا كان المراد جميع الافراد بنحو الاستيعاب والشمول، او من لفظ (بعض) اذا اريد منه البعض وهكذا، اي ان مدخول الاداة مثل كلمة (عالم) موضوع لنفس الطبيعة لا للطبيعة بجميع افرادها او لبعضها حتى تقولون بالمجازية.

لذا قال (قده): **ولا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لان مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع افرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أخرى ك (كل) أو (بعض)، فإذا قيد**

مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملا إلا في معناه، وهو من له العلم، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة المجموع القيد والمقيد، من باب تعدد الدال والمدلول.

وسيجئ إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازا. هذا الكلام كله عن المخصوص بالمتصل.

وكذلك الكلام عن المخصوص بالمنفصل، لانا قلنا: إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضا من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازا، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام.

اقول: ان القرينة لم تبين ما هو المراد بلفظ العموم، وإنما بينت ما ليس بمراد، فكان استعمال اللفظ في المراد بنفسه لا بالقرينة فإنه لا يجوز أن يكون لفظ العموم مستعملا بالقرينة والقرينة مضادة له، فكان ذلك حقيقة فيما استعمل فيه لا مجازا. فان القرينة دالة على ما ليس بمراد من لفظ العموم وما بقي يكون ثابتا باللفظ لا بالقرينة.

رابعاً- حجية العام المخصص في الباقي

مثال: اذا قال المولى: (كل ماء طاهر) - (كل) اداة عموم، (ماء) مدخول الاداة، (طاهر) هو الحكم . ثم بعد ذلك استثنى المولى من حكم هذا العموم نوع من انواع المياه، وهو الماء المتغير بفعل الملاقاة للنجاسة، في احد اوصاف الماء الثلاثة - اللون الطعم الرائحة، او جميعها- وقال (الا الماء المتغير بملاقاة النجاسة) فيصبح عندنا الخطاب هكذا: (كل ماء طاهر الا الماء المتغير بملاقاة النجاسة فهو غير طاهر او نجس)، ثم بعد ذلك شككنا في الماء القليل الملاقي للنجاسة ولم يتغير بتلك الملاقاة هل هو طاهر فيدخل تحت حكم العام، او انه نجس فيدخل تحت حكم الخارج بقرينة الاستثناء، او اي دليل يصلح ان يكون قرينة سواء كان متصلا ام منفصل؟

والجواب: اذا قلنا بان العام الذي خص باستثناء بعض ما كان ظاهرا فيه حجة في الباقي، فيكون الشك في دخول الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تعير اوصافه شك واحتمال غير معتبر فيبقى الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغير اوصافه تحت حكم العام وانه طاهر. واذا بنينا على عدم حجية العام في الباقي بعد التخصيص فيبقى هذا الشك والاحتمال معلقا على وجود دليل يقوم على طهارته او نجاسته فيدخل تحت ذلك الدليل.

لذا قال (قده): رابعاً- حجية العام المخصص في الباقي: إذا

شككنا في شمول العام- المخصص- (اي شمول حكم العام الذي خصص) لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص (باعتبار ان العم قبل التخصيص كان ظاهرا في كل افراد مدخول اداة العموم (كل) او احد اخواتها)، فهل العام حجة في هذا البعض (بعد ورود المخصص وخروج بعض ما كان ظاهرا في العام)، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله في حكم العام ؟ على (عدة) أقوال (اي اختلفت اقوالهم وكلماتهم في الجواب على هذا التساؤل). مثلا، إذا قال المولى: (كل ماء طاهر)، ثم استثنى من (حكم) العموم (الذي هو الطهارة) بدليل متصل (كاستثناء المفيد لاجراج ما ظهر أولا من انه من افراد مدخول اداة العموم) أو منفصل (كالقرينة المنفصلة التي تاتي بعد رفع مجلس التخاطب) الماء المتغير بالنجاسة (فيصبح الخطاب هكذا: كل ماء طاهر الا الماء المتنجس فهو غير طاهر او نجس)، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير (في احد اوصافه)، فإذا قلنا بأن العام المخصص (اي كل ماء باستثناء المتغير بالنجاسة) حجة في الباقي (الباقي بعد الاستثناء هو كل ماء عدا المتغير بالنجاسة، اي العام المُخصَّص) نطرد (اي نلغي) هذا الاحتمال (الاحتمال هو الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير احد

اوصافه) بظاهر عموم العام (الاولي والبدوي الذي قبل مجيء المخصص)
في جميع الباقي (بعد التخصيص، او الاستثناء)، فنحكم بطهارة الماء
الملاقي (للنجاسة) غير المتغير. (في اوصافه او احدها).

واذا لم نقل بحجيته (العام) في الباقي يبقى هذا الاحتمال
(وهو احتمال استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير احد اوصافه)
معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس (نبحث)، له دليلا آخر
(بمقتضاه يعرف حكمه) يقول بطهارته أو نجاسته (الماء القليل الملاقي
للنجاسة بدون تغير اوصافه او احدها).

والاقوال في المسألة (مسألة حجية العام المُخصَّص في الباقي)
كثيرة: منها التفصيل بين المخصص بالمتصل (كالاستثناء المتصل)
فيكون (حكم العام) حجة في الباقي (بعد الاستثناء)، وبين المخصص
بالمنفصل (كالقرينة المنفصل التي تأتي بعد رفع مجلس التخاطب) فلا
يكون (حكم العام) حجة (في الباقي بعد ورود القرينة المنفصلة).
وقيل بالعكس (اي اذا كان المخصص متصل فالعام ليس حجة في
الباقي، وبين ان يكون المخصص منفصل فيكون حجة فيه)^(١).

(١) اقول: ثمة قول آخر في المسألة لم يذكره المصنف نسب الى العامة وهو:
انهم اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا، ومحل الخلاف
فيما إذا خص بمبين .

واحتجّ النافي لحجية العام في الباقي: بأن الباقي بعد التخصيص مرتبة من مراتب المجاز وهي متساوية، فتعين الباقي دون غيره ترجيح من غير مرجح.

اجيب عنه: بأن المرجح هو اقربية الباقي لمدلول العام. والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن العام حجة في الباقي مطلقا، والسبب في النزاع ناشيء من النزاع في المسألة المتقدمة في استعمال العام في المخصص هل انه حقيقة او مجاز؟^(١).

لذا قال (قده): والحق في المسألة هو الحجية مطلقا، لان

→

واجمعوا في ما إذا خص العام بمبهم، كما لو قال: (فاقتلوا المشركين) إلا بعضهم، فلا يحتج به على شيء من الأفراد بلا خلاف، إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج، وأيضا إخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولا، وقد نقل الإجماع على هذا جماعة منهم القاضي أبو بكر، وابن السمعاني، والأصفهاني .

(١) اقول: قالوا بان هناك سبب آخر اخصر مما علل به المصنف يمكن ان تثبت فيه حجية العام في الباقي مطلقا، بان يقال : لأن اللفظ العام كان متناولا لكل فيكون حجة في كل واحد من أقسام ذلك الكل، ونحن نعلم بالضرورة أن نسبة اللفظ إلى كل الأقسام على السوية، فإخراج البعض منها بمخصص لا يقتضي إهمال دلالة اللفظ على ما بقي، ولا يرفع التعبد به. وأيضا قيل: إنه ما من عموم إلا وقد خص، وأنه لا يوجد عام غير مخصص، فلو قلنا: إنه غير حجة فيما بقي للزم إبطال كل عموم، ونحن نعلم أن غالب هذه الشريعة المطهرة إنما يثبت بعمومات .

أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة. وهي: أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا ؟.

ومن قال بالمجاز (اي استعمال العام في بعض افراده بعد التخصيص استعمالا مجازيا) يستشكل في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي (اي من قال بمجازية استعمال العام في الباقي بعد التخصيص فهو هنا يشكل على القول بان الباقي بعد التخصيص يدخل تحت حكم العام وعمومه) من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز (مجاز اول) واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا.

مثال: لو قال المولى: اكرم كل العلماء، وكن عددهم مائة عالم، ثم استثنى منهم الفساق وكان عددهم عشرة، فالذي يشملهم الاكرام هم تسعين عالما، فمن قال بمجازية استعمال لفظ العام في التسعين قال بمجازيته في العشرة، ومن قال بان استعمال لفظ العام في التسعين حقيقة قال في الباقي (الفساق العشرة) حقيقة ايضا .

فيقع النزاع في أن المجاز الاول (التسعون عالما) أقرب إلى الحقيقة فيكون العام ظاهرا فيه (اي يكون العام ظاهرا في التسعين دون العشرة المستثناة).

وما هو سبب هذا الترجيح بين المجاز الاول اعني التسعين، وبين المجاز الثاني، اعني العشرة ؟ يقول السبب في ترجيح المجاز الاول هو اقربية المجاز الاول الى الحقيقة من المجاز الثاني، حيث ان محل النزاع هو دلالة اللفظ العام على ما بقي بعد التخصيص، وهي كائنة في الموضوعين، والاختلاف يكون الدلالة في البعض أظهر منها في البعض الآخر.

اقول: ما هو المراد من الاقربية ؟ هل المراد هو الاقرب للاعم فتكون الاقربية المدعاة سببا في ترجيح احد المجازين على الآخر في شمول العام له ؟

فان هذا مما لا تسالم عليه (باعتبار انهم يعتبرون الاقربية الحاصلة من غلبة الاستعمال في اللفظ المجاز كوجه الشبه بين استعمال الاسد في الشجاعة لا في شيء آخر من مواصفاته التي لا يغلب فيها الاستعمال عادة.

هذا هو معنى الاقربية عند من يعتبرها وليس شيء آخر. وما نحن فيه ليس من هذا النوع من الاقربية المعتبرة.

وان اريد بالاقربية شيء آخر غير ما ذكر، فلا تكون كافية لترجيح المجاز الاول على الآخر في دخوله تحت العام (وقال به ايضا الشيخ الاعظم (ره) حيث قال: فإن اريد من الأقربية ما هي معتبرة في الترجيح فلا نسلّم تحققها، إذ الأقربية المعتبرة ما تكون منوطة بغلبة استعمال اللفظ بعد صرفه عن الحقيقة، مثل استعمال الأسد في

الشجاع لا في الأبخر مثلاً، ولا سبيل إلى إثبات غلبة استعمال العام المخصّص في الباقي، إذ المراد مصداق الباقي وهو مختلف جداً، فلا يتحقّق غلبة كما لا يخفى.

وإن أريد غيرها فلا يكفي في الترجيح. وعليه أن المجازين متساويان، فلا ظهور في أحدهما على الآخر. فلا يكون العام حجة في الباقي إلا بأن يكون المجاز الأول هو الظاهر. أما إذا لم يكن هو الظاهر أو كانا متساويان فلا يكون العام في الباقي حجة.

لذا قال (قده): أو أن المجازين متساويان (أي أن التسعين والعشرة، كلا منهما ظاهر في المجاز أو كلا منهما ظاهر في الحقيقة على حد سواء)، فلا ظهور في أحدهما (فيصير مجملاً). فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر (أي دلالة اللفظ العام ظاهر في الباقي بعد التخصيص) كان العام حجة في تمام الباقي (الباقي بعد الاستثناء والتخصيص، وهو تمام التسعين)، وإلا فلا يكون حجة. (أي إذا لم يكن دلالة اللفظ العام ظاهر في الباقي فلا يكون العام حجة في الباقي).

أما من قال بأن استعمال لفظ العام في الباقي حقيقة ومنهم المصنف على ما تقدم في المسألة الثالثة فروح وريحان حيث لا نزاع عندهم في حجية العام في الباقي لأن كل من قال بحقيقة استعمال العام بالباقي قال بحجتيته فيه أيضاً، لأنهم قالوا: أن أداة العموم مثل

(كل واخواتها) باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع افراد مدخولها .

وانما التخصيص يعمل على تضيق دائرة مدخول الاداة، اما الاداة فيبقى ظهورها قائما على جميع افراد ذلك المدخول المخصص اي كل العلماء العدول يشملهم الاكرام .
اما الفاسقون ةمنهم فخرج تخصيصا عن عنوان العلماء العدول، فلا يشل الاكرام منهم احدا .

لذا قال (قده): أما نحن (المصنف والقائلين: بالاستعمال الحقيقي في لفظ العام بالباقي) الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم (في المسألة الثالثة المتقدمة)، ففي راحة من هذا النزاع (اي لا تصل النوبة الى هذا النزاع في حجية العام في الباقي، لان كل من قال بحقيقة استعمال العام بالباقي قال بحجيته فيه ايضا)، لانا قلنا: أن أداة العموم (كل واخواتها) باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع افراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الافراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وانما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص. (اي يكون الارادة متعلقة في خصوص الباقي وهم التسعون العدول لا غير كما في المثال المتقدم).

النتيجة عند من قال بحقيقة استعمال العام بالباقي قال

بحجيته فيه ايضاً، فيكون حكم لفظ العام قبل التخصيص هو هو حكم العام بعده لا يختلفان في ظهور العام في شمول كل ما يمكن ان يدخل فيه من افراد مدخول الاداة . ثم النتيجة التي وصل اليها في المسألة الثالثة من ان استعمال العام حقيقة في الباقي كافية في ان تكون النتيجة هنا هي العام في الباقي حجة، وليس وراء الحقيقة معنى الا هو.

لذا قال (قده): **فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه (من الافراد التي قصدتها المتكلم) . وعلى أي حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه (في المسألة الثالثة) لا يبقى شك في حجيته (العام) في الباقي.**

ثم انه ليس كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، فقد يقال بالمجازية مع ثبوت الحجية عنده في دخول الباقي في حكم العام، او حجية العام في الباقي، وقد لا يقول بها . وايضاً ليس كل من يقول بالمجازية لابد ان يذهب الى عدم حجية العام في الباقي^(١).

(١) ما عن الشيخ الاعظم في تقريرات بحثه(مطرح الانظار) للكلنتري الهداية الاولى من العموم والخصوص: ١٣١: إذا خصص العام بأمر معلوم مفهوماً ومصداقاً، فلا ينبغي الإشكال في حجية العام في الباقي، وليس ممّا يتطرق

←

لذا قال (قده): وأيما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية

(في مورد الشك ان الباقي من العام حقيقة او مجازا، وبعد تسليم مجازية الباقي)، فقد نقول أنه (العام) حجة في الباقي على هذا التقدير (اي على تقدير التسليم بمجازية العام بالباقي عند الشك)، وقد لا نقول، لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

ووجه التوهم هو: انه على تقدير المجازية لا وضع حتى يستند إليه والمفروض أيضا عدم القرينة، وعلى تقدير عدمها فالحقائق متعددة أيضا، فالوجه هو الإجمال، ومن قال بالمجازية المحقق الحلي في معارج الاصول ونسبه ايضا الى الشيخ الطوسي رحمه الله^(١). وفصل



عليه الاشتباه كما عليه المشهور، بل ولم يظهر من أصحابنا فيه خلاف. وإنما نسب الخلاف إلى بعض العامة كأبي ثور كما عن الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٢٥٢، والمختصر وشرحه: ٢٢٤. وذهب جماعة . منهم البلخي على ما حكى في حكاة الأمدي في الإحكام ٢: ٢٥٢، وانظر المختصر وشرحه للعضدي: ٢٢٣ . ٢٢٤. إلى التفصيل بين المخصّص المتّصل . كالوصف والغاية وبدل البعض والاستثناء، على تأمل فيه . فقال بالحجية، وبين المنفصل فقال بعدمها .

(١) ذكر المحقق الحلي (ره) في معارج الاول: ٩٧ ما نصه: المسألة الأولى:

العام إذا خص صار مجازا، سواء خص بدليل متصل أو منفصل، وهو اختيار



العلامة الحلي في مبادئ الوصول (بين ان يكون المخصص منفصلا فمجاز وبين ان يكون متصلا فحقيقة)^(١).

خامسا - هل يسري إجمال المخصص إلى العام ؟

اما ما هو المراد من سريّة الاجمال الى العام: مرادهم من سريّة الإجمال هو أنّه لا يؤخذ بعمومه كما يؤخذ به فيما إذا لم يكن مجملا، وليس مرادهم سقوطه عن الاعتبار بالمرّة فلا يستفاد منه شيء بوجه من الوجوه.

لذا قال (قده): خامسا - هل يسري إجمال المخصص إلى العام؟: كان البحث السابق وهو (حجية العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه (اللفظ المجمل اسم لما يكون معناه مشتبهاً وغير ظاهر فيه، والمبين اسم لما يكون معناه واضحاً وغير مشتبه، أنّ



أبي جعفره، وجعله قوم حقيقة على الاطلاق. ومنهم من فصل. لنا: ان العموم حقيقة في الاستغراق، فإذا أريد به الخصوص كان مجازا لأنه استعمال له في غير موضوعه لا يقال: العام مع القرينة حقيقة في الخصوص لأننا نقول: ذلك يسد باب المجاز فان المجاز لا ينفك عند استعماله (عن) (من) القرينة.

(١) العلامة الحلي: مبادئ الوصول: ١٣١ قال: البحث الرابع: في التمسك بالعام المخصوص الحق أنه مجاز إن خص بمنفصل، عقليا كان أو نقليا . وحقيقة: إن كان متصلا.

الاجمال والبيان من الأمور الواقعية فالعبرة بهما إنما هي بنظر العرف، فكل لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه فهو مبين، وكل لفظ لا يكون كذلك - سواء أكان بالذات أو بالعرض - فهو مجمل فلا واسطة بينهما)، وإنما الشك في تخصيص غيره ما علم خروجه عن الخاص. وعلينا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص. والاجمال على نحوين.

توضيح مصطلح (المجمل)

المجمل لغة: المبهم والمجموع. واصطلاحاً: ما يتوقف فهم المراد منه على غيره، إما في تعيينه أو بيان صفته أو مقداره. مثال ما يحتاج إلى غيره في تعيينه: قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)^(١). فإن (القرء) لفظ مشترك بين الحيض والطمهر، فيحتاج في تعيين أحدهما إلى دليل. ومثال ما يحتاج إلى غيره في بيان صفته: قوله تعالى: (وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ)^(٢)، فإن كيفية إقامة الصلاة مجهولة تحتاج إلى بيان. ومثال ما يحتاج إلى غيره في بيان مقداره: قوله تعالى: (وَأَتُوا الزَّكَاةَ)^(٣)، فإن مقدار الزكاة الواجبة مجهول يحتاج إلى

(١) البقرة: من الآية ٢٢٨.

(٢) البقرة: الآية ٤٣.

(٣) البقرة: الآية ٤٣.

بيان. مثال ما يفهم المراد منه بأصل الوضع: لفظ سماء، أرض، جبل، عدل، ظلم، صدق، فهذه الكلمات ونحوها مفهومة بأصل الوضع، ولا تحتاج إلى غيرها في بيان معناها.

ومثال ما يفهم المراد منه بعد التبيين قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)^(١)، فإن الإقامة والإيتاء كل منهما مجمل، ولكن الشارع بيّنهما، فصار لفظهما بيّناً بعد التبيين. وسياتي ان شاء الله تعالى بحث المجمل والمبين في نهاية هذا الجزء فارتقب. والمصنف(ره) يبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص ضمن الشبهتين المفهومية والمصادقية.

أولاً: الشبهة المفهومية

المراد من الشبهة المفهومية هو الشك الناشئ عن إجمال مفهوم من المفاهيم الواقعة موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي، كما لو وقع الشك فيما هو المراد من مفهوم الفقير الواقع موضوعاً لوجوب الصدقة أو فيما هو المراد من مفهوم الغناء الواقع متعلقاً للحرمة أو وقع الشك في مفهوم الاستطاعة والتي هي شرط من شرائط وجوب الحج أو في مفهوم السائر والذي هو شرط من شرائط الصحة في الصلاة وهكذا. والشبهة الناشئة عن إجمال المفهوم على قسمين:

(١) البقرة: الآية ٤٣.

الاول: هو أن يكون المفهوم دائرا بين معنيين أو معان متباينة. ومثاله قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَيَّضْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، فإن لفظ «القرء» يحتمل معنيين متباينين هما الطهر والحيض.

الثاني: أن يكون المفهوم دائرا بين معنيين أحدهما أعم مطلقا من الآخر أي أحدهما أوسع دائرة من الآخر. ومثاله قوله تعالى: (فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً)، فإن مفهوم الصعيد يدور بين السعة والضيق، إذ إن المراد منه إما هو مطلق وجه الأرض أو هو خصوص التراب، فبناء على الاول يكون مفهوم الصعيد أوسع دائرة مما لو كان المراد من مفهوم الصعيد هو المعنى الثاني^(١).

(١) وهناك قسم ثالث يمكن إدخاله في القسم الثاني وهو ما لو دار أمر الشبهة بين معنيين بينهما عموم وخصوص من وجه، فالتباين في مادتي الافتراق للمعنيين. ويمكن التمثيل له بمفهوم الغناء، فلو افترضنا اجماله ودورانه بين معنيين، الاول هو ترجيع الصوت الموجب للطرب الفعلي، والثاني هو الترجيع المناسب لمجالس اللهو وأهل الفسوق. فمورد الاجتماع بين هذين المعنيين هو ما لو أوجب ترجيع الصوت الطرب الفعلي مع مناسبته لمجالس اللهو وأهل الفسوق.

وأما مورد افتراق المعنى الاول عن الثاني فهو ما لو اتفق عدم مناسبة ترجيع الصوت لمجالس اللهو رغم أنه موجب فعلا للطرب والخفة، وأما مورد افتراق المعنى الثاني عن الاول فهو ما لو اتفق مناسبة الترجيع لمجالس اللهو وأهل الفسوق إلا أنه لم يكن موجبا للطرب الفعلي. فلو كان المعنى

←

إذا عرفت هذا، فاعلم إنّ المجمل تارةً يكون حقيقياً وأخرى يكون حكماً. ويقصد بالمجمل الحقيقي، ما كان اللفظ غير ظاهر في المراد الاستعمالي، ويقصد بالمجمل الحكمي هو ما يكون إجماله حكماً لا حقيقياً، بمعنى أنّه ظاهر في المراد الاستعمالي ولكن المراد الجدي منه غير معلوم.

والحقيقي، لا يخلو من أن يكون إجماله بالذات كاللفظ المشترك، أو بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقينية فأنّه يوجب إجماله وعدم انعقاد الظهور له.

والحكمي، كالعام المخصص بدليل منفصل يدور أمره بين متباينين كما إذا ورد أكرم كل عالم ثمّ ورد في دليل آخر لا تكرم زيدا العالم، وفرضنا أنّ زيدا العالم في الخارج مردد بين شخصين: زيد بن خالد، وزيد بن عمرو مثلاً، فيكون المخصص من هذه الناحية مجملاً فيسري إجماله إلى العام حكماً لا حقيقةً، لفرض أنّ ظهوره في العموم قد انعقد فلا إجمال ولا اشتباه فيه، وإنّما الاجمال والاشتباه في المراد الجدي منه، ولأجل ذلك يعامل معه معاملة المجمل.



الاول هو المتعين لكان المورد الثاني ليس غناء محرماً، ولو كان العكس لكان المورد الاول ليس محرماً. وتلاحظون أنّ منشأ الشك هو اشتباه المفهوم واجماله وأنّ نحو الشك ليس هو السعة والضيق وان كان لهذين المفهومين قدرا متيقنا وهو مورد الالتقاء.

وايضاً الاجمال الحاصل بسبب ما المراد الجدي من (التغير) في المروي عنهم عليهم السلام (كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه)، وحيث ان (التغير) ينقسم في أحد الأوصاف الثلاثة إلى حسي وتقديرى، فيحصل الاجمال اللفظي من جهة ما هو المراد من المعاني التي تشترك جميعاً بمفهوم واحد وهو (التغير) هل المراد التغير الحسي أو المراد من التغير التغير التقديرى؟ فيحصل الاجمال في نفس مفهوم الخاص، من جهة الشك في ما المراد منه.

والتغير الحسي هو التغير الذي يظهر إلى الحس ولا إشكال في كونه منجساً للماء عند حصوله.

أمّا التغير التقديرى فهو افتراضى لا يظهر للحواس وهو على أقسام :

أولاً: التغير الذي لا يظهر للحس لكون النجاسة الملاقية للماء فاقدة للصفات المؤثرة فيه بأحد الأوصاف الثلاثة وفي مثله لا إشكال في طهارة الماء الكثير.

ثانياً: التغير الذي لا يظهر للحس لكون الماء حاصلاً على مانع ذاتي عن تغييره بالصفة، كما إذا كان مسخناً إلى درجة حرارية عالية وفرض أن مثل هذه الحالة تعصمه من التأثر بأوصاف النجاسة وفي مثله يبقى الماء طاهراً أيضاً.

ثالثاً: التغير الذي لا يظهر للحس لكون الماء متصفاً بصفة تمنع ظهور التأثر بأوصاف النجس مع وجود هذا التأثر حقيقة، كما لو

وقعت قطرات حبر أحمر في الماء من دون خروجه عن عنوان الماء المطلق طبعاً ثم تلاها وقوع قطرات دم بحيث أنه لولا حمرة الحبر لظهر تغير الماء بحمرة الدم بوضوح وفي مثله يحكم بنجاسة الماء .

لذا قال (قده): **اولا-** (الشبهة المفهومية) - وهي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملا، نحو قوله (عليه السلام): **(كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه)**^(١) الذي

(١) اقول لم اعثر على هكذا حديث في كتبنا، بل ورد معنى ذلك في روايات اهل البيت عليهم السلام فما عن الوسائل في ابواب الماء المطلق باب (٣) - باب نجاسة الماء بتغير طعمه، او لونه..). الحديث: ١ . محمد بن الحسن، عن محمد بن محمد بن محمد بن النعمان المفيد، عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد وعبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب، فإذا تغير الماء، وتغير الطعم، فلا توضأ منه ولا تشرب.

وما عن مستدرك الوسائل: (باب نجاسة الماء بتغير طعمه أو لونه أو ريحه بالنجاسة لا بغيرها من أي قسم كان الماء) . ٣٠٧ / ١ . دعائم الاسلام ج ١ ص ١١١، عنه في البحار ج ٨٠ ص ٢٠ ح ١٣ . بإسناده عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ منه ويشرب منه (في المصدر: ويشرب وليس ينجسه شئ) ما لم يتغير أوصافه طعمه ولونه وريحه».



٣٠٨ / ٢ . وعن الصادق (عليه السلام) انه سئل عن غدير فيه جيفة فقال: «إن كان الماء قاهرا لا يوجد فيه ريحها فتوضأ».

٣٠٩ / ٣ . وعنه (عليه السلام) أنه قال: «إذا مر الجنب بالماء وفيه الجيفة أو الميتة فإن كان قد تغير لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا يشرب منه ولا يتوضأ ولا يتطهر منه».

٣١٠ / ٤ . وعنه (عليه السلام) انه سئل عن الغدير يكون بجانب القرية يكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدواب وتروث قال: «إن عرض بقلبك شئ منه فافعل هكذا وتوضأ وأشار بيده (عليه السلام) أي حركه وأفرج بعضه عن بعض وقال إن الدين ليس بضيق قال الله تعالى (ما جعل عليكم في الدين من حرج) الحج: ٧٨».

٣١١ / ٥ . دعائم الاسلام ج ١ ص ١١١، عنه في البحار ج ٨٠ ص ٢٠ ح ١٣ . وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «ليس ينجس الماء شئ».

٣١٢ / ٦ . المصدر السابق ج ١ ص ١١١، عنه في البحار ج ٨٠ ص ٢٠ ح ١٣ . وعن أبي عبد الله (عليه السلام) انه سئل عن ميضأة كان بقرب المسجد تدخل الحائض فيها يدها والغلام فيها يده قال: «توضأ منها فان الماء لا ينجسه شئ». والميضأة، مطهرة كبيرة (إناء كبير) يتوضأ منها (مجمع البحرين ج ١ ص ٤٤١). ٣١٣ / ٧ . فقه الرضا (عليه السلام) ص ٥، عنه في البحار ج ٨٠ ص ١٧ ح ٥ . فقه الرضا (عليه السلام): «كل غدير فيه من الماء أكثر من كر لا ينجسه ما وقع فيه من النجاسات الا أن تكون فيه الجيف فتغير لونه وطعمه ورائحته فإذا غيرته لم تشرب منه ولم تتطهر منه». وقال (عليه السلام): «لا ينجس الماء الا ذو نفس سائلة أو حيوان له دم». ٣١٤ / ٨ . عوالي الآلي ج ٣ ص ٩ ح ٦ . عن مجموعة ابن فهد وروى متواترا عنهم (عليهم السلام) قالوا: «الماء طهور لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو



يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديرى. ونحو قولنا: (أحسن الظن إلا بخالد) الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

ثانياً: الشبهة المصداقية

المراد من الشك بنحو الشبهة المصداقية هو الشك في مصداقية فرد لطبيعة ما، على أن يكون منشأ الشك هو اشتباه الأمور الخارجية لا أن يكون منشؤه إجمال المفهوم للطبيعة. مثلاً: لو قال المولى تصدق على فقير وشككنا أن زيدا فقيراً أو لا ؟ فيكون منشأ الشك هو اجمال المراد من مفهوم الفقير، وأنه من لا يملك قوت سنته أو قوت يومه، فنحن وان كنا نحرز أن زيدا يملك قوت يومه ولا يملك قوت سنته



ريحه». ٣١٥ / ٩ . عوالي الآلى ح ١ ص ٧٦ ح ١٥٣ . وعن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «الماء لا ينجسه شئ». ٣١٦ / ١٠ . المصدر السابق ج ١ ص ٧٦ ح ١٥٤ مع اختلاف يسير. وفى حديث آخر: «خلق الماء طهوراً لا ينجسه شئ إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته».

٣١٧ / ١١ . المصدر السابق ج ٢ ص ١٥ ح ٢٩ . وعن مجموعة المقداد (رضي الله عنه) قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بئر بضاعة: «خلق الله الماء وساق مثله وفيه أو ريحه».

اقول: ورد هذا النص الذي ذكره المصنف (ره) عن طريق غيرنا بهذه الالفاظ (إن الماء طاهر، إلا إن تغير طعمه أو لونه أو ريحه بنجاسة تحدث فيه)، رواه البيهقي (١/ ٢٥٩ - ٢٦٠) من حديث أبي أمامة، وضعفه.

إلاّ أنّه وبسبب إجمال مفهوم الفقير، واحتمال اختصاصه بمن لا يملك قوت يومه يقع الشك في صدق مفهوم الفقير على زيد لافتراض أنّه يملك قوت يومه وان كان لا يملك قوت سنته إلاّ أنّ الشك في مصداقية زيد لعنوان الفقير لما كان منشؤه اجمال المفهوم فإن الشبهة لا تكون مصداقية.

او يكون منشأ الشك في مصداقية زيد لعنوان الفقير هو الجهل بحاله فالشبهة حينئذ مصداقية، بمعنى أنّه لو كان المراد من مفهوم الفقير محددًا إلاّ أنّه وقع الشك في فقر زيد بسبب عدم الاطلاع على أحواله وظروفه فإنّ الشبهة تكون عندئذ مصداقية، وذلك لأنّها نشأت عن اشتباه الامور الخارجية.

اما في فرض الشك في دخول فرد من افراد العام كالمثال السابق نحو المروي عنه (عليه السلام): (كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه)، فالشك يدخل في ان هذا الماء المعين مصداقه في الخارج هل تنجس فيدخل تحت حكم الخاص الذي هو الماء المتغير احد اوصافه نجس، او انه لم يتنجس فهو باقي تحت حكم العام، الذي هو الماء الطاهر المطلق؟. وكما هو واضح ان جهة الكلام في الشبهتين المفهومية والمصداقية مختلفة، فافرد المصنف لكل منهما بحث خاص به.

لذا قال (قده): ثانيا - (الشبهة المصداقية)، وهي في فرض الشك في دخول فرد من افراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم

الخاص، بأن كان مبينا لا إجمال فيه، كما إذا شك في مثال الماء السابق أن ماء معيناً، أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقيا على طهارته.

والكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً. فلنضد لكل منهما بحثاً مستقلاً.

أولاً: الكلام في الشبهة المفهومية

ذكرنا أن المراد من الشبهة المفهومية هو الشك الناشئ عن إجمال مفهوم من المفاهيم الواقعة موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي، كما لو وقع الشك فيما هو المراد من مفهوم الفقير الواقع موضوعاً لوجوب الصدقة. وقلنا أيضاً أن الشبهة الناشئة عن إجمال المفهوم على قسمين :

الأول: أن يكون المفهوم دائراً بين معنيين أحدهما أعم مطلقاً من الآخر أي أحدهما أوسع دائرة من الآخر. ومثاله قوله تعالى: (فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً)، فإن مفهوم الصعيد يدور بين السعة والضيق، إذ أن المراد منه إما هو مطلق وجه الأرض أو هو خصوص التراب، فبناءً على الأول يكون مفهوم الصعيد أوسع دائرة مما لو كان المراد من مفهوم الصعيد هو المعنى الثاني.

وما نحن فيه يكون الأمر دائر بين تخصيص خصوص الشيء مثل الصعيد أو مثل التغير في مثال الماء لا يتنجس إلا أن يتغير لونه أو

طعمه او ريحه، فان الامر دائر فيما اذا كان المراد من (التغير) خصوص الحسي او الاعم منه ومن التقديري؟، ففي هذا المورد يكون الامر دائر بين الاقل والاكثر حيث يكون الاقل هو الخاص الذي هو التغير الحسي فقط، والاكثر هو عموم التغير الذي هو الاعم منه ومن التقديري. هذا في القسم الاول.

الثاني: هو أن يكون المفهوم دائرا بين معنيين أو معان متباينة. ومثاله قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَيَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، فإن لفظ «القرء» يحتمل معنيين متباينين هما الطهر والحيض. او يكون فيها الامر دائر بين المتباينين، فان لفظ (القرء) يحتمل ان يراد منه الطهر، ويحتمل ان يراد منه الحيض فهما متباينان تماما، او كما في المثال الذي ذكره المصنف فان الامر دائر فيه ايضا بين ان يكون مراد المتكلم تخصيص خالد بن بكر وبين خالد بن سعد.

ثم على تقدير تخصيص الدائر بين الاقل والاكثر كما في المراد من الصعيد هل هو خصوص التراب فهو الاقل او ان المراد من لفظ الصعيد الاعم منه ومن عموم وجه الارض فيكون هو الاكثر. او كما في مثال التغير وهل المراد خصوص التغير الحسي فهو الاقل او المراد منه الاعم منه ومن التقديري فالأكثر، او في القسم الثاني من الدوران في الشبهة المفهومية الذي هو بين المتباينين كما هو في مثال اللفظ الوارد في الآية المباركة (القرء).

او كما في مثال المصنف (خالد بن بكر او خالد بن سعيد). فانه

وعلى تقدير القسمين من اقسام الشبهة المفهومية فان المخصص فيهما اما ان يكون متصلا واما ان يكون منفصلا، فيكون القسمين الرئيسيين للشبهة المفهومية بلحاظ حال المخصص ينقسم كلا منهما الى آخر، فتكون الشبهة المفهومية التي يكون فيها الامر دائر بين الاقل والاكثر تنقسم ايضا الى ما يكون فيها المخصص متصلا او منفصلا، والشبهة المفهومية التي يكون فيها الامر دائر بين المتباينين تنقسم كذلك الى ما يكون فيها المخصص متصلا او منفصلا، فمجموع الاقسام للشبهة المفهومية بلحاظ الاتصال والانفصال للمخصص اربعة اقسام. ولكل قسم من هذه الاقسام الاربعة لها حكمها الخاص بها واليك التفصيل .

لذا قال (قده): والكلام في الشبهتين يختلف اختلافا بينا. فلنفرد لكل منهما بحثا مستقلا.

(أ- الشبهة المفهومية) الدوران في الشبهة المفهومية

(تارة) يكون بين الاقل والاكثر، كالمثال الاول، فإن الامر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري، (فالاقل) هو التغير الحسي، وهو المتيقن. (والاكثر) هو الاعم منه ومن التقديري.

(وأخرى) يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فإن الامر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا

قدر متيقن في اليين. ثم على كل من التقديرين، أما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

أما فيما يتعلق في الشبهة المفهومين في قسميها الأول والثاني: أي فيما إذا كان الأمر دائر بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين وكان فيهما المخصص متصلاً، فإن الحكم فيه هو سريان الأجمال الذي هو في المخصص مثل (لفظ التغيير في الأقل والأكثر أو خالد بن بكر أو ابن سعيد في المتباينين) فإن الأجمال فيهما وعدم معرفة ماهو المراد من اللفظين هذا الأجمال يسرس إلى العام، أي أنه لا يمكننا التمسك فيهما بأصالة العموم، والسبب هو سريان الشك إلى العام أيضاً يعني إدخال المشكوك في حكم العام، وذكرنا في موضوع سابق أن القرينة إذا كانت متصلة تهدم وتنسف ظهور العام، أي لا ينعقد للعام ظهوراً مع وجود القرينة المتصلة بل الظهور يكون للخاص الذي ينعقد بالقرينة المتصلة، فإذا كان الخاص مجملاً سرى أجماله إلى العام لأن العام غير معلوم بسبب ما اتصل به من قرينة لتخصيصه.

لذا قال (قده): الأول والثاني - فيما إذا كان المخصص (متصلاً): سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فإن الحق فيه أن إجمال المخصص يسري إلى العام أي أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في

حكم العام. وهو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص، فإذا كان الخاص مجملا سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

ثالثا: الدوران بين الأقل والأكثر فيما إذا كان المخصص متصلا عرفت مما تقدم ما هو حكم العام في الأقل والأكثر إذا كان المخصص للأقل متصلا وكان مجملا، وقلنا إن الحكم فيه هو سريان الأجمال إلى العام فيكون مجملا باعتبار أن مع المخصص المتصل أساسا لا ينعقد أي ظهور للعام بل الظهور الذي ينعقد للخاص فإذا كان مجملا يكون العام مجملا أيضا، هذا حكم ما إذا كان المخصص متصلا، أما إذا كان المخصص للعام منفصلا وكان مجملا، فما هو حكم العام في مثل ذلك هل يسري فيه حكم الأجمال إلى العام أيضا أو لا ؟ يقول المصنف في مقام الجواب على هذا السؤال إن الحق فيه أن حكم الخاص لا يسري إلى العام إذا كان الخاص المجمل منفصلا. بمعنى أننا والحالة هذه يمكننا التمسك بحكم العام لأنه باق، أي نتمسك باصالة العموم، باعتبار أن المخصص المنفصل أساسا لا يهدم أو يلغي ظهور العام، بل تكون الحجة فيه إلى المخصص فيقدم بنحو تقديم النص على الظاهر أو تقديم الأظهر على الظاهر فإن

المخصص له ظهور في المراد الجدي اقوى من الظاهر الاولى الذي انعقد للعام قبل مجيء المخصص المنفصل .

فالتقديم في المخصص المنفصل اذا كان بينا اساسا لاجل تقديم اقوى الحجتين فقدم المخصص المنفصل اما فيما نحن فيه الحجة القوية هي بجانب العام لان المخصص وان كان منفصلا الا انه مجمل ولا حجة للمجمل فلا يقدم على العام. بل العام يبقى سالما فيما كان ظاهرا فيه وكأنه لم ياتي مخصص، لان الاجمال ساقط عن الاعتبار.

لذا قال (قده): ثالثا. في الدوران بين (الاقل والاكثر) إذا كان المخصص (منفصلا): فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، أي أنه يصح التمسك بأصالة العموم لادخال ما عدا الاقل في حكم العام.

والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لانه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وانما تنحصر حجيته في القدر المتيقن وهو الاقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع

أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه.

رابعاً: دوران المتباينين والمخصص المجمل منفصلاً

فالحكم فيها نتیجته كالحكم في المخصص المتصل فان حكم الاجمال يسري فيها الى العام كذلك باعتبار ان العام اساساً هو كان مردداً بين خالد بن بكر وبين خالد بن سعيد، فهنا يحصل علم اجمالي اي اما ان يكون المرء هذا او هذا، فيكون ساقطاً عن الحجية في كل منهما اي لا يمكن ان نحكم بان مراده هو الاول ولا يمكن ان نقول الثاني لانه ترجيح بلا مرجح والمرجوح محال عقلاً.

هذا هو الفرق بين سريان الاجمال الى العام من المخصص المجمل المنفصل وبين المتصل فان المتصل يكون سريانه لاجل عدم انعقاد الظهور في العام اساساً، فتدبر.

لذا قال (قده): رابعاً - في الدوران بين (المتباينين): إذا كان المخصص (منفصلاً)، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسري إلى العام، كالمخصص المتصل، لأن المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصيص واقعاً، وإن تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما. والفرق بينه (بين المخصص المنفصل المجمل) وبين المخصص المتصل المجمل أنه في المتصل يرتفع ظهور

الكلام في العموم رأسا، وفي المنفصل المردد بين المتبائنين ترتفع حجية الظهور، وإن كان الظهور البدوي باقيا (أي الظهور الأولي الذي كان العام فيه ظاهرا قبل ورود المخصص على حاله باقيا إلا أنه ليس بحجة وإنما الحجة للاقوى)، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين. بل لو فرض أنها (الحجية) تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضا بالقياس إلى الآخر، ولا يمكن جريانها معا لخروج أحدهما عن العموم قطعا، فيتعارضان ويتساقطان.

كما إذا قيل: «يجب الاجتناب من هذه الآنية إلا بعضها» فإنه صريح في ثبوت التكليف إجمالا فيها وإن لم يعلم المكلف به شخصا، فلا بدّ من الأخذ بالمعلوم، فإن اقتضى العلم الإجمالي ثبوت التكليف في الجميع. كما هو التحقيق في مورد الشبهة المحصورة. فهو والآ فلا بدّ من العمل بما يقتضيه الاصول في ذلك المورد.

لذا قال (قده): وإن كان الحق أن نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأسا لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

وبالجملة، فالمراد من نفي الحجية في العام المخصص بالمجمل عدم الأخذ به في القدر الذي لا يمكن الاستكشاف. هذا فيما يتعلق في الشبهة المفهومية التي يكون فيها الامر دائر بين الأقل

والاكثر والامر الدائر فيها بين المتباينين والمخصص المتصل والمنفصل في كل منهما، وعلمنا ان حكم اجمال المخصص لا يجري فيما اذا كان الامر فيها دائر بين الاقل والاكثر والمخصص المجمل فيها منفصل في هذه الحالة فقط يبقى العام على ظهوره المنعقد قبل مجيء القرينة.

اما في الحالات الثلاثة الاخرى فالاجمال يكون حكم العام فيها. وذلك اما لعدم انعقاد الظهور في العام اساسا من الاول بدوا، او لاجل ان العموم اساسا ظهور بنحو العلم الاجمالي، ولا معين لاحد الطرفين فيكون مجملا فيسقط عن الحجية والاعتبار. هذه خلاصة الشبهة المفهومية فيما اذا كان الخاص مجملا.

ثانيا: الشبهة المصدقية والحكم فيها من جهة اجمال مصداق الخاص فهل يسري فيها الاجمال الى العام او لا يسري، فيبقى على ظهوره الاول؟.

وقلنا من جهة اجمال مصداق الخاص لانه نفس الخاص مبيا ولا اجمال فيه، وانما الاجمال في المصداق، وهل ان هذا الفرد الخارجي يدخل تحت عنوان الفقير مثلا او النجس او لا يدخل تحته. وعرفنا ان المراد من الشبهة المصدقية هو الشك في مصداقية فرد لطبيعة ما، على ان يكون منشأ الشك هو اشتباه الامور الخارجية لا ان يكون منشؤه اجمال المفهوم للطبيعة.

مثلا: لو قال المولى تصدق على فقير وشككنا ان زيدا فقير او لا ؟

فتارة يكون منشأ الشك هو اجمال المراد من مفهوم الفقير، وأنه من لا يملك قوت سنته أو قوت يومه، فنحن وان كنا نحرزان زيدا يملك قوت يومه ولا يملك قوت سنته إلا أنه وبسبب إجمال مفهوم الفقير واحتمال اختصاصه بمن لا يملك قوت يومه يقع الشك في صدق مفهوم الفقير على زيد لافتراض أنه يملك قوت يومه وان كان لا يملك قوت سنته إلا أن الشك في مصداقية زيد لعنوان الفقير لما كان منشؤه اجمال المفهوم فإن الشبهة لا تكون مصداقية. اما لو كان منشأ الشك في مصداقية زيد لعنوان الفقير هو الجهل بحاله فالشبهة حينئذ مصداقية. او كما في مثال المصنف فيكون الشك في انه هل هذا الماء الخارجي تنجس فيدخل تحت حكم الخاص الذي هو المتغير او انه ليس بنجس فيبقى تحت حكم العام؟ فالمخصص في الشبهة المصداقية مثل الفقير لا اجمال فيه، بل هو مبين، وانما الاجمال في صدق زيد على الفقير وانه منه او لا .

لذا قال (قده): (ب- الشبهة المصداقية) قلنا: إن الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبيناً^(١) لا

(١) اقول ان الشيخ الاعظم كما عن تقرير ابحاثه في مطارح الانظار لا يرى فرقاً في جهة البيان فقال (ره): لا فرق في جهة البيان بين أن يكون المبين ←

إجمال فيه، وإنما الاجمال في المصدق.

فلا يدري أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة.

وقد اشتهر بين قدماء العلماء القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ويمثل لما ذهبوا اليه بالمروى عنه صلى الله عليه وآله: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)^(١)، ومعنى القاعدة هو مؤاخذه اليد العادية، والمراد من اليد هو الاستيلاء، فإذا تحقق الاستيلاء على مال الغير بدون الأذن والأحسان تصبح اليد عادية، وموجبة للضمان فيستقر عليها الضمان، حتى تؤدي ما عليها (المال المأخوذ) لمالك



أمرا معلوما من جميع الجهات كما إذا قيل: «اقتلوا الكفار إلا بعض اليهود» فإن غير اليهود مما يجب الأخذ فيه بعموم العام فيهم من دون حاجة إلى أمر آخر. كما في جميع العمومات والمطلقات. وبين أن يكون المبين أمرا مجملا كأن يعلم بالتكليف مجملا في مورد العام، كما إذا قيل: «يجب الاجتناب من هذه الأنية إلا بعضها» فإنه صريح في ثبوت التكليف إجمالا فيها وإن لم يعلم المكلف به شخصا، فلا بد من الأخذ بالمعلوم، فإن اقتضى العلم الإجمالي ثبوت التكليف في الجميع. كما هو التحقيق في مورد الشبهة المحصورة. فهو ولا فلا بد من العمل بما يقتضيه الأصول في ذلك المورد.

المال. وهنا الشبهة والتردد في دخول هذه اليد في حكم العام فعليها ما تؤدي، او دخولها في حكم الخاص فليس عليها ما اخذت . بعبارة ثانية، ان الاخذ مرة يكون بنحو الاستيلاء والغصب، ومرة اليد تاخذ المال بنحو الامانة المودعة من مالها عند هذا الشخص المؤمن، وحيث ان الدليل من الخارج دل على عدم ضمان يد الامانة . وطبيعي عدم الضمان في حال التلف السماوي، اما في الاتلاف المتعمد او لعدم المبالاة فاليد ايضا عليها ما اخذت وان كانت يد امانة فحكمها حكم يد العداوة في الضمان فالتلف الذي لا يصير به الأمين خارجا عن كونه أميناً هو ذلك التلف بأمر لا يطاق دفعه، أو بسبب سهو، أو نسيان، أو بأفة سماوية، أو سرقة، أو ضياع بلا تفريط فإنه يوجد التلف في هذه الأمور مع بقاء الأمانة . وحيث ان ظاهر الحديث يقتضي الضمان، فيكون هذا المروي عنه صلى الله عليه وآله انه قال: (لا ضمان على مؤتمن) مخصصا للعام.

ومشهور قدامى العلماء افتوا في حجية العام في الشبهة المصداقية، بمعنى انه اذا اشتبه في دخول مصداق اليد تحت حكم العام الذي هو (الاداء) باق. فافتوا بالاداء عند تردد شمولها لحكم العام او دخولها تحت الخاص، وهذا ما اشتهر عند القدماء من الاصوليين والفقهاء.

لذا قال (قده): وكمثال الشك في اليد على مال أنها يد عادية أو يد أمانة، فيشك في شمول العام لها وهو قوله صلى الله

عليه وآله: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)، لأنها يد عادية، أو خروجها منه لأنها يد أمانة، لما دل على عدم ضمان يد الأمانة المخصص لذلك العموم. ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان.

أقول: قوله (ربما) نسب...، لأنه لم يعثر على مثل هذا القول لقدماء العلماء من الأصوليين والفقهاء فقد قال . في تقارير أبحاث السيد الخوئي^(١) - إن هذه المسألة لم تكن معنونة في كلماتهم لا في الأصول ولا في الفروع، ولكن مع ذلك نسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، فلأجل ذلك نسب إليهم .

واستدل مشهور القدماء بانطباق العام على الفرد المردد وهذا الانطباق معلوم، من الظاهر من لفظ العام قبل ورود المخصص المنفصل، فيكون العام حجة في هذا المصداق والفرد الآخر من أفراد العام، نعم إلا إذا تعارض هذا الظهور في العام بما يصلح للمعارضة له بأن تكون حجية المعارض أقوى من حجية العام ففي مثل هذه الحالة الحجة للأقوى، وحيث أن انطباق عنوان الخاص على الفرد المردد غير

(١) تقارير أبحاث السيد الخوئي قدس سره ج ٥ ص ١٩٠ .

معلوم فلا يكون حجة في الانطباق على المصداق المردد، فلا يصلح للمعارضة او المزاحة لظهور العام في مصداق الفرد المردد او المشكوك. وهو من قبيل الشبهة المفهومية اذا كان الامر يدور بين الاقل والاكثر ايضا الحكم فيها هو جواز التمسك بالعام اذا كان المخصص منفصلا.

اما تقديم المخصص المنفصل لا يحصل الا اذا كان المخصص بيّنا فيقدم لاجل تقديم اقوى الحجتين .

اما فيما نحن فيه الحجة القوية هي بجانب العام لان المخصص وان كان منفصلا الا انه مجمل من جهة انطباقه على الفرد المردد والمشكوك ولا حجة للمجمل فلا يقدم على العام. بل العام يبقى سالما فيما كان ظاهرا فيه وكأنه لم ياتي مخصص، لان الاجمال ساقط عن الاعتبار.

لذا قال (قده): وقد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان

العام على المصداق المردد معلوم (وهو اليد في المثال) فيكون (حكم)

العام (وهو وجوب الاداء في المثال) حجة فيه (في المصداق المردد

المعلوم) ما لم يعارض بحجة أقوى (كالمخصص المتصل او المنفصل)،

وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم (بحسب الفرض لان

المصداق مردد ودائر بين المتباينين هل هذه اليد يد امانة او انها يد عداوة

فالمعنيان متباينين)، فلا يكون الخاص حجة فيه (الخاص في المثال المتقدم هو دليل من الخارج وهو المروي عنه صلى الله عليه وآله انه قال: لا ضمان على مؤتمن) اي عدم الضمان على اليد الامينة فيكون مخصصا للعام الذي هو عموم اليد)، فلا يزاحم العام، وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الاقل والاكثر.

المناسب ان يقول: الدوران بين المتباينين، لان اليد الامانة مباينة ليد العداوة، والتردد هو في ان هذه اليد مصداقا لاي منها؟ وليس يد العداوة اكثر من يد الامانة حتى يكون من قبيل الدوران بين الاقل والاكثر، فتيقض.

نعم اللهم الا ان يكون مراده (ره) هو ان التردد والشك في انه هل المراد من اليد في المروي هو كلا اليدين اعني يد الامانة ويد العداوة كلاهما عليهما ما اخذتا او خصوص واحدة منهما، وحيث ان المخصص معلوم وهو اخراج يد الامانة عن الاداء، فلا يبقى الا يد العداوة عليها ما تؤدي، والشك والشبهة هو في خصوص هذه اليد الخارجية هل هي يد امانة فليس عليها ما تؤدي او انها يد عداوة فعليها ما تؤدي، وكما ترى ان يد الامانة تباين يد العداوة فيكون الامر دائر بين المتباينين، لا انه دائر بين الاقل والاكثر، ولعله سهو من قلمه الشريف، والامر سهل، باعتبار انه لا مشاحة في المثال فيمكن ان يبدل بمثال آخر، في الاقل

والاكثر، كدوران الامر بين كون الماء كراً فلا يتنجس بملاقاته للنجس (وهو الكثير)، وكونه قليلاً فيتنجس، فهل يمكن التمسك بعموم «الماء إذا لاقى النجس يتنجس» الذي يصطاد من مجموع الأدلة الواردة في ذلك الباب وخرج منه الماء الكراً ولا ؟.

والماتن، خالف مشهور القدماء في عدم جواز التمسك بحكم العام في الشبهات المصادقية، سواء كان المخصص متصل كما في (كل الماء طاهر مالم يتغير..) ام يكون المخصص منفصلاً كما في (على اليد ما اخذت حتى تؤدي) وحيث ان اخذ اليد مرة يكون اخذاً بنحو الامانة، ومرة يكون اخذاً بنحو الغصب والاستيلاء لمال الغير، فاشتبه على المكلف مصداقها، هل هذا الاخذ هو بنحو الامانة فيكون مرفوع عنه الاداء بدليل مروى عنه صلى الله عليه وآله انه قال: (لا ضمان على مؤتمن) فلا تؤدي ما اخذت - او بنحو العداء والاستيلاء فعليها ما اخذت؟. فالحق عنده، هو عدم جواز التمسك بحكم العام وهو (الاداء) كما في المثال.

اما ما هو الدليل على عدم جواز التمسك بحكم العام ؟

يقول (ره)، ان المخصص سواء كان متصلاً ام منفصلاً حجتيه اقوى من ظهور العام اما المتصل فهو حاكم على ذلك الظهور، واما المنفصل فهو متصرف في ذلك العام، وحيث ان المخصص معلوم كما فرض، فلا حجة لحكم العام فلا يجوز التمسك به.

لذا قال (قده): **والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل معا.** ودليلنا على ذلك: أن المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه (المخصص) موجب لقصر حكم العام على باقي أفرادهِ (اي افراد العام وهي اليد الامينة ويد العداوة)، ورافع لحجية العام في بعض مدلولهِ (اي ان العام 'اليد' في ظهوره الاولي الابتدائي قبل المخصص ، كان ظاهرا في كل يد سواء كانت يد امانة ام عداوة، وبعد مجيء المخصص والذي هو 'لا ضمان على مؤتمن'، فاعتبر مخصصا لهذا العام فاخرج منه فرد من افرادهِ وهو اليد الامينة وبقي تحت حكم العام فقط يد العداوة فاوجب عليها حكم العام وهو الاداء).

والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه (في ذلك الفرد المشكوك) **وبين خروجه عنه** (اي عن العام بالمخصص) **مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه** (اي لا دلالة في العام على انه حجة في الجميع)، **فلا يكون العام حجة فيه** (اي في الفرد المشكوك) **بلا مزاحم** (المزاحم هو الدليل الاقوى الذي يصلح ان يكون حاكما او متصرفا في الدليل الآخر) **كما قيل في دليلهم** (الذي استدل به قدامى العلماء على ان المصداق المردد والمشكوك العام حجة فيه من جهة انطباق العام على المصداق المردد فيكون حجة فيه من جهة تقديم

الدليل الاقوى المبين الذي يزاحم عدم انطباق المخصص على المصداق المررد، فتكون الحجة للعام المنطبق عليه) . **ولئن كان** (قبل ورود المخصص) **انطباق عنوان العام** (اليد في المثال) **عليه** (على الفرد المشكوك) **معلوما** (اي انطباق اليد على يد الامانة ويد العداوة قبل المخصص وهذا ظاهر في العام قبل ورود المخصص)، **فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة**. (لان حجية الظاهر تنتهي بعد ورود المخصص).

الخلاصة: يكون لدينا حجتان معلومتان وهما حجية العام في الباقي بعد التخصيص، وحجية المخصص الذي هو حجة في ما دل عليه واخرجه، والمشتبه الذي هو هذه اليد التي شك في دخولها تحت حجة العام او دخولها في حجة المخصص. وهذا هو مضمون الشبهة المصداقية، بان يكون الشك والترديد فيها من جهة دخول فرد من افراد العام في الخاص، فيحكم بعدم التمسك بحكم العام في الشبهات المصداقية، اما الشبهات المفهومية اذا كان المخصص منفصل وكان الدوران بين الاقل والاكثر، فيكون فيها الخاص حجة وهو الاقل دون الاكثر باعتبار ان الزائد مشكوك والمشكوك ليس حجة قطعاً وسياتي تفصيل ذلك في المقصد الثالث في مبحث الحجج ان شاء الله تعالى، **فانتظر** .

لذا قال (قده): والحاصل، أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض (أحدهما) العام، هو حجة فيما عدا الخاص. (وثانيتهما) المخصص، وهو حجة في مدلوله، والمشتبه مررد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والاكثر.

فإن الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة إلا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا. ومشكوك الحجية في شئ ليس بحجة - قطعاً - في ذلك الشئ^(١). وأما العام فهو حجة إلا فيما كان الخاص حجة فيه.

(١) سيأتي في (مباحث الحجة): أن قوام حجية الشئ بالعلم، لأنه انما يكون الشئ صالحاً لأن يحتج به المولى على العبد إذا كان واصلاً إليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجة فعند الشك في حجية شئ يرتفع موضوعها، فيعلم بعدم حجيتها.

ومعنى الشك في حجيتها احتمال أنه نصبه الشارع حجة واقعا على تقدير وصوله. وحيث لم يصل نقطع بعدم حجيته فعلاً فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك لا أنه حين الشك في الحجية يقطع بعدم الحجية والا للزم اجتماع الشك والقطع بشئ واحد في آن واحد وهو محال.

(اي انه اذا كان الخاص المنفصل مبينا فضلا على المتصل فهو الحجة دون العام) وعليه لا يكون الاكثر (بعد ورود الخاص المبين) مرددا بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم (اي: من المعلوم) أن الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك (اي لوجود الشك في انطباق الخاص على المصداق المردد)، فلا يزاحم حجية العام فيه (لان العام هو الاقوى والحجة للاقوى).

ان قلت: كيف تقولون لا يجوز التمسك في حكم العام في الشبهات المصدقية في الدوران بين الاقل والاكثر، والحال ان الفتوى اليوم قائمة على الحكم بجواز التمسك في حكم العام في موارد الضمان في اليد المشكوكة؟ اي انهم يحكمون بوجوب الضمان بالنبوي الشريف (على اليد ما اخذت..) حتى في ظرف الشك بان هذه اليد كانت يد امانة فتدخل تحت الخاص (لا ضمان على المؤتمن) او كانت يد عداوة واستيلاء، فالفتوى على كل حال عند الشك هو التمسك بحكم العام الذي هو (الاداء).

قلت: لعلمهم يحكمون في مورد اليد المشكوكة بحكم العام لعله من جهة اخرى غير تمسكهم بجواز التمسك بحكم العام في مورد الشك هذه.

لذا قال (قده): وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنها يد عادية أو يد امانة فلا يعلم أنها لاجل القول

بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعل لها وجهاً آخر ليس المقام محل ذكره.

اقول: لماذا لا يكون هناك عند القدماء من الاصوليين والفقهاء في مسألة فتواهم في بعض الموارد التي اشير اليها فيما تقدم ان تكون لاجل امر آخر غير التمسك بالعام في الشبهات المصداقية عند الدوران بين الاقل والاكثر، ؟ نظير ما وقع مورداً للبحث والنزاع في يومنا هذا من السمكة المسمّاة بـ «اوزون برون» فلو فرض عدم إحراز الفلس لها وشككنا في كونها ذا فلس أم لا ؟

فيستفاد من الأدلة أنّ طبيعة حيوان البحر على المنع من أكله وخرج منه السمك إذا كان له فلس، أي إذا أحرز له الفلس، وأمّا الصورة المشكوكة فالقاعدة تقتضي حرمة الأكل فيها. فلا يكون لاجل التمسك بحكم العام .

الخلاصة: ثبت ممّا ذكر أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه أكثر المحقّقين المتأخّرين ومنهم المصنّف (ره) من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصّص، إلّا في الموارد التي تكون طبيعة الحكم فيها على المنع، كالمورد المتقدم، ونظير ابواب الضمانات^(١).

(١) وجاء في اجود التقارير (تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي) قال:

(واما نسبة) التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصداقية إلى المشهور من



جهة ذهابهم إلى الضمان فيما إذا دار الامر بين كون اليد عادية وكونه غير عادية (فتحقيق الحال) فيها هو ان مسألة جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية وعدمه لم تكن محررة في كلام المشهور ولم يعلم أن وجه ذهابهم إلى الضمان هو ماذا فقد ذهب بعضهم إلى أنه من جهة تجويزهم التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية وذهب آخر إلى أنه من جهة التمسك بقاعدة المقتضى والمانع نظرا إلى أن اليد مقتضية للضمان وكونها يد أمانة مانعة من ذلك فإذا شك في وجود المانع بعد احراز المقتضى حكم بعدمه .

وذهب ثالث إلى أنه من جهة صحة جريان الاستصحاب في الاعداد الأزلية حتى فيما أخذت في موضوع الحكم على نحو مفاد ليس الناقصة نظرا منه إلى أن موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير المتصف بكونه مقارنا لعدم رضاه فإذا أحرز الاستيلاء بالوجدان يجرى استصحاب عدم رضا المالك فيثبت الضمان.

وهذه التوجيهات كلها من باب التظني والتخبرص على الغيب لان المتحقق الثابت من المشهور انما هو مجرد الفتوى بالضمان واما كون مستندهم في هذه الفتوى هو أحد هذه الأمور المذكورة فلا شاهد له في كلماتهم أصلا مضافا إلى أنه لم يظهر من المشهور في غير المقام العمل بأحد هذه المباني مع أنها غير صحيحة في أنفسها .. (الى ان قال رحمه الله): (والذي يمكن) ان يصحح به فتوى المشهور بالضمان في الموارد المشتبهة وان من يدعى عدم الضمان هو المدعى دون الآخر هو التمسك بالأصل واحراز موضوع الضمان بضم الوجدان إليه.

تنبيه: جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا الدليل اللبّي هو ما يكون من قبيل الإجماعات والسير العقلانيّة والمتشرعيّة، فهي جميعا تشترك من جهة عدم امكان التعرف على سعة مدلولها بأكثر ممّا هو القدر المتيقّن من مدلولها، فحينما يقع الشك في اتّساع السيرة لمورد من الموارد فإنّه لا مجال لاستظهار شمولها له. فدلليّة الدليل اللبّي متمحّض في المقدار المتيقّن من مدلوله.

ويطلق الدليل اللبّي في مقابل الدليل اللفظي والذي يمكن التعرف بواسطة ألفاظه على حدود مدلوله من حيث السعة والضيق.

لذا قال (قده): (تنبيه)- في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا.. المقصود من المخصص (اللبّي): ما يقابل اللفظي، كالأجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ.

إذا عرفت هذا فاعلم، ان الاعلام كالشيخ الاعظم الانصاري والشيخ صاحب الكفاية والشيخ النائيني لكل منهم رأي خاص في المسألة وكما يأتي:

الاقوال في مسألة المخصص (اللبّي)

رأي الشيخ الاعظم (ره)

إنّ الشيخ الاعظم الأنصاري رحمه الله قد فصلّ في المقام بين ما إذا كان المخصّص لفظياً وما إذا كان لبياً، فعلى الأوّل لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية دون الثاني، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» وقطع العبد بأنّه لا يريد إكرام من كان عدواً له من جيرانه، كانت أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى المصاديق المشكوكة. فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجة بمقتضى بناء العقلاء، وجريان سيرة العقلاء عليه.

ثم ورد عن الشيخ الاعظم (ره) في تقريرات بحثه: إذا علم تخصيص العام بما لم يؤخذ عنواناً في موضوع الحكم، فالحقّ صحّة التعويل عليه عند الشكّ في فرد أنّه من أيّهما. ويمكن استيناسه من مذاق العلماء في جملة من الموارد أيضاً.

ومثال ذلك: ما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» وعلمنا من نفسه ومن تعبيره وتخصيصه للعام أنّه لا يريد إكرام الفاسق، فإنّه إذا شكّ في زيد هل هو فاسق أو لا يجب تحكيم العامّ فيه والقول بوجوب إكرامه.. (ثم قال) وأغلب ما يكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللبّية^(١).

(١) راجع تقريرات الشيخ الاعظم الانصاري (مطاح الأنظار) للكلانترى: ص

لذا قال (قده): فقد نسب إلى الشيخ المحقق الانصاري (ره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقا إذا كان المخصص لبيها. وتبعه جماعة من المتأخرين عنه.

اقول: الكلام المنسوب للشيخ الاعظم في تقارير بحثه للكلنتاري (مطرح الانظار) كما ذكرناه قبل قليل في الشرح وكلماته رحمه الله ليس فيها اطلاق في التمسك في العام في الشبهة المصداقية وانما قيد (ره): أولا: اذا علم تخصيص العام بما لم يؤخذ عنوانا في موضوع الحكم، على ما بيناه.

وثانيا قال: اغلب ما يكون ذلك إنما هو في التخصيصات اللبية.. والاغلبية على خلاف القول بالاطلاق.

نعم ربما كان قصده (ره) من الاطلاق هو: إن المخصص اللبي سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا، فتيقض .

رأي المحقق الخراساني

وتبعه في ذلك المحقق صاحب الكفاية قدس سره في خصوص ما إذا كان منفصلاً وقال ما ملخصه: أن المخصص اللبي إن كان



كالمخصّص اللفظي المتصلّ فلا يجوز التمسكّ بالعام في المصداق المشكوك، لأنّ المخصّص حينئذٍ يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم . وإن كان كالمنفصل اللفظي فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم ولكنّه يفترق عنه في نقطة، وهي أنّ المخصّص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسكّ بالعام في الفرد المشتبه، وأمّا إذا كان لبيّاً فهو غير مانع عنه، والنكته في ذلك هي أنّ الأوّل يوجب تقيّد موضوع العام بعدم عنوان المخصّص من باب تحكيم الخاصّ على العام، وأمّا المخصّص اللبيّ فإنّه لا يوجب تقيّد موضوع العام إلّا بما قطع المكلف بخروجه عن تحته، فإنّ ظهور العام في العموم حجة، والمفروض عدم قيام حجة أخرى على خلافه إلّا فيما قطع المكلف بخروجه، وأمّا فيما لا قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكة فلا مانع من التمسكّ بعمومه فيها^(١).

(١) قال صاحب الكفاية (ره) في كفايته على الاصول ص٢٢٢: وأمّا إذا كان لبيّاً، فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم، إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالمتصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلّا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه.

والسر في ذلك، أن الكلام الملقى من السيد حجة، ليس إلّا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: (أكرم جيرانى) وقطع بأنه لا يريد إكرام من

←

لذا قال (قده): وذهب المحقق شيخ اساتذتنا (صاحب الكفاية) (ره) إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقليا ضروريا (بان كان صارفا لظهور الكلام وموجبا لعدم انعقاد الظهور الا في الخاص من أول الأمر)، فإنه يكون كالمتمصل (فحكمه حكم القرينة المتصلة اللفظية فكما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية معها كذلك لا يجوز التمسك بالعموم معه)، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية- وبين ما إذا لم يكن كذلك (اي اذا لم يكن المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه



كان عدوا له منهم، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا، فإن قضية تقديمه عليه، هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلا، والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته، إلا فيما قطع أنه عدوه، لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى له لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة، والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور.

المتكلم)، كما إذا لم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم ، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لبقاء العام على ظهوره (والمقصود اذا لم يكن المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجبه كظهوره فيه)، وهو (اي وهذا الظهور للعام في الفرد المشتبه) حجة بلا مزاحم.

واستشهد (صاحب الكفاية) على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم (اي من موالي العقلاء) عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدوا له من الجيران ، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة ، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور ، فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجة بمقتضى بناء العقلاء .

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فردا للخاص الذي علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله (لعن الله بني فلان) (امية) قاطبة،

(المقصود ببني فلان هم بني امية، ولا وجه للتقية بعد شهرة هذا اللعن على لسان المؤمنين وكتبنا منه ملاء، ثم ان هذا المثال ذكره صاحب الكفاية نفسه بنفس ما ورد في كامل الزيارات بلسان: (لعن الله بني امية قاطبة) والمراد منه هو اداة العموم التي وردت في هذا اللعن وهي: (قاطبة) ومدلولها على العموم^(١) (المعلوم منه (اي المعلوم من قاطبة، وهي بمعنى جميع) خروج من كان مؤمنا منهم (من حكم العام الذي هو اللعن على قاطبتهم) فإن شك في إيمان شخص (الذي هو زيد الاموي) يحكم بجواز لعنه للعموم (لاداة العموم قاطبة). وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا. فينتج (قياس) من الشكل الاول (سياتي تفصيله في المقصد الثاني ان شاء الله تعالى) (هذا الشخص ليس مؤمنا).

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية (قدس سره).

رأي المحقق النائيني

خلاصة رأي النائيني على ما حكى عنه في تقارير بحثه من

(١) قال في الكفاية ص ٢٢٢: بل يمكن أن يقال: إن قضية عمومته للمشكوك، أنه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل (لعن الله بني أمية قاطبة) (كامل الزيارات/ ١٧٦، الباب ٧١): إن فلانا وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيدا.

اجود التقريرات للسيد الخوئي في المقام هو ان يقال إن ما يسمى بالمخصص العقلي (اللبّي) إن كان بمعنى ما يوجب تقييد موضوع الحكم وتضييقه، كما في ارادة العدول من العلماء في (اكرم كل العلماء)، او نظير تقييد الرجل في قوله عليه السلام فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، بكونه عادلا لقيام الاجماع على ذلك فحال المخصص اللبّي الذي هو الاجماع هنا يكون حال المخصص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعموم معه في الافراد المشكوك فيها لما عرفت من أن المخصص اللبّي إذا كان عقليا ضروريا ومما يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، فحكمه حكم القرينة المتصلة، وإذا كان عقليا نظريا أو اجماعا فحكمه حكم القرينة المنفصلة، وعلى كل تقدير فلا يمكن التمسك بالعموم بعد تقييد موضوع الحكم واقعا.

لذا قال (قده): ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني أعلى الله مقامه لم يرتض هذا التفصيل (الذي قال به الآخوند صاحب الكفاية). ولا إطلاق رأي الشيخ (الاعظم الانصاري) قدس سره، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

(وخلاصته): إن المخصص اللبّي سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو اجماعا - فإنه كالمخصص

اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقيا على إطلاقه الذي يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي واللفظي ، لان المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبيا.

واستثنى الشيخ النائيني (ره) من عدم التمسك بالعام في الفرد المشكوك ما إذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا كما لو كان المراد من المخصص اللبي ادراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، او قام الاجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع- الملاك هو تعلق ارادة الشارع بما ادركه العقل او بما قام عليه الاجماع - من دون ان يتقيد موضوع الحكم به لعدم صلوح تقيد موضوع الحكم بما هو ملاكه. كما في (لعن بني امية قاطبة)، فان العقل مدرك لملاك الشارع لهذا اللعن، وهو كفرهم، واعلانهم الحرب ومناصبه اهل البيت عليهم السلام، وهذا الملاك لا يكون صالحا في تقييد الموضوع، بل من اداة العموم (قاطبة) يستكشف ارادة الجميع . ففي حال الشك في ان زيد الاموي داخل تحت هذا العموم او ليس بداخل تحته، فباصالة العموم يستكشف العقل انه من يشملهم اللعن فيكون الملاك فيه ايضا وهو الكفر. اما اذا علم بان زيد الاموي ليس بكافر ، ففي مثل هذه

الحالة يكون خروجه من تحت العموم لاجل ذلك العلم فيكون خروجه منه بالتخصيص الافراڊي^(١). اي ان المؤمن منهم على تقدير وجوده والعلم به لا يشمل اللعن الوارد فيهم اما لو شك في ايمان فرد منهم جاز التمسك بالعموم ويحكم عليه حينئذ بأنه غير مؤمن والا لما جاز لعنه. فيكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد اما لأجل مصلحة مقتضية له كما في المولى الحقيقي أو لجهله بعدم الملاك فيه كما ربما يتفق ذلك في الموالى العرفية .

لذا قال (قده): واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الاجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع (كما إذا أدرك العقل أو قام الاجماع على أن ملاك لعن بني فلان (امية) هو كفرهم) فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم لان الملاك لا يصلح لتقييده ، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في

(١) التخصيص: هو عبارة عن اخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام بواسطة القرينة الدالة على ذلك، فلو لا القرينة لكان الحكم العام الواقع على الطبيعة شاملا لتلك الأفراد. فالتخصيص كالتقييد، غايته ان التخصيص يطلق في حالات إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العام والذي ثبت عموميه بواسطة الوضع.

وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه.

نعم لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام.

وأما سكوت المولى عن بيانه، فهو أما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العاديين.

نعم لو تردد الامر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام فإن التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيها.

الخلاصة:

١. ان المخصص اللبي اذا كان كاشفا عن تقييد موضوع حكم العام، ففي الشبهة المصداقية لا يتمسك بحكم العام.

٢. ان المخصص اللبي اذا كان كاشفا عن ملاك الشارع وتعلق ارادته به، واحرزنا انه غير مقيد لموضوع العام، فلا مانع من التمسك بعموم العام وشموله للفرد المشكوك في الشبهة المصداقية.

٣. ان المخصص اللبي اذا تردد امره بين ان يكون كاشفا لملاك الشارع او ان يكون مقيدا لموضوع العام، فان كان المخصص اللبي . حكم العقل . ضروريا ومما يتكل عليه المتكلم في تفهيم غرضه ومراده

الجدي، فيلحق بالقسم الاول اي انه لا يمكن في هذه الحالة التمسك بالعام بل يكون من قبيل ما يقيد به موضوع العام.

واما اذا كان حكم العقل نظريا او اجماعا ومما لا يصح الاتكال عليه في بيان غرض ومراد المتكلم الجدي فيلحق بالقسم الثاني، ويتمسك في بعمومية العام عند الشك بالفرد في الشبهة المصداقية^(١).

(١) اقول وهذا الحاصل ذكره المحقق النائيني ايضا وكثير من الاصوليين فقد ذكر في تقاريرات بحث النائيني للسيد الخوئي (رحمهم الله) قال في ج ١: ١٨٠: (وبالجملة) المخصص اللبي إن كان كاشفا عن تقيد موضوع العام بشئ منع ذلك من التمسك بعموم العام في الفرد المشتبه كما كان الامر كذلك في المخصص اللفظي سواء في ذلك كون المخصص اللبي اجماعا وكونه دليلا عقليا كان الحكم العقلي ضروريا أم كان نظريا وإن كان المخصص اللبي كاشفا عن ملاك الحكم وعلته من دون تقييد في ناحية الموضوع صح التمسك معه بعموم العام في الافراد المشتبهة وكان العموم كاشفا عن وجود الملاك فيها من دون فرق في ذلك أيضا بين افراد المخصص اللبي كما عرفت واما إذا لم يكشف المخصص اللبي عن شئ من الامرين المزبورين فتردد أمر ما دل المخصص على دوران الحكم مداره بين كونه ملاكا للحكم وكونه قيذا لموضوعه فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن ان يتكل عليه المولى كان حكمه حكم القسم الأول فلا يصح معه التمسك بعموم العام في موارد الشبهة المصداقية وإن كان حكمه بالتخصيص حكما نظريا أو كان دليل التخصيص اجماعا كان حكمه حكم القسم الثاني فيتمسك معه بالعموم في تلك الموارد.

لذا قال (قده): (والحاصل): أن المخصص أن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبدا، وإن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك في المشكوك.

وإن تردد أمره ولم يحرز كونه قيذا أو ملاكا، فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الاول، وإن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الاجماع من قبيل الملاكات. هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة.

وانما أطلت في نقلها لان هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الانصاري (ره) مؤسس الاصول الحديث.

واختلف فيها أساطين مشايخنا ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الاقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة (اي هذا الكتاب وضعه بنحو الاختصار وليس لنقل آراء العلماء

والنقض والابرام). وبالاختصار أن ما ذهب إليه الشيخ هو الاولى

بالاعتماد. ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه^(١)

(١) وتوضيح ذلك: ان 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 أيضا. أي أنه ظاهر في عدم المنافاة وعدم المنافي معه. فان معنى ظهور عموم (أكرم جبراني) - مثلا -: أنه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب اكرام الجبران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما أن معناه أيضا أنه ليس يوجد في الجبران من فيه صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب اكرامه. وهذا واضح لا غبار فيه. فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصص منفصل لفظي، كما لو قال في المثال المتقدم: (لا تكرم الاعداء من جبراني)، فإن هذا المخصص لا شك في أنه لا يكون ظاهرا في أمرين:

١ - ان صفة العداوة منافية لوجوب الاكرام:

٢ - ان في الجبران من هو على صفة العداوة فعلا أو يتوقع منه أن يكون عدوا، والا لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغوا وعبثا لا يصدر من الحكيم. وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظي مزاحما للعام في الظهورين معا، فيسقط عن الحجية فيهما معا. فإذا شككنا في فرد من الجبران أنه عدو أم لا، فلا مجال فيه للتمسك للعام في الحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته في شموله له، إذ يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فيما اصبح العام حجة فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه. أما لو كان هناك مخصص لبي، كما لو حكم العقل - مثلا - بأن العداوة تنافي

سادسا - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أولا ؟ فيه



وجوب الاكرام، فان هذا الحكم من العقل لا يتوقف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبدا، إذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغوا وعبثا، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات. وعليه، فالحكم العقلي هذا لا يزاحم الظهور الثاني العام، أعنى ظهوره في عدم المنافى، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم. فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا فلا مانع من التمسك بالعام في ادخاله في حكمه، لانه لا يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله في هذه الحجة أو هذه الحجة، إذ المخصص اللبي حسب الفرض لا يقتضي وجود المنافى وليس حجة فيه، أما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم. فظهر من هذا البيان أن الفرق عظيم بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي من هذه الناحية، لانه في المخصص اللبي يبقى العام حجة في ظهوره الثاني من دون أن يكون المختص متعرضا له، ولا يسقط العام عن الحجية في ظهوره إلا بمقدار المزاحمة لا أكثر. وهذا بخلاف المخصص اللفظي فانه ظاهر في الامرين معا كما قدمناه، فيكون مزاحما للعام فيهما معا. ولا فرق في المخصص اللبي بين أن يكون ضروريا أو يكون غير ضروري، ولا بين أن يكون كاشفا عن تقييد موضوع العام أو كاشفا عن ملاك الحكم، فانه في جميع هذه الصور لا يقتضي وجود المنافى. وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الاعظم أنه الاولى بالاعتماد.

خلاف^(١). والحق كما عليه المحققون عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصّص. وعليه عمل الفقهاء كلّهم في أبواب الفقه، نظير عموم قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) الذي يحتمل فيه ورود مخصّصات، فلا يستدلّ فقيه به في الموارد المشكوكة قبل الفحص عن تلك المخصّصات، وكذلك قوله تعالى: (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ)^(٢) إذا شككنا مثلاً في خروج من يكون السفر عمله أو من يكون عاصياً في سفره أو يكون مقيماً للعشرة، فلا يتمسك بذلك العموم قبل الفحص، إلى غير ذلك من أشباهها. فأصل وجوب الفحص ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام في دليله كيما تتحدّد به دائرة الفحص وتتعيّن به مقداره.

(١) أول من عنوان المسألة أبو العباس بن سريج المتوفى في أوائل المائة الرابعة من الهجرة، وكان هو يقول بعدم الجواز واستشكل عليه تلميذه أبو بكر الصيرفي بأنّه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بأصالة الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينة المجاز. ثمّ انهم ذكروا ان أن النزاع لا ينحصر في العمل بالعام قبل الفحص، بل يجري في العمل بكل دليل لفظي قبل الفحص عما يعارضه ويضاحم ظهوره، بل يمكن أن يقال بجريانه في كل أصل لفظي أو عملي، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن مزاحماته، ولا خصوصية لباب العمومات، وما نذكره دليلاً لوجوب الفحص يجري في جميع الأصول اللفظية والعملية، فملاك الفحص ومقدار وجوبه واحد. الا انهم ذكروا فارقا واحدا بين الفحصين، موكول البحث فيه الى ابحاث اخرى.

(٢) سورة النساء: الآية ١٠١.

وقد عنون الشيخ الطوسي (ره) في عدة الاصول هذه المسألة بغير ما عنونها علماء الاصول فيما بعد فقد قال (فصل في ان المخاطب بالعام هل يجوز أن يسمعه وان لم يسمع الخاص أو لا يجوز).

وذهب الشيخ الطوسي الى جواز ذلك بشرط الفحص عن المخصص وان وجد المخصص حمل العام على ذلك المخصص، وان لم يجده اعتقد ظاهر العام.

فقال: اعلم انه يجوز أن يسمع المخاطب العام دون الخاص ويلزمه طلب الخاص والبحث عنه في الأصول فان وجده حمل العام عليه، والا اعتقد ظاهره^(١).

وما عن الفاضل التوني في الوافية التوقف قال: اختلف في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه، وفي مبلغ البحث عنه. فقليل: يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه^(٢).

(١) عدة الأصول (ط.ق) - الشيخ الطوسي - ج ٣ - الصفحة ١٩.

(٢) الوافية للفاضل التوني: ١٢٨. قال: والأولى الاستدلال عليه: بأن إطاعة الله، ورسوله، والأئمة عليهم السلام، واتباعهم - لا تتحقق إلا بالعمل بمرادهم، فلا بد من العلم أو الظن بمرادهم، ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه، بل الظن بالتخصيص حاصل، لشيوع التخصيص.

ويمكن الاستدلال على الجواز: بأن علماء الأمصار - في جميع الأعصار - لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات، من غير ذكر ضمنية نفي المخصص، ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، لكان



للخصم أن يقول: العام لا يكفي في إثبات هذه المسألة، ولا علم لي ببحثك عن المخصص، الذي يوجب انتفاؤه دخول هذا الفرد المتنازع فيه، فيفحم المستدل عن إثباته على الخصم.

وأيضاً: الأصول الأربعمئة - التي كانت معتمد أصحاب الأئمة عليهم السلام - لم تكن موجودة عند أكثر أصحابهم، بل كان عند بعضهم واحد، وعند البعض الاثنان، والثلاثة، والأربعة، والخمسة، ونحو ذلك، والأئمة عليهم السلام كانوا يعلمون أن كل واحد من أصحابهم، يعمل في الأغلب بما عنده من الأصول، ومعلوم أن البحث عن المخصص، لا يتم بدون تحصيل جميع تلك الأصول، فلو كان واجباً، لورد من الأئمة عليهم السلام أمر بتحصيل كل تلك الأصول، ونهي عن العمل ببعضها، إذ معلوم أن جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد.

فالمسألة محل التوقف.

واعلم: أنه - على تقدير وجوب الفحص عن المخصص، إلى أن يحصل القطع بعدمه - لا يجوز العمل بشئ من العمومات والمطلقات، المجوزة للتخصيص، حتى يفتش عن مخصصه في جميع كتب الاخبار، كالكتب الأربعة، والخصال، والعيون، والعلل، والأمالي، وغير ذلك، من الكتب الاخبارية الموجودة في هذا العصر، إذ لا يحصل القطع بعدم المخصص بدون ذلك، وبعد التفتيش: يحصل القطع بالتكليف بالعام، وإن كان تجويز وجود المخصص في الكتب غير الموجودة في هذا الزمان باقياً.

وعلى تقدير الاكتفاء بالظن: يكفي ملاحظة الكتب الأربعة، بل يكفي ملاحظة التهذيب والكافي، بل لا يبعد الاكتفاء بالتهذيب، لندرة وجود خبر مخصص في غير التهذيب مع تحقق عامه فيه، ولا يكفي ملاحظة الكافي فقط. وينبغي في فحص مخصص العام المتعلق بشئ من مسائل الطهارة



وقيل: حتى يحصل القطع^(١)، والأكثر على عدم الجواز^(٢)، حتى أنه نقل الاجتماع عليه^(٣)، وما استدلوا به عليه غير منقح. (الى ان قال): كما اثبتناه في الحاشية المتقدمة: فالمسألة محل التوقف.

والحق عند المصنف ما ذهب اليه المشهور وهو انه لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص وكما عنون هنا لهذه المسألة (لايجوز العمل بالعام قبل الفحص) وعنونها الكثير من الاصوليين بهذا العنوان ايضا. ولا يخفى انه وجود مصنفات ومجاميع حديثية كبرى يرجع اليها في عملية الفحص وتحملت أعباء هذه المهمة، وكفت الفقهاء مؤنة



ملاحظة كل واحد من أبوابها في التهذيب، وكذا الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها، سيما أبواب الزيادات والنوادر في كل منها، والأحسن ملاحظة الأبواب المناسبة في الكتب الاخر، أيضا، فإن:

في كتاب الطهارة: ما يتعلق بالنكاح، وبالمكاسب، وبالصلاة، وبالصوم، وبالطلاق، وبالحج. وفي الصلاة: ما يتعلق برمضان، وبالصوم، وبالطهارة، والأطعمة، والمكاسب، والنذر، والميراث، والزكاة، والديات. وفي الزكاة: ما يتعلق بالصلاة، والصوم، والميراث، والمكاسب..

ونسب ابن الحاجب هذا القول إلى الأكثر، واختاره هو: المنتهى: ١٤٤.

- (١) وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني، المستصفى ٢ / ١٥٩، المنتهى: ١٤٤.
- (٢) فقد ذهب إلى ذلك الشيخ الطوسي: عدة الاصول ٢ / ١٩. والمحقق الحلبي والمحقق الشيخ حسن ما لم يحصل الظن الغالب بعدم المخصص: معارج الاصول ١١٣ معالم الدين: ١١٩.

- (٣) حكي الاجتماع الغزالي: المستصفى ٢ / ١٥٧، وابن الحاجب: المنتهى: ١٤٤.

الفحص التي كانت من المتعسر جدا من استقراء كل ما ورد في الشريعة اما لشتاتها في كتب كثيرة، او لعدم تبويبها بما هو عليه اليوم في الكتب الفقهية والحديثية، كوسائل الشيعة للشيخ الحر العاملي، والمستدرك عليه للشيخ النوري، والوافي للفيض الكاشاني، وجامع أحاديث الشيعة للسيد البروجردي، حيث جمع في هذه المصنفات شتات جميع الأحاديث في محل واحد، تحت عناوين الأبواب المناسبة.

لذا قال (قده): سادسا - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص: لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة (صلى الله عليه وآله)، والائمة الاطهار عليهم الصلاة والسلام حتى قيل: (ما من عام الا وقد خص).

اقول: ان قاعدة (ما من عام الا وقد خص)، هي ليس من كلام المعصومين عليهم الصلاة والسلام، وانما هي قاعدة وقد شذ عنها كثير مما جاء في شواهد التنزيل في آيات الذكر الحكيم، وفي السنة الصحيحة المطهرة، فهي من القواعد العقلائية لا العقلية.

ومن امثلة الخروج على هذه القاعدة قوله تعالى (خالق كل شيء)، وقوله تعالى: (وما من دابة الا على الله رزقها) ثم ان هناك من العموم

الذي يراد به الخصوص كقوله تعالى (ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم) مع أن الريح أتت على الجبال بل وأتت على الأرض نفسها، فهل جعلتها كالرميم ؟ لا، بل يقال بأنه عام يراد به الخصوص، وليس عاما مخصوصا .

نعم ورد عنهم عليهم الصلاة والسلام وجود عام وخاص ومطلق ومقيد، وهذا لا دلالة فيه على هذه القاعدة، بل يجب ان لا يتسرع المكلف وياخذ بحكم العام قبل الفحص لأن كثير من العام خص، وحيث انه بلغ من الكثرة الحد الذي لا يرد عام الا ويشك في بقاءه على عمومته ولم يرد ما يخصه توجب الفحص والاطمئنان قبل العمل به ان لا مخصص له.

وهذا هو عين الحق في المسألة، فتدبر.

لذا قال (قده): ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الاحكام، لان في الكتاب المجيد والسنة عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا. وهذه الامور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام. وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالاخذ بعموم العام قبل الفحص والياس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الاجماع على عدم جواز الاخذ بالعام قبل الفحص والياس. وهو الحق.

اقول: بعد ان نقلنا كلمات القدماء في الشرح والحاشية وهي ليست متوافقة من العامة والخاصة فلا تجد منهم احد الا ونقل الخلاف في هذه المسألة، فكيف يدعي المصنف الاجماع عليها.

وقوله: (وهو حق)، ان كان المقصود من (هو) الاجماع فهو كما ترى بعد اختلاف كلمات الاقدمين من الاصوليين والفقهاء فيه فلا اجماع، وان كان يقصد من (هو) الفحص حق، فهو من جهة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ولا يحصل الفراغ الا بالفحص، فيعود الى الاحتياط، وهو وان كان حسن على كل حال، لكنه في الامور التي لا توجب العسر والمشقة.

نعم، للفحص عن المخصص في العام حدود يبدأ بها حتى يغلب على ظنه الاطمأنان بالعدم، او عدم الوجدان، فيأخذ حينها بحكم العام معتذرا بعدم الوجدان او عدم الاستطاعة وقصوره تكويننا عن العثور بالمخصص، لا ان عدم الوجدان سببه التقصير وعدم افراغ الوسع في البحث عنه.

والذي يدعو الى الفحص هو طريقة الشارع في مسألة العام، فكثير من العام يخصص بالقرائن المنفصلة بعد ذلك كقول النبي الاعظم صلى الله عليه وآله، فان العام القرآني لا يخصصه الا قوله صلى الله عليه وآله، لعموم قوله تعالى: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ^(١).

اليس هذا شاهدا على الاخذ بالعموم؟ مع انه لا يحتاج الى فحص، فتأمل. نعم الفحص منجز عند الوجدان ومعذر في عدم الوجدان، فيصح ان يحتج المولى على العبد اذا لم يفحص قبل الاخذ بعموم العام، للارتكاز الذهني عند العقلاء بان كثير من العام قد خصص بقراءن منفصلة بينت مراد الشارع الجدي منه.

والكلام هو الكلام في مسائل اصالة الظهور والاخذ بها عند التردد والاشتباه او الشك، فالفحص قبل الاخذ بها لاجل النكتة التي بينهاها. وهي الاخذ بها عند عدم الوجدان ومعذرة له وعند الوجدان يتنجز عليه الاخذ بما وجد من قرائن ويعمل بموجبها باعتبار حجية القرينة المنفصلة لتخصيصها للعام.

لذا قال (قده): والسرفي ذلك واضح لما قدمناه، لانه اذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فانه يكون ظهورا بدويا. وللشارع الحجة على المكلف اذا قصر في الفحص عن المخصص. أما اذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الاخذ بظهور العام.

وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصصا واقعا، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص بل للمكلف أن يحتج فيقول: إني فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه، وإلا فلا حجة فيه علينا.

وهذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه. ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها إن شاء الله تعالى، والمقام من صغرياتها، وهي: (إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص والياس عن القرينة).

أما ما هو المقدار المناسب للفحص عن المخصص ؟ المشهور هو حصول الاطمئنان في الياس من الوجدان وهو خيرة المصنف، بعد استحالة القطع والجزم فالظن الغالب والاطمينان كاف في التعذير في المقام لاستحالة تكليف العاجز، والبحث فيه موكول الى محله ان شاء الله تعالى، والذي يهون على الباحث ما ذكرنا من ان اليوم بحمد الله اتى اكل الجهود المبذولة من قبل العلماء على تعاقب العصور في جمع هذه الاخبار التي وردت عن المعصومين عليهم السلام وتبويبها وجعل ضوابط معروفة في صناعة الاستنباط للحكم الشرعي مردها جميعا

لائمة اهل البيت عليهم السلام .

وعلم الاخبار وأسانيدھا صحة وسقما، وتتبع موارد الاختلاف، وتمييز المشهورات عن غيرها ليتمسك بها عند عدم النص بناء على كشف رأي المعصوم عليه السلام بها مع شرائطها المقررة في محلها، أعاننا الله على الجد والاجتهاد.

لذا قال (قده): أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها ؟، فذلك موكل إلى محله.

والمختار كفاية الاطمئنان. والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الاخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الاخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيئة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالبا بعدمها.

سابعا - تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قاعدة: تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده، ولهذه القاعدة أفاض أخرى: مثل: تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده. وتعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله.

وتوضيح القاعدة: ان كل ما كان هناك عام، سواء كان هذا العام

وضعي او اطلاقى وقد علق عليه حكمان، وكان الموضوع في أحد الحكمين ضميراً يرجع إلى بعض ذلك العام، فهل يستوجب ذلك تخصيص العام بخصوص ذلك البعض في كلا الحكمين أم لا ؟

فمثلاً قال تعالى: «الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.. وَيَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» فالظاهر أن الحكم بالتربص ثلاثة قروء لكل مطلقة سواء كانت رجعية أو بائنة، ولكن جملة «وَيَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» علم من الخارج بدليل آخر أن المراد من الضمير فيها هو خصوص الرجعيات لا البائئات، فهنا هل تعقب العام بالضمير «وَيَعُولَتُهُنَّ» إلى خصوص الرجعيات يوجب تخصيص العام الأول بخصوص الرجعيات أو يبقى عموم العام في الحكم الأول على عموميه ويكون الضمير في «وَيَعُولَتُهُنَّ» قد استعمل على سبيل الاستخدام، بأن يراد منه بعض المطلقات ؟ فإن كلاً من الأمرين المتقدمين فيه مخالفة وذلك: إن قلنا إن العام الأول قد خصص فقد ارتكبنا مخالفة وإن قلنا أنه لا يخصص فقد ارتكبنا مخالفة أيضاً.

توضيحه: أن حمل العام في الجملة الأولى على خصوص الرجعيات فيه مخالفة لظهور العام الأولي في العموم. وحمل الضمير في الجملة الثانية على بعض أفراد العام للقرينة الخارجية فيه مخالفة لظهور رجوع الضمير في الجملة الثانية إلى المعنى الأول «العامل» في الجملة الأولى، لأن الاستخدام خلاف الأصل.

والمعروف بين الأعلام عدم تخصيص العام الأول بتخصيص العام

الثاني الذي خُصص بدليل خارجي ببعض الأفراد قاله النائبني: وهناك قول آخر بتخصيص العموم في الحكم الأول أيضاً، وهناك قول ثالث بإجمال العام بما يصلح للقرينية. وقد ذهب إليه صاحب الكفاية. والوسط هو مختار السيد الخوئي أي تقييد العام الأول أيضاً فيكون الحكم الأول والثاني مختص بالرجعيات.

لذا قال (قده): سابعاً - تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد: قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء...) إلى قوله: (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) (سورة البقرة من قوله عزوجل: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً)^(١). فان ظاهر الصدر عموم العدة للمطلقات، وظاهر عجز الآية المباركة المشتمل ضمير جواز الرجوع بكل مطلقة ذات عدة وتخصيصه ببعض الأقسام انما استفيد من أدلة أخرى خارجة عن الكلام، وأنه وارد لتشريع الرجعة، فيكون ظاهراً في عموم تشريعها للمطلقات بمقتضى اسناده لضمير 'هن').

فإن المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الامر بين مخالفتين للظاهر، أما: اولا- مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يجعل مخصوصا ببعض الذي يرجع إليه الضمير.

ثانيا- وأما مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم- فأى المخالفتين أولى؟

وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

(الاول)- أن أصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة

الثانية.

(الثاني)- أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم

بالمخالفة الاولى.

(الثالث)- عدم جريان الاصلين معا، والرجوع إلى الاصول

العملية.

أما عدم جريان أصالة العموم فلو جود ما يصلح أن يكون

قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد

ظهور العام في العموم.

وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري فلان الاصول اللفظية

يشترط في جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما - كما في المقام - وكان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجري قطعا.

وكيف كان، ففي هذا القسم حيث لا اشكال في انعقاد الظهور في عموم حكم العام كثبوت العدة للمطلقة في الآية الذي هو حجة في نفسه، لا ملزم برفع اليد عنه بالدليل الخارج المتضمن تخصيص حكم الضمير، لعدم التلازم بينهما، فلا مجال للبناء عليه والخروج عن أصالة العموم.

لذا قال (قده): والحق ان أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لانا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعية الضمير بقريئة أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لان الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: (العلماء يجب إكرامهم) ثم قال: (وهم يجوز تقليدهم) وأريد من ذلك (العدول) بقريئة، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الاول بذلك، بل ليس فيه

إشعار به.

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في
مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.

ثامنا - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

الجمل أو المفردات المتعددة المتعقبة باستثناء واحد، كما في
قولنا: أكرم العلماء وأكرم الاشراف الا الفساق منهم، وقولنا: أكرم
العلماء والاشراف الا الفساق، وقولنا: أكرم العلماء وأضفهم الا الفساق،
وقولنا: أكرم العلماء وجالس الاشراف الا الفساق، ونحوها. فما تعددت
فيه القضية بتعدد موضوعاتها ولم يتكرر فيه عقد الحمل كما إذا قيل
أكرم العلماء والاشراف والشيخ الا الفساق منهم، فالظاهر فيه رجوع
الاستثناء إلى الجميع لان القضية في مثل ذلك وإن كانت متعددة صورة
الا انها في حكم قضية واحدة قد حكم فيها بوجوب اكرام كل فرد من
الطوائف الثلاث الا الفساق منهم فكأنه قيل أكرم كل واحد من هذه
الطوائف الا من كان منهم فاسقا. وما تعددت فيه القضية بتعدد
موضوعاتها مع تكرر عقد الحمل فيه كما إذا قيل أكرم العلماء
والاشراف وأكرم الشيخ الا الفساق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء
إلى خصوص الجملة المتكرر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل
لو كانت لان تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة على قطع الكلام عما
قبله وبذلك يأخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل

السابقة على الجملة المتكرر فيه عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

فهل الاستثناء اذا تعقب جمل متعددة يكون ظاهرا في الرجوع إلى الجميع، أو إلى خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له أصلاً بل يصير الكلام مجملاً ولا بدّ في التعيين من قرينة؟، مثل قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) فهل الاستثناء بقوله «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» يرجع إلى جميع الأحكام الثلاثة، أي الجلد بثمانين جلدة، وعدم قبول الشهادة أبداً، والفسق، فتكون النتيجة حينئذٍ رفع جميعها بالتوبة، أو يرجع إلى خصوص الأخير فيرفع به خصوص الفسق، أو الكلام مجمل؟ اختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال، فقليل بظهوره في الرجوع إلى الكل، وقيل بظهوره في الرجوع إلى خصوص الأخيرة، وقيل بالإجمال مع كون القدر المتيقن هو الأخير، وقيل بما يأتي من التفصيل.

لذا قال (قده): ثامنا - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة: قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذٍ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا

بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) (فهل الظاهر رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الجملة الأخيرة أو لا ظهور له في شئ منهما فلا بد في تعيين أحدهما من قرينة أخرى فيه وجوه أقوال) فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء. ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين.

واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال

الاول من الاقوال الاربعة هو رجوع الاستثناء في الجمل المتعددة الى خصوص الجملة الاخيرة، واما رجوعه الى الجمل الاخرى فانه يحتاج الى قرينة لتكون مشمولة في الاستثناء.

لذا قال (قده): واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

الاول- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الاخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الاخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه.

الثاني من الاقوال هو ان الاستثناء المذكور في عقب الجمل المتعددة شامل لها جميعاً، واما القول بتخصيصه في الاخيرة منها يحتاج الى دليل يدل على ارادة خصوص الاخيرة منها، واما مع فقد

الدليل فهو استثناء من الجميع.

لذا قال (قده): الثاني- ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل.
وتخصيصه بالاخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل.

الثالث من الاقوال هو ان الاستثناء غير ظاهر في اي واحد منها
الا في الاخيرة فالاستثناء فيها متيقن، وما سواه يبقى على الاجمال
لوجود ما يصلح ان يكون قرينة على شموله بالاستثناء. فلا تجري
اصالة العموم فيه لنفس السبب.

الثالث عدم ظهوره في واحد منها، وإن كان رجوعه إلى
الاخيرة متيقنا على كل حال. أما ما عدا الاخيرة فتبقى مجملة
لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا
تجري أصالة العموم فيها.

الرابع من الاقوال هو القول بالتفصيل وقد ذكرنا في صدر الكلام
في الشرح . والصحيح في تقريب التفصيل في المقام ان يقال إن تعدد
الجمل المتعقبة بالاستثناء اما أن يكون بتعدد خصوص موضوعاتها أو
بتعدد خصوص محمولاتها أو بتعدد كليهما وعلى الأولين فاما ان يتكرر
ما بتعدد تعدد القضية في الكلام أو لا يتكرر فيه ذلك فالأقسام خمسة،
على ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله في حاشية التقارير.

لذا قال (قده): الرابع- التفصيل بين ما إذا كان الموضوع

واحدا للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: (أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين) - ويين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جملة كآلية الكريمة المتقدمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع.

فإن كان من قبيل الاول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع.

وإن كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها.

وأما توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينة كما في القول الثالث المتقدم فهو غير صحيح لأن المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة لكان مخلا ببيانه إذ بعد أخذ الاستثناء محله من الكلام بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع.

لذا قال (قده): وأما ما قيل (في القول الثالث): إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم. فلا وجه له (أي هذا الذي قيل في القول الثالث لا وجه له)، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك والا كان مخلا ببيانه.

وبما ذكرناه يمكن الجمع بين كلمات الأصحاب في المقام فمن ذهب إلى رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقد نظر إلى مثل الآية المباركة التي كرر فيها عقد الوضع في الجملة الأخيرة ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع فقد نظر إلى الجمل التي لم يذكر عقد الوضع فيها إلا في صدر الكلام فيكون النزاع في الحقيقة لفظيا.

لذا قال (قده): وهذا (القول الرابع) هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع.

ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام.

فيكون النزاع على هذا لفظيا، ويقع التصالح بين المتنازعين.

تاسعا - التخصيص العام بالمفهوم

عرفت ان المفهوم ينقسم إلى المفهوم الموافق والمفهوم المخالف والمراد بالأول هو ما إذا توافق المفهوم والمنطوق في الإيجاب أو السلب كما أن المراد بالثاني هو ما إذا تخالف المفهوم والمنطوق في ذلك. وأضاف بعض تقسيمين آخرين:

أحدهما: أن الموافق تارة يكون بالأولوية، ومثاله معروف وهو قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ) الذي مفهومه النهي عن الضرب بطريق أولى، واخرى يكون بالمساواة نحو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» الذي يشمل بالمفهوم سائر أفراد المسكر بالمساواة.

ثانيهما: أن كلاً من المساواة والأولوية أيضاً على قسمين، فالمساواة تارة تكون من قبيل منصوص العلة، واخرى تكون من قبيل مستنبط العلة، والأولوية تارة عقلية فتدخل في المفهوم، واخرى تكون عرفية فتدخل في المنطوق، فالمثال المعروف (فلا تقل لهما أف) حيث إن الأولوية فيه عرفية داخلية في المنطوق لا المفهوم.

فهل يجوز تخصيص العام بالمفهوم أو لا ؟

لا إشكال ولا خلاف في جواز تخصيص العام بالمفهوم إذا كان موافقاً كما إذا قال: (لا تكرم الفساق) ثم قال: (أكرم الضيف ولو كان كافراً) فمفهومه وجوب إكرام الضيف إذا كان مسلماً فاسقاً بطريق أولى، وهذا المفهوم موافق للمنطوق في الإيجاب ويكون خاصاً بالنسبة إلى

عموم «لا تكرم الفساق».

لذا قال (قده): «تاسعا - التخصيص العام بالمفهوم: (المفهوم ينقسم كما تقدم إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقا، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان (مفهوما موافقا)، مثاله قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) (من قوله تعالى في سورة المائدة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل أنه يدل بالاولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى. ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

وأما إذا كان المفهوم مخالفاً ففيه خمسة أقوال :

الأول: عدم جواز التخصيص مطلقاً.

الثاني: جوازه مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين موارد المفهوم فيختلف باختلاف الموارد والمقامات، فإن كان الدال على المفهوم مثل كلمة «إنما» فيقدم على العام ويخصص العام به والآخر فالعام يقدم.

الرابع: تفصيل المحقق الخراساني رحمه الله وهو التفصيل بين

الكلام الواحد وبين الكلامين المنفصلين، والتفصيل بين ما إذا فهمنا العموم من الوضع وما إذا فهمناه من مقدّمات الحكمة، فتارة يكون العام والمفهوم في كلام واحد واستفدنا العموم والمفهوم كليهما من مقدّمات الحكمة أو استفدنا كليهما من الوضع، فلا عموم حينئذٍ ولا مفهوم لعدم تماميّة المقدّمات بالنسبة إلى شيء منهما في الأوّل، ولمزاحمة ظهور كلّ منهما مع الآخر في الثاني، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الاصول العمليّة في مورد الشكّ، واخرى يكونان في كلامين بينهما فصل طويل وكان كلّ منهما بمقدّمات الحكمة أو بالوضع، فالظهور لا محالة وإن كان ينعقد لكلّ منهما ولكن لا بدّ حينئذٍ من أن يعامل معهما معاملة المجمال لتكافؤهما في الظهور إن لم يكن أحدهما أظهر، وإلاّ فيكون هو القرينة على التصرف في الآخر.

الخامس: تفصيل المحقّق النائيني رحمه الله، فإنّه فصل في المفهوم المخالف بين ما إذا كانت النسبة بين العام والمفهوم . العموم والخصوص مطلقاً، وبين ما إذا كانت من العام يقدر على العام سواء كان بين المنطوق والعام العموم المطلق أو العموم من وجه، ومهما كان بين المفهوم والعام . العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه فربّما يقدر العام وربّما يقدر المفهوم في مورد التعارض من غير فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون بين المنطوق والعام . العموم المطلق أو

العموم من وجه»^(١) .

لذا قال (قده): وأما التخصيص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالى: (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى هي: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا..) (من قوله تعالى في سورة الحجرات: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)^(٢)) .

الدالة بمفهوم الشرط على جواز الاخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين. فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف ؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم. وقيل بتقديم المفهوم. وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً.

إن البحث إنحرف عن مسيره الأصلي في كلمات المتأخرين كالمحقق الخراساني والنايني وبعض آخر (قدّس الله أسرارهم) فقد تكلموا عن امور أربع لا ربط لها بمحلّ النزاع.

(١) فوائد الاصول، ج ١، و ٢ ص ٥٥٩ . ٥٦٠ .

(٢) الحجرات : ٦ .

أحدها: أنه هل يستفاد العموم أو المفهوم من مقدمات الحكمة أو من الوضع؟.

ثانيها: هل الكلام يكون من قبيل المحذوف بالقرينة أو لا؟.

ثالثها: هل العام لسانه آبٍ عن التخصيص أو لا؟.

رابعها: هل النسبة بين العام والخاص العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه؟.

مع أن الحق في المقام أن يتكلم عن التفاوت بين المفهوم والمنطوق فقط وأنه إذا كان العام قابلاً للتخصيص بالمنطوق فهل يخصص بالمفهوم أيضاً أو لا؟.

لذا قال (قده): وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

إذن فلا بد من ارجاع البحث إلى محوره الأصلي، وهو أن نفرض الكلام أولاً في مورد كان العام فيه يخصص بالخاص على تقدير كونه منطوقاً، ثم نبحث في أنه هل يخصص بالمفهوم أيضاً في هذا الفرض أو لا؟ وأن المفهومية هل توجب ضعفاً للخاص أو لا؟ وحينئذ نقول: ربما يتوهم أن الدلالة المفهومية أضعف من الدلالة المنطوقية فلا يكون الخاص إذا كان مفهوماً مخصصاً للعام، لكن الإنصاف أن مجرد كون الخاص مفهوماً لا يوجب ضعفاً، بل ربما يكون المفهوم أقوى من المنطوق، بل ربما يكون المقصود الأصلي للمتكلم هو المفهوم فقط.

لذا قال (قده): (والسرفي هذا الخلاف) أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق- وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات.

وبالجملة لا المنطوق بما هو منطوق يوجب قوة للخاص ولا المفهوم بما هو مفهوم يوجب ضعفاً له، فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه يجوز تخصيص العام بالمفهوم كما يجوز تخصيصه بالمنطوق، نعم قد يكون العام أقوى من الخاص كما لو كان نصاً في العموم أو آياً عن التخصيص فلا يخصص العام بالمفهوم، فإن العام حينئذ يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم، وهذا أمر آخر.

وهذا القدر غير مختص بالمفهوم بل المنطوق أيضاً لا يخصص العام إذا كان العام نصاً أو غير آياً للتخصيص، نحو صحيحة أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شئ مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف^(١). فإن هذا

عام لا يمكن تخصيصه بشيء، أو كان المورد من المستحبات، فيحمل الخاص حينئذٍ على تعدد المطلوب كما إذا دلّ دليل على أن صلاة الليل مستحب من نصف الليل إلى آخره، ونهى دليل آخر عن إتيانها فيما بعد النصف بلا فصل، أو أمر دليل آخر بإتيانها في آخر الليل، فبهذين الدليلين لا يخصص عموم الدليل الأول بل كلّ منهما دالّ على مرتبة من المطلوبة.

لذا قال (قده): والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة.

نعم لو فرض أن العام كان نصاً في العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذٍ، وهذا أمر آخر.

عاشرا- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

لا إشكال في جواز تخصيصها بخبر المتواتر، إنّما الكلام في تخصيصها بخبر الواحد. والمستفاد من كلمات صاحب الفصول أن المسألة ذات أقوال، خلافاً لما إدعاه المحقق النائيني رحمه الله من الإجماع على الجواز فحكي عن جماعة إنكار الجواز مطلقاً ونقل أنه مذهب السيد المرتضى رحمه الله.

وهنا قول آخر بالجواز مطلقاً، وهو منقول عن عامة المتأخرين، ومنهم من فصل بين ما إذا كان العام مخصصاً سابقاً بدليل قطعي وما إذا لم يكن كذلك فذهب إلى الجواز في الأول دون الثاني، وهنا من توقّف في المسألة، فظهر إلى هنا أنّ المسألة ليست إجماعية، نعم المتأخرون منهم أجمعوا على الجواز.

لذا قال (قده): عاشر- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد: يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظراً إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحي منزل من الله لا ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب.

ويستدلّ للجواز بوجهين ذكرهما في الكفاية:

الوجه الأول: السيرة المستمرة من زمن النبي والأئمة عليهم السلام بل وذلك ممّا يقطع به في زمن الصحابة والتابعين فإنهم كثيراً ما يتمسكون بالأخبار في قبال عمومات الكتاب ولم ينكر ذلك عليهم.

الوجه الثاني: أنّه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرّة، إذ ما من خبر إلّا وهو مخالف لعموم من الكتاب^(١).

(١) أقول: ذكروا لكل واحد من الوجهين جواباً، أمّا السيرة فيمكن المناقشة فيها بأنّ القدر المتيقّن منها ما إذا كانت أخبار الأحاد محذوفة بالقرينة
←

لذا قال (قده): ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآني، بل لا تجد على الاغلب خبرا معمولاً به من بين الاخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحل ونحوها.

ثم أن العمومات الواردة في الكتاب والسنة يجوز تخصيصها لحكمة تدريجية بيان الأحكام في الشريعة المقدسة التي جرت عليها



خصوصاً مع النظر إلى كثرة وجود القرائن في عصر الحضور، ولو لم نقطع به فلا أقل من احتمالها.

وأما الوجه الثاني: ففيه أن في الكتاب عمومات كثيرة لم تخصص أصلاً حيث إن غالب عمومات الكتاب ليس الشارع فيها في مقام البيان من قبيل قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) وهكذا قوله: (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً) حيث إن معناه أن جميع ما خلق في الأرض يكون بنفعكم، وليس مفاده منحصر في خصوص منفعة الأكل حتى يخصص بما ورد من أدلة حرمة الأكل بالنسبة إلى بعض الأشياء، وهكذا قوله تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) فإنه ليس في مقام البيان حتى ينافيه ويخصصه ما يدل على أن الزكاة في تسعة أشياء.

والأولى في المقام أن يستدل بعمومات أدلة حجية خبر الواحد كبناء العقلاء ومفهوم آية النبأ، فإنها دليل على العمل به ولو في مقابل عمومات الكتاب والسنة المتواترة.

عادة الشارع وسيرته، وفي خصوص الكتاب جرت أيضاً على بيان أمهات الأحكام غالباً وفَوْضَ شرحها وبيان جزئياتها إلى سنة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، فالقرآن حينئذٍ بمنزلة القانون الأساسي (في يومنا هذا) الذي بينت فيه أمهات المسائل فقط.

لذا قال (قده): بل على الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السرف في ذلك مع ما قلناه؟

نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعي السند - فيه متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق.

كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي والأئمة عليهم الصلاة والسلام ما يخص كثيراً من عمومات القرآن وما يقيد كثيراً من مطلقاته، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره. وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

دوران الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم الكتابي: لا كلام في تخصيص العام الكتابي في الخبر المقطوع بصدوره منهم عليهم الصلاة والسلام والذي تواتر نقله، أما الكلام في خبر الواحد الذي قام الدليل على حجيته واعتباره شرعاً لو تعارض والعموم الكتابي هل يقدم العام وي طرح الخبر أو يقدم الخبر ويتصرف

بذلك العام؟ ومعنى طرح الخبر هو تكذيبه . فلا يمكن التصرف لا بمضمون الخبر لانه نص او لانه اظهر من العموم ، ولا بسند القرآن لانه قطعي . ومنشأ الدوران هو مخالفة احد الظنين اما مخالفة الظن بصدق الخبر او مخالفة الظن بعموم الآية .

فيدور الامر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح اصالة العموم، فايهما اولى بالطرح، وايهما اولى بالتقديم؟

لذا قال (قدّه) : فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك ، وإن كان غير قطعي الصدور ، وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعا ، لانه خبر عادل مثلا ، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية . فيدور الامر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راوية وبين أن نتصرف بظاهر القرآن ، لانه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر ، لانه نص أو أظهر ، ولا بسند القرآن لانه قطعي .

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية .

أو فقل يدور الامر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح اصالة العموم ، فأى الدليلين اولى بالطرح ؟ وأيها اولى بالتقديم ؟

الخبر اذا كان قرينة فيخصص به العموم القرآني وبحسب الفرض انه كذلك فيقدم الخبر ويتصرف بالعموم لوجود ما يصلح ان يكون

قرينة على التخصيص، وليس العموم القرآني صالحا لرفع اليد عن دليلية الدليل التي هي حجية الخبر لانه لا علاقة له بها بحسب الفرض ايضا، فيكون الخبر مبينا لذلك العموم القرآني ، فإن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب ، والاصل الجاري في القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي - مقدم على الاصل الجاري في ذي القرينة، وهو هنا أصالة العموم.

لذا قال (قده): فنقول : لاشك أن الخبر صالح لان يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب ، لانه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض .

وعلى العكس من ظاهر الكتاب ، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لانه لا علاقة له فيه من هذه الجهة- حسب الفرض - حتى يكون ناظرا إليه ومفسرا له . فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب ، فيقدم عليه . وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

وان شئت فقل : إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والاصل الجاري في القرينة- وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي - مقدم على الاصل الجاري في ذي القرينة ، وهو هنا أصالة العموم.

الحادي عشر - الدوران بين التخصيص والنسخ

إذا ورد خبران عام وخاص، واقترنا بزمان واحد، كان الخاص مخصصا للعام، وكذا إن ورد الخاص متأخرا قبل حضور وقت العمل للعام، أما إذا كان ورود الخاص بعد العمل للعام كان الخاص ناسخا للعام، وأما إذا تأخر زمان صدور العام، يبني العام على الخاص، أي يكون الخاص مخصصا للعام، لأن الخاص أقوى دلالة من العام فيقدم، وعند بعض العامة العام ناسخا له، لأن مع التعارض يعمل بالآخر. هذا إذا علم تاريخ صدورهما.

أما إذا جهل تاريخهما معا أو أحدهما فقد يقال في بعض الاحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا إياه.

لذا قال (قده): الحادي عشر- الدوران بين التخصيص والنسخ: أعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معا أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معا، فقد يقال في بعض الاحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا إياه.

قلنا إذا ورد عام وخاص فتارة يكون تاريخ كليهما معلوماً، وأخرى يكون تاريخ أحدهما أو كليهما مجهولاً، فله صور خمسة:
الاولى، فاما ان يكون تاريخ صدورهما معا معلوم.

والثانية، او مجهول.

والثالثة، او احدهما معلوم والآخر مجهول.

والرابعة والخامسة، ان يكون العام والخاص المعلوم تاريخ صدورهما، مقترنان في تاريخ صدور واحد لكليهما، او يعلم تقدم العام على الخاص من جهة تاريخ الصدور، او العكس . فهذه خمس حالات للعام والخاص من جهة تاريخ صدورهما .

لذا قال (قده): وقد يقع الشك في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات ، فأما أن يكونا معلومي التأريخ ، أو مجهولي التأريخ ، أو أحدهما مجهولا والآخر معلوما . هذه ثلاث صور .

ثم المعلوم تاريخهما: أما أن يعلم تقارنهما عرفا أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمسا .

تفصيل الصور الخمس

في احوال العام والخاص من جهة تاريخ صدورهما

الصورة الاولى: إذا كان كلا من العام والخاص معلوم تأريخ صدورهما وكانا متقارنين، اي أن يعلم الاقتران ، اي أن يكون الخاص مقارناً للعام، يجب حينئذ بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به، اي

يكون الخاص مخصص للعام بلا إشكال نحو، أكرم العلماء إلا زيدا.

لذا قال (قده): (الصورة الاولى) إذا كانا معلومي التاريخ مع

العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

الصورة الثانية: إذا كان كلا من العام والخاص معلوم تاريخ

صدوره، وأن يتقدم العام، فهذا على نحوين:

الاول: أن يكون العام متقدما، لكن الخاص ورد قبل حضور وقت

العمل بالعام، كما إذا قال المولى صباح يوم الخميس: «أكرم العلماء

يوم الجمعة» ثم قال في ظهر يوم الخميس وقبل وقت العمل بالآكرام:

«لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة»، فحكم الحالة الاولى هذه هو

التخصيص ولا يجوز فيها النسخ، لأن جواز النسخ من ناحية المولى

الحكيم مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ.

لذا قال (قده): (الصورة الثانية) إذا كانا معلومي التاريخ مع

تقدم العام، فهذه على صورتين: الاولى - أن يكون ورود الخاص

قبل العمل بالعام. والظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على

التخصيص بغير كلام، أما لان النسخ لا يكون قبل وقت العمل

بالمنسوخ كما قيل، وأما لان الاولى فيه التخصيص كما سيأتي

في الصورة الآتية.

الثانية: ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فيكون

الخاص ناسخا للعام. ويمثل له بالأوامر الامتحانية كما وقع في قضية

ذبح إبراهيم عليه السلام ولده إسماعيل عليه السلام حيث كان الأمر فيه إمتحانياً يحصل بنفس التهيؤ للعمل فإذا وقع التهيؤ وحضر وقته يحصل المقصود من الإمتحان، وحينئذ يمكن النسخ ، ولا إشكال في جوازه، وهو نظير ما إذا كلف المولى عبده بالسفر وقد تهيأ له قبل حضور وقته فحينئذ بما أن نفس التهيؤ يكفي لتحقيق الإمتحان والقبول فيه وبالإمكان أن يتحقق قبل زمان الفعل يجوز للمولى أن ينسخ حكمه بلا إشكال^(١).

(١) أما إذا كانت الأوامر غير إمتحانية فإن المحقق النائيني رحمه الله قسمها على ثلاثة أقسام: الأوامر الصادرة على نهج القضايا الحقيقية غير الموقته، والأوامر الصادرة على نهج القضايا الخارجية، وحكم باختصاص جواز النسخ بالقضايا الحقيقية غير الموقته والقضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقته بعد حضور وقت العمل بها، وأما القضايا الخارجية أو الحقيقية الموقته قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت وقال: في توضيح ذلك:

« إن ما ذكره في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية وذلك لأن الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية لصح ما ذكره، وأما إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها، ولو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقل، لأنه لا يشترط

وهذه الحالة هي التي ورد فيها الخلاف والاشكال بين مجوز لتأخير البيان وبين مانع، فمن جوزه جعله تخصيصاً وبياناً للعام كالأول، والمانعين لتأخير البيان: انقسموا بين قائل بأن الخاص يكون ناسخاً للعام - وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل - وبين راد



في صحة جعله وجود الموضوع له في العام أصلاً إذ المفروض أنه حكم على موضوع مقدّر الوجود، نعم إذا كان الحكم المجمعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقتات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجمعول على نحو القضية الحقيقية كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجمعول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً مجمعولاً بداعي البعث أو الزجر». راجع أجود التقارير: ج ١، ص ٥٠٧ . ٥٠٨. واجاب عليه المحقق الشيرازي دام ظله في انواره على الاصول: الإنصاف أنه لا فرق بين الأقسام الثلاثة، فإذا كان الطلب في القضايا الحقيقية غير الموقّنة حقيقياً وكان الفرض فيها حصول نفس العمل في الخارج لا الامتحان فرفع الطلب ونسخ الحكم حينئذٍ يوجب كون الحكم لغواً لأنه وإن لا يشترط في صحة الجعل فيها وجود الموضوع فعلاً إلا أنه إذا كان الموضوع منتفياً إلى الأبد كما إذا لا يتحقق مصداق لعنوان المستطيع (في مثال الحج) أبداً فلا محالة يكون جعل الحكم من المولى الحكيم العالم بذلك لغواً واضحاً. ثم إنه قلماً يوجد في الأحكام الشرعية أوامر امتحانية، نعم قد تكون المصلحة في نفس الإنشاء وذلك لوجود مصلحة في البين كتثبيت المتكلم موقعية نفسه في الموالي العرفية وكالتقية لحفظ النفس أو المال أو غيرهما في الأوامر الشرعية، وحينئذٍ يجوز النسخ قبل العمل بلا ريب كما لا يخفى.

له، وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت.

بعبارة أخرى: إذا تقدم العام وتأخر الخاص: فإن كان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام، فإنه يكون ناسخاً، وإن كان قبله، كان تخصيصاً للعام عند من يجيز تأخير بيان العام.

لذا قال (قده): الثانية أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصصاً ولو في بعض الحالات.

ومع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الأولي، أو الحمل على النسخ.

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً ومبيناً لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة.

تأخير البيان عن وقت الحاجة وادلة القائلين في عدم جوازه يمكن أن يكون عدم جواز تأخير البيان مبنيًا على واحداً من الثلاثة:

أحدها: الإلقاء في المفسدة كما إذا قال: أكرم العلماء، ولم يستثن زيداً العالم مع أنه كان خارجاً عن حكم الإكرام عنده وكان إكرامه

ذا مفسدة في الواقع، فإنه حينئذٍ يوجب إلقاء العبد في تلك المفسدة.
 ثانيها: تفويت المصلحة كما إذا قال: لا تكرم الفساق، وكان إكرام
 الضيف مثلاً ذا مصلحة في الواقع ولم يستثنه فإنه يوجب تفويت تلك
 المصلحة.

ثالثها: الإلقاء في الكلفة كما إذا قال: أكرم جميع العلماء، ولم
 يكن إكرام جماعة منهم واجباً مع أن إكرامهم يستلزم تحمّل المشقة
 الزائدة للعبد. فبناءً على أحد هذه الأمور لا يجوز تأخير البيان عن
 وقت الحاجة، نعم قد يجوز التأخير فيما إذا كانت هناك مصلحة أقوى
 كالمصلحة الموجودة في تدريجية الأحكام الشرعية فلا إشكال حينئذٍ
 في أن العقل حاكم على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة كما لا
 يخفى.

لذا قال (قده): وهو قبيح من الحكيم (أي تأخير البيان على
 وقت الحاجة)، لأن فيه إضاعةً للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر.
 فوجب أن يكون (الخاص المتأخر على العام) ناسخاً للعام، والعام
 باق على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص فيجب
 العمل ثانياً على طبق الخاص (عند ورود الخاص في الزمن المتأخر على
 صدور العام).

الوجه في جواز تاخر الخاص على زمان العام

من ذهب إلى جواز تاخر الخاص على زمان العمل بالعام فيكون مخصصا، فهو ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردا لبيان حكم ظاهري قد تكون المصلحة في نفس الإنشاء وذلك لوجود مصلحة في البين كتثبيت المتكلم موقعية نفسه في الموالي العرفية وكالتقية لحفظ النفس أو المال، أو مصلحة التدرج في بيان الاحكام، فإذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي، فيكون مبينا للعام ومخصصا له، وأما الحكم العام الذي ثبت أولا ظاهرا وصورة إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ. وحينئذٍ يجوز النسخ قبل العمل بلا ريب كما لا يخفى.

لذا قال (قده): وأما من ذهب إلى جواز كونه (أي كون الخاص المتأخر على زمان العمل بالعام) مخصصا، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الاحكام كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه وآله في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية إنما هو على طبق الخاص.

فإذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي،

فيكون مبينا للعام ومخصصا له ، وأما الحكم العام الذي ثبت
أولا ظاهرا وصورة إن كان قد ارتفع وانتهى أمده ، فإنه إنما ارتفع
لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز أن يكون العام واردا على هذا النحو من بيان
الحكم ظاهرا وصورة ، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أي
كان كاشفا عن الواقع قطعاً.

وإن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح
الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية ، فلا شك في أنه يتعين
كون الخاص ناسخاً له .

وأما لو دار الأمر بينهما (بين أن يكون الرفع لاجل التخصيص فارتفع
لارتفاع موضوعه وبين أن يكون ارتفاعه لاجل النسخ، وبعبارة أخرى، أن يكون
الأمر دائراً بين التخصيص وبين النسخ) إذ لم يقيم دليل على تعيين
أحدهما، فأيهما أرجح في الحمل ؟

فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

ما هو الوجه في الاقربية هذه وهي تقديم الحمل على
التخصيص والابعدية للنسخ ؟ لا شك أن الحكم الظاهري (الصوري)
كالحكم الواقعي في كونه مراد جدي للمتكلم، لأنه مقصود بالتفهيم،
فالعام ليس ظاهراً إلا في أن المراد الجدي هو إرادة العموم للمتكلم،

سواء كان العموم حكما واقعيا أو ظاهريا صوريا بلا فرق بينهما . فاولا:
لا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل
على النسخ.

وثانيا: إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى
مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. ولهذا كان الحمل على
التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وإن كان كل
منهما ممكنا.

لذا قال (قده): والوجه فيه أن أصالة العموم بما هي لا تثبت
أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم ، ولا شك
أن الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهري كالواقعي
مراد جدي للمتكلم لانه مقصود بالتفهم ، فالعام ليس ظاهرا إلا
في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكما واقعيا أو
صوريا. أما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبدا حتى يثبت
بأصالة العموم ، لا سيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة
(صلى الله عليه وآله) هو بيان العمومات مجردة عن قرائن
التخصيص ، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى
اشتهر القول بأنه (ما من عام إلا وقد خص) كما سبق.

وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي
حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من

العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم.

ولاجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وإن كان كل منهما ممكناً.

الصورة الثالثة إذا كان كلا من العام والخاص معلوم تأريخ صدوره وهذه أيضاً على صورتين: الأولى - أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الاشكال في كون الخاص مخصصاً .

الثانية - أن يرد العام بعد حضور وقت العمل به، يمثل له بما إذا قال في الاسبوع الأول: «أكرم العلماء يوم الجمعة» ثم قال في الاسبوع الثاني: «لا تكرم زيدا العالم»، فذهب القوم إلى كونه ناسخاً لا مخصصاً ثلثاً يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

فالقول بأن الخاص ناسخاً للعام من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة. ولا قبح فيه أصلاً، لأن القبح فيما إذا أحرز أن العام قد ورد لبيان الحكم الواقعي، أما إذا أحرز أن العام قد ورد لبيان الحكم الظاهري كما هو الغالب بل هكذا سنة الشارع وسيرته العملية في بيان الأحكام الشرعية حيث إنه من دأبه أن يبين الأحكام تدريجاً، فحينئذ يكون الخاص مخصصاً لا ناسخاً، لأن النسخ في هذه الصورة وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكن ندرته وشيوع التخصيص يوجب تقوية ظهور العام في العموم الأزمانى وتضعيف

ظهوره في العموم الأفرادي، فيقدم الظهور في الأول على الثاني.

لذا قال (قده): (الصورة الثالثة) إذا كانا معلومي التاريخ مع

تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين:

الاولى- أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي

الاشكال في كون الخاص مخصصا .

الثانية- أن يرد بعد وقت العمل بالخاص ، فلا مجال لتوهم

وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت

الحاجة ، لانه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة ، ولا قبح

فيه أصلا .

ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعل نظر هذا

القائل إلى أن أصالة العموم جارية ، ولا مانع منها الاحتمال أن

يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينة على العام ، ولكن أيضا

يحتمل أن يكون منسوخا بالعام ، فلا يحرز أنه من باب القرينة .

ولا شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لانه أقوى

الحجتين وقرينة عليه . ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص

المنفصل أقوى في الظهور من العام.

(قلت) : الا صوب أن يحمل على التخصيص كالصورة

السابقة ، لما تقدم من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد

جدي ، ولا يدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية .

وانما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو ، والا فالعمومات الواردة في الشريعة على الاغلب ليست كذلك .

وأما احتمال النسخ ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً ، كما لا يرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه ، فلا يخرج عنه كونه صالحاً لتخصيص العام ، فيقدم عليه ، لأنه أقوى في نفسه ظهوراً .

بل يمكن أن يقال : أن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم إلا بدوياً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص ، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه ، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية ، فلا يكون العام ظاهراً في العموم حتى يتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي .

الصورة الرابعة والخامسة : وهي أن يرد العام بعد الخاص غير مقارنة له وقبل حضور وقت العمل بالخاص ، فحكمها حكم الصورة الثانية لنفس الدليل المذكور فيها ، وهو كون النسخ قبل العمل قبيحاً للمولى الحكيم ، والمثال واضح .

والخامسة: أن يكون العام بعد الخاص وغير مقارن له وورد بعد حضور وقت العمل بالخاص، فيدور الأمر فيها بين النسخ والتخصيص لجواز كل منهما عند الكل، أما التخصيص فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجة، وأما جواز النسخ فلكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص، والمشهور على ترجيح التخصيص على النسخ، فيقدم عليه وذلك لندرة النسخ وشيوع التخصيص كما مر، وبعبارة أخرى، ظهور الخاص في الدوام الأزمني أقوى من ظهور العام في العموم الافراذي. هذا الحكم فيهما إذا كانا معلومي التاريخ. والمصنف لم يذكر هذه الصورة، وإنما تكلم في صورة ما إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولا، فيحمل على التخصيص بلا كلام فيه أو نزاع يذكر.

لذا قال (قده): (الصورتان الرابعة والخامسة) إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولا، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام.

ولا وجه لتوهم النسخ لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

الباب السادس

المطلق والمقيد

وفيه ستة مسائل:

المطلق والمقيد

وفيه ست مسائل:

المسألة الاولى - معنى المطلق والمقيد

قبل الحديث عن مفهوم المطلق والمقيد ينبغي أن نعلم أن المطلق والمقيد من الألفاظ الخاصة، التي لها دلالتها في استنباط الأحكام الشرعية من نصوص القرآن والسنة، حيث إن الاستنباط هو أساس علم أصول الفقه، لكنه يتطلب فقه النص، وهو متوقف على معرفة اللغة العربية وطرق الدلالة فيها على المعنى .

والمطلق والمقيد من الألفاظ الخاصة التي وُضعت لمعنى واحد منفرد، حيث إن النصَّ الشرعي له دالتان: دلالة على المعنى، ودلالة على الحكم الشرعي.

والمطلق والمقيد من دلالة النصَّ على المعنى، فتتوقف فيه معرفة الحكم الشرعي على إفادة المعنى .

المطلق في اللغة: من الإطلاق بمعنى الإرسال، فهو المرسل، أي:

الخالي من القيد، فالطالق من الإبل هي التي لا قيد عليه^(١)، وجاء في المصباح المنير: مطلق اليدين إذا خلا من التحجيل^(٢).

المطلق في الاصطلاح: المقصود بالاصطلاح هنا اصطلاح الأصوليين؛ لأن هذا مما يبحثه الأصوليون، وهو من صميم علم أصول الفقه. وحين ننظر في تعريفات الأصوليين للمطلق نجد لهم تعريفات متعددة، وتختلف باختلاف تصوّرهم له، مع أن المصنف اعرض عن أكثرها إلا أننا آثرنا ذكر بعضها لتكوين الصورة الواضحة عند الطالب. فعرّفه الرازي في المحصول بأنه: اللفظ الدالُّ على الحقيقة من حيث هي هي^(٣).

وعرّفه ابن قدامة في روضة الناظر بقوله: المطلق المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه^(٤).

وذهب الآمدي وابن الحاجب إلى أن المطلق هو ما دلَّ على شائع في جنسه^(٥)، وذكر الآمدي إلى أن المطلق عبارة عن النكرة في سياق الإثبات^(٦).

(١) انظر: الصحاح (٤/١٥١٧)، والمفردات للراغب الأصفهاني (٥٢٣).

(٢) المصباح المنير (٢/٣٧٧).

(٣) المحصول (١/٥٢١/٢).

(٤) روضة الناظر (٢/١٦٥).

(٥) انظر: الأحكام للآمدي (٣/٥)، ومختصر ابن الحاجب (٢/٨٥٩).

(٦) انظر: الأحكام للآمدي (٣/٥).

وقال ابن السبكي في تعريفه: المطلق الدال على الماهية بلا قيد^(١)، وبالتأمل في التعريفات السابقة نجد من الأصوليين مَنْ نظر إلى حقيقة المطلق الذهنية، ووجودها الذهني المجرد، وبعضهم نظر إلى حقيقة المطلق من حيث وجودها الخارجي المتمثل في أفرادها. فالمعاني متقاربة ولا يكاد يظهر بينها تفاوت، لأن قولنا: رقبة ۞ هو لفظ تناول واحداً من جنسه غير معين، وهو لفظ دلّ على ماهية الرقبة من حيث هي هي، أي: مجردة عن العوارض، وهو نكرة في سياق الإثبات.

أما مفهوم المقيد في اللغة: مقابل المطلق، تقول العرب: قيدته وأقيده تقييداً، فرس مقيد، أي: ما كان في رجليه قيد أو عقال مما يمنعه من التحرك الطبيعي^(٢).

المقيد في الاصطلاح: يختلف الأصوليون في تعريفه بناء على اختلافهم في تعريف المطلق؛ لأن المقيد عكس المطلق، وبناء على ذلك يُمكن اختصار تعريفه، فيكون المقيد في الاصطلاح هو: وجود عارض يقلل من شيوع المطلق.

ومثال شرعي للمطلق مع المقيد: قال الله - تعالى - في كفارة الظهار: (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ

(١) جمع الجوامع مع شرحه الغيث الهامع (١/٤٨٤).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٥/٤٤)، وترتيب القاموس (٣/٣٢٧).

رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا^(١)، فهنا ورد في الكفارة تحرير، أي: (رقبة)، سواء كانت مؤمنة أم كافرة. ويقول الله - تعالى - في كفارة القتل خطأ: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ)^(٢)، وهنا ورد في الكفارة تقييد للرقبة، وهي أن تكون مؤمنة وليست أي رقبة، فهل يُجرى الحكم على إطلاقه في كفارة الظهار، أو يكون هناك تقييد لها كما ورد تقييد للرقبة في كفارة القتل؟ فالحكم واحد وهو تحرير رقبة، وهناك تقييد للرقبة بالإيمان في كفارة القتل، فهل يُحمل المطلق على المقيد؟.

وقيل ان الاطلاق يقابل التقييد، فان تصورت معنى ولاحظت فيه وصفا خاصا او حالة معينة، كان ذلك تقييدا، وان تصورته بدون ان تلاحظ معه أي وصف او حالة اخرى كان ذلك إطلاقا، فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصية زائدة في الطبيعة، والاطلاق عدم لحاظ الخصوصية الزائدة. والطبيعة محفوظة في كلتا الحالتين، غير انها تتميز في الحالة الاولى بأمر وجودي وهو لحاظ الخصوصية، وتتميز في الحالة الثانية بأمر عدمي وهو عدم لحاظ الخصوصية.

ومن هنا يقع البحث في ان كلمة انسان مثلا أو أي كلمة مشابهة هل هي موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا الحالتين فلا التقييد دخیل في المعنى الموضوع له ولا الاطلاق، بل الكلمة بمدلولها تلائم

(١) المجادلة: ٣.

(٢) النساء: ٩٢.

كلا الامرين، او ان الكلمة موضوعة للطبيعة المطلقة فتدل الكلمة بالوضع على الاطلاق وعدم لحاظ القيد.

لذا قال (قده): وفيه ست مسائل: المسألة الاولى- معنى المطلق والمقيد: عرفوا المطلق بأنه (ما دل على معنى شائع في جنسه) ويقابله المقيد.

فقوله: (ما) بمنزلة الجنس، والمراد منه: (اللفظ).

وقوله: (دال) احتراز عن المهملات.

وقوله: (شائع) أي لا يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين - احتزبه عن المعارف لكونها متعينة. ولم يخرج عنه المحلى باللام إذا أريد به الماهية.

وقوله: (في جنسه) أي له أفراد مماثلة، كل واحد بعد حذف ما به صار فردا - احتزبه عن النكرة المستغرقة في سياق الإثبات، نحو: كل رجل، ونحوه، وهو النكرة في سياق النفي لاستغراقها، لأن المستغرق لا يكون له أفراد مماثلة كل واحد بعد حذف ما به صار فردا. واعلم أن هذا الحد يتناول اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي، والنكرة التي دلت على واحد غير معين، لأنها أيضا لفظ دال شائع في جنسه.

والمقيد بخلاف المطلق، وهو لفظ دال على معنى غير شائع في جنسه وهو يتناول ما دل على معين، وما دل على شائع لكن لا في جنسه. فيكون العام مقيدا بهذا التعريف.

وقد يطلق المقيد على ما أخرج من شائع، كرقبة مؤمنة، أي ما دل على مفهوم المطلق بوصف زائد عليه . وهذا التفسير للمقيد اعم من الأول، لأن قولنا: (رقبة مؤمنة) غير مقيد بالتفسير الأول، لأنه دال على شائع في جنسه، الذي هو الرقاب المؤمنة، ومقيد بالتفسير الثاني، لأنه أخرج من شائع بوجه.

لذا قال (قده): وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها.

ولا فائدة في ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لانه من التعاريف اللفظية. والظاهر أنه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة (أي المطلق والمقيد مستعملان في الاصول بنحو استعمالهما في اللغة)، فإن المطلق مأخوذ من الاطلاق وهو الارسال والشيوع .

اقول: عرف المطلق في المعجم الوسيط بانه: الْمُطْلَقُ: بضم الميم وفتح اللام اسم مفعول، الذي لم يقيد .

الْمُطْلَقُ: ما لا يُقَيَّدُ بقيد أو شرط .

والمُطْلَقُ غير المعين .

والمُطْلَقُ من الأحكام: ما لا يقع فيه استثناء .

والمُطْلَقُ من الماء (عند الفقهاء): ما بقي على أصل خلقته ولم

تخالطه نجاسة ولم يغلب عليه شيء ظاهر .

والمُطْلَقُ من الخيل: الخالي من التحجيل في إحدى قوائمه أو

الاثنتين.

وفي معجم المصطلحات الفقهية: اللفظ المطلق ما دل على

شائع في جنسه، ويقابله المقيد، ما تناول واحدا غير معين باعتباره

حقيقة شاملة لجنسه.

نوع التقابل بين الاطلاق والتقييد

ذهب الماتن الى ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، كالبصر

وعدم البصر، باعتبار ان الإطلاق ليس أمراً وجودياً بل عدمي، أي معناه

هو عدم القيد، وخلوه من التقييد .

ولكن لا مطلق عدم التقييد، وإنما عدم التقييد في المورد القابل

لعدم التقييد، أما عدم التقييد في المورد غير القابل له فليس إطلاقاً،

فالجدار من ناحية البصر مثلاً هو ليس مطلقاً وليس مقيداً، لأن

الجدار من الموارد التي هي بنفسها غير قابلة للاطلاق والتقييد

بلحاظ البصر.

وايضاً كتقييد الحكم بالعلم أمر مستحيل، فلا يمكن ان يقال

تجب الصلاة ان كنت عالماً بوجوب الصلاة، إذ العلم بالوجوب موقوف

على ثبوت الوجوب، فلو كان ثبوت الوجوب موقوفاً على العلم بالوجوب

أيضاً لزم الدور ، فإذا لم يقيد فلا يكون عدم التقييد إطلاقاً، فالحكم

بوجوب الصلاة مثلاً بالنسبة إلى قيد العلم ليس مقيداً ولا مطلقاً بل

مهمل.

أما انه ليس مقيداً فلاستحالة التقييد للزوم الدور ، وأما انه ليس مطلقاً فلان الإطلاق هو عدم التقييد في المورد القابل له، والمفروض عدم قبول مورد التقييد في مثل الفرض المذكور.

وهذا الرأي اختاره الميرزا (ره)^(١).

(١) وذكروا نوعان آخران للتقابل بين الإطلاق والتقييد الاول: ان التقابل بينهما تقابل الضدين. وحيث ان الضدين عبارة عن الأمرين الوجوديين اللذين بينهما غاية التنافي فصاحب هذا القول لا يفسر الإطلاق بعدم التقييد والأ صار أمراً عدمياً بل بلحاظ رفض القيود كالحاظ رفض قيد الإيمان عن الرقبة وواضح ان اللحاظ أمر وجودي وليس عدمياً لأنه عبارة عن الوجود الذهني (فمعنى لاحظت هذا الشيء تصورته في ذهني) . وهذا القول اختاره السيد الخوئي قدس سره.

والثاني: ان التقابل بينهما تقابل النقيضين باعتبار ان الإطلاق هو عدم لحاظ التقييد سواء كان المورد قابلاً للتقييد أم لا . وهذا الرأي اختاره السيد الشهيد قدس سره.

والقول الثالث للميرزا النائيني قدس سره المحكي عنه في تقارير بحثه للسيد الخوئي الموسومة بـ (اجود التقارير) قال: الرابع انه لا اشكال في أن التقابل بين الإطلاق والتقييد على تقدير كون الإطلاق مأخوذاً في الموضوع له كما نسب ذلك إلى المشهور يكون من قبيل تقابل التضاد لان كلا منهما على ذلك أمر وجودي يمتنع اجتماعه مع الآخر في موضوع واحد (واما) على تقدير خروج الإطلاق عن الموضوع له كما ذهب إليه سلطان العلماء ومن تبعه من المحققين المتأخرين قدس الله تعالى اسرارهم فلا

←

لذا قال (قده): ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها،
والملكة التقييد والاطلاق عدمها، وقد تقدم. غاية الامر أن
إرسال (اطلاق) كل شئ بحسبه وما يليق به.

فإذا نسب الاطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في
المقام - فإنما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى. فيكونان
(الاطلاق والتقييد) وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع أن نأخذ صورة
تقريبية لمعناه، فمثلا عندما نعرف العلم الشخصي والمعرف بلام
العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معنهما، لانه لا شيوع ولا إرسال
في شخص معين - لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم
الشخصي مطلقا، فإنه إذا قال الأمر: (أكرم زيدا) وعرفنا أن لزيد
أحوالا مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الاحوال نستطيع أن
نعرف أن لفظ زيد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه



محالة يكون الاطلاق أمرا عدميا أعني به عدم التقييد وعليه فهل التقابل
بينه وبين التقييد من تقابل الايجاب والسلب (أو) انه من تقابل العدم
والملكة (الحق) هو الثاني فان تقابل الايجاب والسلب انما يختص بالعدم
والوجود المحموليين بالإضافة إلى كل مهية في حد ذاتها ولذلك يستحيل
اجتماعهما وارتفاعهما . انتهى . وهو ايضا مختار المصنف قدس سره.

بالاطلاق بلحاظ الاحوال ، وان لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له .

إذن للاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد اطلاق فلا يختص المطلق بماله معنى شائع في جنسه كاسم الجنس ونحوه . وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا ، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا ، لانا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراده أما بالنسبة إلى أحوال أفراد غير المفردة فإنه لا مضايقة في أن نسميه مطلقا .

إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو ما دل على معنى شائع في جنسه) للعام باعتبار أحواله ، لا باعتبار أفرادهم . وعلى هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله ، ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي والا كان الكلام عاما لا مطلقا .

المسألة الثانية - الاطلاق والتقيد متلازمان

ذهب الماتن الى ما ذهب اليه الشيخ النائيني رحمهما الله في التلازم بين عدم التقيد في الكلام والاطلاق ، وان امكن استكشاف الاطلاق من القرائن المقامية والحالية مع خلوه من القرائن اللفظية

والمقالية، اي ان يكون الكلام من جهة القرائن المتصلة او المنفصلة اللفظية مهما، لكن تدل عليه القرائن المقامية التي بها يستكشف ايضا المراد الجدي للمتكلم اذا كان في مقام بيان كل ما يريد، وقد تقدم في مبحث التعبدي والتوصلي بيان استحالة ثبوت الاهمال في الواقع من دون فرق في ذلك بين الانقسامات الأولية وغيرها وعليه فلا مناص في هذه الموارد من الالتزام بالتقييد أو الاطلاق .

اقول: قد يستحيل التقييد كما في خلو الواقعة من القرائن ونستفاد التقييد او الاطلاق من شيء آخر وهو القرائن الحالية والمقامية التي يصح التعويل عليها في معرفة المراد الجدي للمتكلم، فيكون التلازم بين الاطلاق والتقييد ليس هو من اللوازم العقلي التي يستقل بها العقل بل يمكن استفادة احدهما من غير الثاني وهذا التفكيك يتنافى والقول بالملازمة وان التقييد والاطلاق متلازمان، نعم الملازمة تكون في تقسيم الكلام اما ان يكون مطلقا او مقيدا، ولا توجد حالة برزخية بين الاطلاق والتقييد .

حتى ما كان مهما من جهة القرائن المنتصلة والمنفصلة الدالة على التقييد او الاطلاق، حتى في هذه الحالة من حالات الاهمال يستكشف اطلاق الكلام او تقييده من القرائن المقامية او الحالية. وهذا يعني استحالة التقييد لا يستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس

فراجع وتدبر^(١)

(١) اقول: ذكر السيد الشهيد استاذ مشايخنا قدس سره بحثاً لطيفاً في الاطلاق والتقييد الثبوتيين والاثباتيين فقال مانصه: وبهذا الصدد يجب ان نميز التقابل بين الاطلاق الثبوتي والتقييد المقابل له وهذا ما كنا نتحدث عنه فعلاً - عن التقابل بين الاطلاق الاثباتي، اي عدم ذكر القيد الكاشف عن الاطلاق بقريضة الحكمة والتقييد المقابل له فان مرد التقابل بين الاطلاق الاثباتي والتقييد المقابل له إلى تقابل العدم والملكة فعدم ذكر القيد انما يكشف عن الاطلاق في حالة يمكن فيها للمتكلم ذكر القيد كما مر في الحلقة السابقة. ومراده قدس سره كما عن تلميذه الشيخ الأيرواني حفظه الله في اسلوبه الثاني هو: ان الإطلاق والتقييد تارة يكونان ثبوتيين وأخرى إثباتيين. والفرق بينهما انه تارة يُنظر إلى الحكم المشرع بقطع النظر عن الدليل الدال عليه، وأخرى يلتفت إلى الدليل ويجعل إطلاقه كاشفاً عن إطلاق الحكم واقعاً وتقييده كاشفاً عن تقييد الحكم واقعاً. ويسمى الإطلاق والتقييد في الحالة الأولى بالإطلاق والتقييد الثبوتيين وفي الحالة الثانية بالإطلاق والتقييد الإثباتيين. والأقوال الثلاثة السابقة (في تقابل الاطلاق والتقييد) كانت ناظرة إلى الإطلاق والتقييد الثبوتيين كإطلاق وتقييد الحكم الثابت في ضمير المشرع بقطع النظر عن الدليل الدال عليه فانهما يتقابلان تقابل التضاد على رأي أو العدم والملكة على الرأي الثاني أو التناقض على الرأي الثالث.

وأما الإطلاق والتقييد الإثباتيان فقد اتفقت الكلمة ومن دون خلاف في كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فإطلاق الدليل لا يمكن ان يكشف عن كون الحكم مطلقاً واقعاً إلا إذا كان بإمكان المولى تقييد الدليل ولم يقيده، اما إذا لم يمكن تقييده لبعض الأسباب كما إذا كان يخاف من عدو فعدم

لذا قال (قدّه) : المسألة الثانية - الاطلاق والتقييد متلازمان :
أشرنا إلى التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة
وعدمها ، لان الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد .
فيتبع الاطلاق التقييد في الامكان ، أي أنه إذا أمكن التقييد
في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الاطلاق ولو امتنع استحال
الاطلاق .

بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الاطلاق وإرادته من
كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد .

بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا ولا مقيدا ، وإن كان
في الواقع أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما .

وقد تقدم مثاله في بحث التوصللي والتعبدى ، إذ قلنا : أن
امتناع تقييد الامر بقصد الامتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة
إلى هذا القيد .

وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الاطلاق
باطلاق المقام لا باطلاق الكلام الواحد .



تقييده لا يكون دالاً على إطلاق الحكم واقعاً .

أقول : لكننا يمكننا استكشاف ذلك والحال هذه ، من القرائن الحالية والمقامية ،
والا يكون البحث عنها في كتب الاصول لغوا ، فليس لها مورد الا هذا .

المسألة الثالثة - الاطلاق في الجمل

ان الاطلاق قد يتصف به الاعلام الشخصية باعتبار ما يطرء عليها من الحالات والصفات مثل زيد باعتبار اللون يمكن ان يكون مطلقا، او من جهة القيام او الرقود او من جهة العلم والجهل او من جهة الفقر والغنى وهكذا مما يمكن ان يتصف بوصف من الاوصاف او حالة من الحالات، وليس الاطلاق باعتبار صدقها وانطباقها على كثيرين لان ذلك مستحيل فيها على الفرض، والاطلاق في الاعلام الشخصية هو خارج عن محل الكلام في المقام بداهة انه لم توضع الاعلام الشخصية لمعانيتها باعتبار ما يطرء عليها من الحالات والصفات فيتعين كون الاطلاق فيها مستفادا من القرينة الخارجية كمقدمات الحكمة.

وقد تتصف بـ(الاطلاق) الجمل التركيبية فان قلنا بأنه لا وضع للمركبات كما هو الحق فحاله حال الاطلاق في الاعلام الشخصية والا فللنزاع المذكور فيه مجال، على مستوى البحث في مقدمات الحكمة. وقد تتصف بـ(الاطلاق) أسماء الأجناس.

فانه وقع النزاع في أسماء الأجناس، فالقدر المتيقن في كونه محلا للكلام في المقام انما هو خصوص أسماء الأجناس. ومن المعلوم ان لاسم الجنس ثلاث حالات:

الاولى: ان يكون معرفا باللام من قبيل كلمة (البيع) في (احل الله

البيع).

الثانية: ان يكون منكرا، اي منونا بتنوين التنكير من قبيل كلمة (رجل) في (جاء رجل) او (جئني برجل). الثالثة: ان يكون خاليا من التعريف والتنكير، كما في حالة كونه منونا بتنوين التمكين او كونه مضافا .

لذا قال(قده): المسألة الثالثة- الاطلاق في الجمل:

الاطلاق لا يختص بالمفردات- كما يظهر من كلمات الاصوليين- اذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون في الجمل أيضا كإطلاق صيغة أفعل الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعيني والنفسي ، فإن الاطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة.

ومثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط.

ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الالفاظ المفردة ، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها وان كان الاصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها.

وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها كإطلاق صيغة أفعل والجملة الشرطية ونحوها.

المسألة الرابعة - هل الإطلاق بالوضع ؟

في كيفية استفادة الإطلاق هناك قولان:

تنقيح المناط^(١): ان يفرض ان لفظاً معيناً ظاهر في معنى معين، ولا يشك في ظهوره فيه، وانما يشك في منشأ الظهور (كلاطلاق) مثلاً، أهو سببه الوضع، او اننا قد استفدناه، من مقدمات الحكمة ؟
مثال ذلك، اسم الجنس لفظ (انسان)، فانه ظاهر في الإطلاق جزماً، ولكن وقع النزاع في هل (منشأ الظهور الاطلاقي) هو الوضع ؟ وفي جواب ذلك قولان ايضاً:

الاول: ان كلمة (انسان) موضوعة لطبيعة الانسان مع قيد الإطلاق، بحيث يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً. وهذا هو رأي الاعلام قبل سلطان العلماء^(٢).

وبناء على ذلك لا يحتاج إثبات الإطلاق إلى أعمال مقدمات الحكمة إذ الإطلاق يثبت بنفس الوضع.
ولازم هذا القول أيضاً كون الاستعمال في مواضع التقييد مجازاً،

(١) تنقيح المناط: التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز ويقال كلام منقح أي لا حشو فيه والمناط هو العلة، فالمعنى بيان وتوضيح العلة.

(٢) سلطان العلماء، هو لقب السيد الجليل الحسين بن الامير، عالم ومحقق جليل القدر له كتب عديدة منها حاشية شرح اللمعة وحاشية المعالم وعدة رسائل اخرى، توفي سنة ١٠٦٤هـ.

فكلمة انسان، في قولنا اكرم انسانا مؤمناً، يكون مجازاً لانها لم تستعمل في تمام المعنى الموضوع له وهو الطبيعة بقيد الإطلاق.

الثاني: وهو الحق لمتاخري الاصوليين، من ان . الظهور الاطلاقي - ناشئ من مقدمات الحكمة، بمعنى ان كلمة انسان، موضوعة لذات الانسان اي انها وضعت للطبيعة المطلقة، من دون قيد الإطلاق وإنما يثبت الاطلاق، بواسطة مقدمات الحكمة وظهور حال المتكلم، - من ان ما لا يقوله لا يريده . كما هو الرأي السائد من زمان سلطان العلماء إلى يومنا هذا، وبناء عليه يكون الإطلاق مدلولاً حَكْمِيّاً . من الحكمة .. وبناء على الرأي الثاني لمتاخري الاصوليين، يكون الاستعمال في موارد التقيد حقيقة، إذ تبقى كلمة الانسان في جملة (اكرم انسانا مؤمناً) مستعملة في ذات الانسان ، وقيد الإيمان مستفاد من دال آخر وهو لفظ مؤمناً .

لذا قال (قده): المسألة الرابعة- هل الاطلاق بالوضع ؟:

لا شك في أن الاطلاق في الاعلام بالنسبة إلى الاحوال كما تقدمت الإشارة إليه - ليس بالوضع ، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة.

وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها - أيضاً - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة . وهذا لا خلاف فيه .

وإنما الذي وقع فيه البحث هو أن الاطلاق في أسماء الاجناس

وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟

أي أن أسماء الاجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه يكون الارسال أي الاطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء - .

أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي والاطلاق يستفاد من دال آخر ، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه ؟ - وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الاصول ، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الاول (استفادة الاطلاق من الوضع) يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، وعلى القول الثاني (استفادة الاطلاق من مقدمات الحكمة) يكون حقيقته. والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء (أي ان الظهور الاطلاقي ناشئ من مقدمات الحكمة، بمعنى ان كلمة انسان ، موضوعة لذات الانسان أي انها وضعت للطبيعة المطلقة، من دون قيد الإطلاق وإنما يثبت الاطلاق، بواسطة مقدمات الحكمة)، بل قيل أن نسبة القول الاول (الإطلاق مدلولاً وضعياً) إلى المشهور مشكوك فيها. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان أمور ثلاثة تنفع في

هذا الباب وفي غير هذا الباب . وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء
الاعلام من اختلاف في التعبير في الرأي والنظر.

امور ثلاثة ينبغي بيانها في الماهية

الاول - اعتبار الماهية

توضيح مصطلح (الماهية)

الماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من
الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي .
والأمر المتعقل، من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) يسمى، (ماهية)،
ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى (حقيقة)، ومن حيث امتيازه عن
الاغيار، (هوية)، ومن حيث حمل اللوازم له: (ذاتا)، ومن حيث يستنبط
من اللفظ (مدلولاً)، ومن حيث إنه محل الحوادث، (جوهر)، وعلى
هذا ماهية الشيء هي (ما به الشيء هو هو)، وهي من حيث هي هي لا
موجودة، ولا معدومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص، ولا عام.

وقيل منسوب إلى (ما)، والأصل (المائية)، قلبت الهمزة هاء لثلاث
يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ: ما، والأظهر أنه نسبة إلى: ما هو،
جعلت الكلمتان ككلمة واحدة. ثم ان الاعتبار في العلوم الحكيمة
الباحثة عن الحقائق الواقعية كعلم الاصول المراد منه هو الانعكاس
عن الواقع نفسه، فإن واقع الماهية أنها قد تكون منضمة للعوارض
وهذا ما يسمى (بشرط شيء) وقد تكون مباينة لغيرها وهو (بشرط لا)
وقد تكون خلواً من الاعتبار في الذهن وهو (لا بشرط)، لا أن هذه

الحيثيات اعتبارات محضة وفرضيات ذهنية .

وليس ما يذهب اليه من معنى الاعتبار الذي يتناسب مع العلوم الأدبية الذوقية والذي هو عندهم بمعنى الاختراع والفرض الذهني بهدف التأثير في مشاعر الآخرين وعواطفهم، لأن الاعتبار لا يغير من الواقع شيئاً فاعتبار الماهية (لا بشرط أو بشرط لا) لا يغير من حقيقتها شيئاً، فلا بد من بيان ما هو المراد من الاعتبار في قولهم (اعتبارات الماهية) . والاصوليون اعتبروا للماهية بحسب واقعها الخارجي والذهني ثلاثة اعتبارات اذا قيست الى ما هو خارج عن حقيقتها وذاتها .

لذا قال (قده): وهذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

الاول- اعتبار الماهية : المشهور أن للماهية ثلاثة اعتبارات ، إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، ما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق. وهي:

اولا: الماهية بشرط شيء، مثلا ماهية الرقبة: اما ان تكون بشرط لحاظ الايمان فيها فتقول: رقبة مؤمنة، فتسمى بشرط شيء .

لذا قال (قده): اولا- ان تعتبر الماهية مشروطة بذلك الامر الخارج. وتسمى حينئذ (الماهية بشرط شئ) كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

اقول: يصح ايضا ان نلاحظ الماهية بعدم الشيء فتكون بشرط شيء ايضا وهو عدم الايمان مثلا، ومن هنا حصل خلط عند المصنف فاعتبر هذا التفريع في لحاظ شيء في ماهية او لحاظ عدم ذلك الشيء ايضا يدخل تحت عنوان بشرط شيء وهو في المقام لحاظ عدم الايمان في الرقبة فلحاظ الشيء يمكن ان يكون وجوديا كالحاظ الايمان او لحاظ البصر، ويمكن ان يكون عدميا كالحاظ عدم الايمان وهو الكفر او لحاظ عدم البصر الذي هو العمى. فيكون اعتبار هذا القسم على الصورة الآتية:

ان يكون الملحوظ مع الماهية صفة خارجية، أي صفة يكون لها تقرر في عالم الخارج، وهذا يعني ان الماهية نلاحظ بمالها من وجود خارجي في اطار أفرادها، وعندها يتحيث وجودها بالقيد الخارجي المتحيث به في عالم اللحاظ، فلا تصدق على غير الوجود المتقيد بذلك القيد الخارجي. والماهية الملحوظة بهذا النحو من اللحاظ يعبر عنها بالماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء، وهي على قسمين:

الاول: الماهية الملحوظ معها (قيد وجودي) مثل ماهية الرجل الملحوظ معه قيد الفقر.

الثاني: الماهية الملحوظ معها (قيد عدمي)، كما هي الرجل الملحوظ معه قيد عدم الفقر. وكلا القسمين يعبر عنهما بالماهية بشرط شيء، أي بشرط تحيئها بالقيد، ولا يختلف الحال بين كون

القيد وجوديا أو عدميا بعد ان كان المراد من البشروط شيء هو شرط الاتّصاف، وهو صادق في حالات الاتصاف بالقيد الوجودي والاتّصاف بالقيد العدمي. إلاّ أنّ الاصوليين . يطلقون على الماهية الملحوظ معها القيد العدمي الماهية (بشروط لا)، ومنهم الماتن رحمه الله وحيث أنه اصطلاح فلا مشاحة في الاصطلاح.

لذا قال (قده): ثانيا- ان تعتبر (الماهية) مشروطة بعدمه. وتسمى (الماهية بشروط لا) (وقد يقال (الماهية بشروط لا شئ) ويقصدون بذلك الماهية المجردة على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائدا عليها)، كما إذا كان القصر واجبا في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصيا لله في سفره. فاخذ عدم العصيان قيذا في موضوع الحكم.

ثالثا: ان يكون الملحوظ مع الماهية هو صفة التجرد والتجرد هو عن تمام الخصوصيات والحيثيات الخارجة عن ذاتها وذاتياتها، بمعنى أنّها تلاحظ مجردة عن تمام القيود الوجودية والعدمية، وهذه هي المعبر عنها بالماهية المجردة والماهية (بشروط لا). والماهية بهذا اللحاظ تكون من قبيل الجنس والفصل والنوع، وذلك لأنّها مفاهيم ليس لها ما يإزاء في الخارج وأنما وعاءها الذهن فحسب، ولا يمكن حمل الوجودات الخارجية عليها، نعم يصح حمل المعقولات

الثانوية عليها، فيقال: الإنسان نوع، والحيوان جنس، والناطق فصل. ويسمى هذا القسم بـ(اللابشرط القسمي)، أي اللابشرط الذي وقع قسما من اقسام الماهية الثلاثة.

وتعبير آخر: الماهية الـ(لابشرط القسمي) هي الماهية التي لوحظت فانية في أفرادها الخارجية، أي لوحظ معها الانطباق على أفرادها الخارجية، فحينما يقال: «أكرم الإنسان» فإن ماهية الإنسان لوحظت فانية في أفرادها، بمعنى إلغاء الخصوصيات الخارجية الثابتة للأفراد، وهذا ما يصحح فعلية انطباق الحكم الثابت للماهية على تمام أفرادها.

لذا قال (قده): ثالثا- إلا تعتبر (الماهية) مشروطة بوجوده ولا بعدمه. وتسمى (الماهية لا بشرط)، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلا، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة، لان الانسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط القياس إليها.

ويسمى هذا الاعتبار الثالث (اللا بشرط القسمي) في قبال (اللا بشرط المقسمي) الآتي ذكره.

وانما سمى قسما لانه قسم في مقابل القسمين الاوليين أي والبشرط لا. وهذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم اننا اوضحنا ان معنى اللابشرط القسمي هو نفي القيود الخارجية المانعة عن انطباق الماهية على افرادها، ومن هنا يكون وجوب الإكرام ثابتا للعالم والجاهل والكبير والصغير والعربي والأعجمي وهكذا، لأن تمام هذه الخصوصيات غير ملحوظة في الماهية التي ثبت لها الوجوب، وما هو ملحوظ مع هذه الماهية هو فعلية الانطباق والسريان.

وهذا ما ذهب إليه جمع من الأعلام كالمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله وجمع من الفلاسفة. المعنى الثاني: وهو ما تنبأه جمع من الأعلام كالحكيم السبزواري وصاحب الكفاية رحمهما الله والشيخ الأنصاري رحمه الله على ما نسبه إليه بعض الأعلام، وحاصله: ان الماهية الـ(لابشرط القسمي) هي الماهية التي لوحظت معها خصوصية خارجة عن ذاتها وذاتياتها، وهذه الخصوصية هي التقيد بالإطلاق، فالماهية المطلقة هي الماهية المقيّدة بالإطلاق والإرسال، وهي الماهية المقيّدة باللابشرطية، فاللابشرطية قيد اخذ في الماهية اللابشرط القسمي.

والفرق بين هذا المعنى والمعنى الاول واضح، إذ ان المعنى الثاني اعتبر اللابشرطية والإرسال قيّدا في الماهية اللابشرط القسمي، وأمّا المعنى الأوّل فلم يعتبر ذلك فيها، غايته ان الماهية اللابشرط القسمي . بناء عليه . ملحوظ معها عنوان الإرسال واللابشرطية وليس مأخوذا بنحو القيدية فيها، ومعنى ذلك هو لحاظ الماهية فانية في

أفرادها ومنطبقة عليها فعلا باعتبار أنّ هذا اللحاظ يقتضي الغاء تمام الخصوصيّات والقيود المانعة عن انطباق الماهيّة على أفرادها . والثمرة التي تظهر بين المعنيين هي أنّ الماهيّة اللابشرط القسمي - بناء على المعنى الأوّل - موجودة في الخارج بوجود أفرادها، وأمّا بناء على المعنى الثاني فلا موطن لها إلاّ الذهن، وذلك لأنّ الماهيّة المقيّدة بالإطلاق لا وجود لها في الخارج ، فليس ثمة فرد في الخارج يمكن أن تصدق عليه الماهيّة المقيّدة بالإطلاق ، فزيد لا يكون إنسانا ب قيد الإطلاق.

لذا قال (قده): ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

الاول- قولهم: (الماهية المهملة).

والثاني- قولهم: (الماهية لا بشرط مقسمي). أفهذان

اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعني؟.

والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في

التعبير عند كثير من مشايخنا الاعلام ، فقد يظهر من بعضهم

انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر (كفاية الاصول)

تبعا لبعض الفلاسفة الاجلاء. ولكن التحقيق لا يساعد على

ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

في الماهية امران

الاول - ان الماهية قد تلاحظ بما هي هي

أي بقطع النظر عن تمام الخصوصيات التي قد تعرضها، فلا يلحظ معها سوى ذاتها وذاتيتها والذي هو واقعها في نفس الأمر كجنسها وفصلها . والماهية بهذا اللحاظ يعبر عنها بـ (الماهية المهملة)، فهي مهمة من تمام الجهات والحيثيات التي قد تطرأ عليها حتى خصوصية اهمالها لا يكون ملحوظا معها .

وحتى خصوصية ان اللحاظ في موردتها مقتصر على الذات والذاتيات ليس ملحوظا، ومن هنا لا يحمل عليها شيء سوى ذاتها وذاتياتها، فيصح ان يقال: الإنسان من حيث هو حيوان ناطق أو ناطق . وهذه هي المعبر عنها بـ (الكلّي الطبيعي) .

لذا قال (قده): وتوضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه امران:

(الاول)- ان المقصود من (الماهية المهملة): الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

الثاني- الماهية الـ (لا بشرط المقسمي) هي الماهية الملحوظ معها شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها وهو لحاظها مقسما للأقسام الثلاثة، وهي:

الأول: الماهية اللا بشرط القسمي.

الثاني: الماهية البشرط شيء.

الثالث: الماهية البشرط لا.

والقسم الأول هو المعبر عنه بـ (الماهية المطلقة)، والثاني هو الماهية (المخلوطة)، والثالث هو (الماهية المجردة)، فإذا لوحظت الماهية باعتبارها مقسما لهذه الأقسام الثلاثة فهي الماهية (اللا بشرط المقسمي).

مثلا: لو لاحظنا مفهوم الإنسان باعتباره مقسما للإنسان بلحاظ الإرسال والإطلاق، وللإنسان بلحاظ تجرده عن تمام العوارض والطوارئ، وللإنسان باعتبار اتصافه بخصوصية خارجية، إذا لاحظنا ماهية الإنسان باعتبارها مقسما لهذه الأقسام فهذه هي الماهية (اللا بشرط المقسمي)، وهي (الكلّي الطبيعي). أي ان يكون الملحوظ معها هو عنوان مقسميتها، أي عنوان أنها مقسم للأقسام الثلاثة (بشرط شيء، لا بشرط، بشرط لا) دون لحاظ خصوصية أخرى، والماهية بهذا اللحاظ يعبر عنها بالماهية (اللا بشرط المقسمي)، وهي معقول ثانوي وعاءه الذهن فقط.

خلاصة: ان الماهية على أربعة أقسام: الماهية بشرط لا، والماهية بشرط شيء، والماهية اللا بشرط القسمي، والماهية اللا بشرط المقسمي، والفرق بينهما واضح لأنّ اللا بشرط القسمي ما كان اللحاظ فيه جزء الموضوع له، الواجد لقيد خارج عن ذاته وفاقده كما ان الفاقد

عن جميع العلايق الزائدة عن الطبيعي وهو المعنى الشائع القابل للانطباق على القليل والكثير، المحتاج اثباته بمقدمات الحكمه بحيث لولاها لما يكون معنى اللفظ منحصرًا بما يقبل الانطباق على القليل والكثير فقط بل هو الجامع بين ما يقبل وما لا يقبل.

واللابشرط المقسمي عبارة عن ما ليس مشروطاً بشيء حتى لحاظ أنها لا بشرط، وهو المعنى المحفوظ في ضمن القيود المتعددة من الفاقد والواجد بلا وجود مستقل له في الذهن كما يشهد بذلك بنائهم على استعمال اللفظ في جميع المقامات في معنى واحد بنحو الحقيقة وان الخصوصية الزائدة مفهوم من دال اخر ويكونان من باب الدالين والمدلولين.

ولك ان تقول ان النسبة الطبيعية اللا بشرط المقسمي بالنسبة إلى اللا بشرط القسمي ليس كنسبة الكلى إلى الفرد بحيث كانا في الذهن موجودين بوجود واحد خارجي، بل نسبته اليه كنسبة منشأ انتزاع الجامع في ضمن افراده الخارجية من حيث انه كما لم يكن له في قبال المصداق وجود مستقل في الخارج بل جهته محفوظة في ضمن خصوصيات متعددة متباينة كذلك بهذا النحو يلاحظ الطبيعة اللا بشرط المقسمي بالنسبة إلى اللا بشرط القسمي وبشرط شيء في عالم الذهن وانه لم يكن له في عالم الذهن وجود مستقل في قبال الفرد بل في الذهن جهة محفوظة في ضمن صور خاصة متباينة ولئن شئت فعبر عنه بما هو موجود في البذهن بعين وجود افراده فيه لا

بوجود مستقل مباين معها كما لا يخفى.

لذا قال (قده): الثاني - ان المقصود من الماهية (لا بشرط مقسمي): الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهي - أي الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي. ومن هنا سمي (مقسما).

وإذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعي أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة؛ وذلك لان الماهية لا تخلو من حالتين. وهذا ان ينظر إليها (الى الماهية) بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. ولا ثالث لهما. وفي الحالة الاولى (بما هي هي غير مقيسة) تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم (كما هو متفق عليه). وفي الثانية (بما هي مقيسة الى ما هو خارج عن ذاتها) لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة (بشرط شيء، بشرط لا، لا بشرط).

وعلى هذا فالملاحظة الاولى (بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها) مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة (بشرط شيء، بشرط لا، لا بشرط) وتكون (الملاحظة الاولى) قسيمة لها (للاعتبارات الثلاثة).

فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولا يصح أن يكون الشئ مقسما لاعتبارات نقيضه ، لان الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على ان اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن ، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية أخرى مستقلة ، والمقسم يجب ان يكون موجودا بوجود أقسامه ، ولا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات الاقسام ، والا كان قسيما لها لا مقسما.

وعليه ، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لا بشرط) ، ولكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فإن لهم في (لا بشرط) - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

الاول - لا بشرط أي شئ خارج عن الماهية وذاتياتها ، وهي الماهية بما هي هي التي يقتصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها ، وهي الماهية المهملة.

الثاني - لا بشرط مقسمي ، وهو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شئ من الاعتبارات الثلاثة ، أي لا بشرط اعتبار البشرط شئ واعتبار البشرط لا واعتبار

اللابشرط ، لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد وحيثية.

وليس هذا اعتبار ذهني في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقبل غير تعيناتها، والا لما كان مقسما.

الثالث - لا بشرط قسمي ، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح ان (الماهية المهملة) شئ و (اللابشرط المقسمي) شئ آخر. كما اتضح ايضا أن الثاني لا معنى لان يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

ثانيا - اعتبار الماهية عند الحكم عليها

توضيح مصطلح: (الحمل الاولي)

١: الحمل الاولي: ان الحمل الأولي هو ما يكون فيه المحمول ذاتيا للموضوع، بمعنى انه المقوم للذات أو جزء المقوم، فالمقصود من الذاتي هو الذاتي في باب الكليات لا الذاتي في باب البرهان، فكلما كان المحمول ذاتيا للموضوع فالحمل حينئذ يكون حملا أوليا.

ومن هنا قالوا ان الحمل الأولي هو ما كان فيه المحمول حدّا للموضوع سواء كان حدّا تاما أو ناقصا. فتعريف الشيء بجنسه وفصله

أو بجنسه أو بفصله يكون من الحمل الاولي لأنه تعريف بنحو الحد التام أو الناقص.

وبتعبير آخر: عند ما يكون مؤلف القضية في مقام بيان حقيقة الموضوع وماهيته فإنه لا يصح بيان حقيقته إلا بواسطة حمل ذاتياته عليه، وحينئذ يكون الحمل أوليا ذاتيا.

فحمل الحيوان الناطق أو الناطق أو الحيوان على الإنسان يكون حملا أوليا، وذلك لأن هذا الحمل مبين لماهية وحقيقة الإنسان.

وأما حمل الضاحك أو الماشي على الإنسان، كأن يقال الإنسان ضاحك أو ماش فليس حملا أوليا، وذلك لأن المشي والضحك ليسا من ذاتيات الإنسان بل انّ الاول عرض عام والثاني عرض خاص، ولذلك لا يحملون على الموضوع إذا كان الغرض بيان حقيقة وماهية الموضوع، أي اذا ما كان الغرض بيان حدّ الموضوع.

وهكذا لو حملنا الزوجية على الأربعة فإن الحمل لا يكون أوليا، وذلك لأنّ الزوجية ليست من ذاتيات الأربعة، فلا هي مقوم للأربعة ولا هي جزؤها المقوم، نعم هي ذاتي للأربعة بنحو الذاتي في باب البرهان، وقد قلنا انّ الذاتي الذي يكون معه الحمل أوليا هو الذاتي في باب الكليات.

٣: الحمل الشائع: الحمل الشائع الصناعي فهو ما كان فيه المحمول أحد أحكام الموضوع الخارجة ذاتا عن ماهيته والثابتة له بلحاظ وجوده.

فالموضوع بما هو موجود له مجموعة من الآثار والأحكام،
وحينما تحمل هذه الآثار والأحكام على الموضوع بما هو موجود
فالحمل عندئذ يكون حملا شايعا صناعيا .

ومنه اتضح أنّ حمل الذاتي في باب البرهان على موضوعه يكون
من الحمل الشائع، وذلك لأنّ الذاتي في باب البرهان خارج عن حقيقة
الذات لازم لها، وهذا التلازم إنّما هو بلحاظ وجود الذات لا بلحاظ
الذات بما هي، فحمل الزوجيّة على الأربعة إنّما هو بلحاظ وجود
الأربعة لا بلحاظ صرف ماهيّتها وإلاّ فالزوجيّة ليست جنسا لذات
الأربعة ولا هي فصلها وإنّما هي من اللوازم الوجوديّة لذات الأربعة.
وهكذا الكلام في حمل الحرارة على النار والزوجيّة على الأربعة فإنّ
الحمل معهما حمل شائع صناعي، لأنّ الحرارة إنّما تثبت للنار
الموجودة خارجا لا لمفهوم النار، فحملها على النار إنّما هو لبيان أثر
من آثار وجودها .

والتعبير عنه بالشائع باعتبار شيوع استعماله بين الناس، وأمّا
التعبير عنه بالصناعي فباعتبار تداول استعماله في الصناعات، أي في
العلوم. اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية اذا اريد ان يحمل عليها:

الاول: اما ان يكون المحكوم به او المحمول على الموضوع الذي
هو الماهية من ذاتي الماهية بما هي هي، وان النظر إلى الماهية
مقصود على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها . وهذا هو
المسمى بالحمل الاولي.. وقد تقدم تعريفه.

الثاني: واما ان يحمل على الماهية بشيء او حكم او محمول خارج عن ذاتها، فانه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي .

وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها .

وهذا هو المسمى بالحمل الشائع الصناعي وقد تقدم ايضا الكلام فيه في الشرح، ولا شيء ثالث سوى هذين الحملين عند الحكم على الماهية .

لذا قال(قده): ثانيا - اعتبار الماهية عند الحكم عليها: واعلم ان الماهية إذا حكم عليها فأما ان يحكم بذاتياتها، واما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما.

وعلى (الاول) (الحكم بذاتيات الماهية) - فهو على صورتين :

- الاولى - أن يكون الحكم بالحمل الاولى ، وذلك في الحدود التامة خاصة.

- الثانية - أن يكون بالحمل الشائع ، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده .

وعلى كلا الصورتين فان النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها.

وهذا لا كلام فيه.

وعلى (الثاني) (اي أن يحكم عليها بأمر خارج عنها)، فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج (الماهية) بذلك (اي عند حملها بأمر خارج عنها) عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتي الذي لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها (اي لا يكون الحمل عليها بالحمل الاولي الذاتي). وهذا واضح لان قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما (الحمل الاولي الذاتي والحمل بأمر خارج عن ذاتيات الماهية) متناقضان.

وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة (البشرط شيء، والبشرط لا، واللابشرط)، إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم - . ولا معنى لاعتبارها بـ (اللابشرط المقسمي)، لما تقدم أنه ليس هو تعيينا مستقلا في قبال تلك التعيينات، بل هو مقسم لها (اي ان الماهية تنقسم الى اللابشرط المقسمي الذي هو في قبال البشرط شيء، واللابشرط المقسمي، واللابشرط المقسمي هو مندكا مع كل قسم قسم من اعتبارات الماهية).

ثم ان هذا الغير - أي الامر الخارج عن ذاتها - الذي لوحظت
 الماهية مقيسةً إليه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول أو شيئاً
 آخر، فان كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس إليه
 لا بشرط قسمي، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين:

اما اخذها بشرط شيء، أي بشرط المحمول، فلا يصح ذلك
 دائماً لانه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائماً لاستحالة
 انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول، على ان اخذ
 المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشئ على نفسه وتقدمه
 على نفسه، وهو مستحيل الا إذا كان هناك تغاير بحسب
 الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران
 باعتبار الاجمال والتفصيل.

وأما أخذها (الماهية) (بشرط لا)، أي بشرط عدم المحمول، فلا
 يصح لانه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة
 يستحيل حمل الكتابة عليه (أي، الانسان غير الكاتب، لا يمكن حمل
 الكتابة عليه، أي لا يكون موضوعاً لحمل الكتابة عليه).

وان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول فيجوز ان تكون
 الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إليه (بشرط شيء) كجواز
 تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو (اخذ الماهية) (بشرط لا)،

كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، أو
(اخذ الماهية) (لا بشرط)، كجواز السلام على المؤمن مطلقا
بالقياس إلى العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها.
كما يجوز أن تكون (الماهية) مهملة غير مقيسة إلى شيء غير
محمولها (الاولي الذاتي).

الاشكال على الاعتبارات الثلاثة للماهية
ولكن قد يستشكل في كل ذلك (على اعتبارات الماهية)
بان هذه الاعتبارات الثلاثة (بشرط شيء، او بشرط لا، او لا بشرط)
اعتبارات ذهنية لا موطن لها الا الذهن (اي، ليس لها وجود في الخارج
العيني)، فلو تقيدت الماهية باحدها (اي باحد الاعتبارات الثلاثة: بشرط
شيء، او بشرط لا، او لا بشرط) عندما تؤخذ (الماهية) موضوعا
للحكم (باحد الاعتبارات الثلاثة للماهية)، للزم أن تكون جميع
القضايا (اي القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية) ذهنية، عدا حمل
الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي (بالحمل الاولى)،
ولبطلت القضايا الخارجية (التي هي متحققة الوجود في الخارج
العيني) والحقيقية (التي ستحقق في الزمن المستقبل مع انها متحققة
في الذهن، بمعنى يكفي في الحكم عليها خطوط صورتها في الذهن)، مع انها

(القضايا الخارجية والحقيقية) عمدة القضايا (باعتبار ان اغلب الاحكام الشرعية يكون موضوعها الذي هو المكلف بنحو القضايا الخارجية او الحقيقية)، بل لاستحال في التكاليف الامتثال ، لان ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجاده في الخارج. وهذا الاشكال وجيه لو كان الحكم (اي حمل احد الاعتبارات الثلاثة) على الموضوع (الذي هو الماهية) بما هو معتبر باحد الاعتبارات الثلاثة (بشرط شيء، او بشرط لا، او لا بشرط) على وجه يكون الاعتبار قيذا في الموضوع ، أو نفسه هو الموضوع.

ولكن ليس الامر كذلك (اي الاعتبار غير ماخوذا قيذا في الموضوع الذي هو الماهية)، فان الموضوع في كل تلك القضايا (الخارجية والحقيقية) هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن الموضوع في (الماهية) (بشرط شئ) الماهية المقترنة بذلك الشيء ، لا المقترنة بلحاظه واعتباره ، وفي (بشرط لا) الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه ، وفي (لا بشرط) الماهية غير الملاحظ معها الشئ ولا عدمه ، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشئ وعدمه .

والا (اي لو كان الاعتبار ماخوذا قيذا في الموضوع) لكانت الماهية

معتبرة في الجميع (بشرط شئ) (اي بقيد وشرط اللحاظ الذي هو احد
الاعتبارات الثلاثة) فقط أي بشرط اللحاظ والاعتبار .

نعم هذه الاعتبارات (للماهية: بشرط شيء، بشرط لا، لا بشرط)
هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي
يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيدها فيه (اي غير مأخوذة بقيد
اللحاظ) حتى تكون جميع القضايا ذهنية .

ولو الامر كذلك (بقيد اللحاظ) لكان الحكم بالذاتيات (اي
الحمل الاولي) أيضا قضية ذهنية لان اعتبار الماهية من حيث هي
ايضا اعتبار ذهني . ومما يقرب ما قلناه من كون الاعتبار
مصطلحا لموضوعية الموضوع لا مأخوذا فيه مع انه لا بد منه عند
الحكم بشئ ، ان كل موضوع ومحمول لا بد من تصويره (اي
لحاظه) في مقام الحمل والا لاستحال الحمل ، ولكن هذه
اللابدية (للتصور اي اللحاظ) لا تجعل التصور قيدها للموضوع أو
المحمول ، وانما التصور (الذي هو اللحاظ للموضوع والمحمول) هو
المصحح للحمل (للحكم عليه) وبدونه (هذا اللحاظ للموضوع والمحمول
للقضية الحملية كيف ان يحكم او يحمل عليه فيه) لا يمكن الحمل .
وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه (في عملية الوضع من قبل

الواضع في اللغة)، لا بد من تصور اللفظ والمعنى ولكن التصور ليس قيذا للفظ ، ولا للمعنى (اي التصور لا للفظ او المعنى في عملية الوضع هذا التصور لهما غير ماخوذ في اللفظ او المعنى وليس هو قيد لهما ، وكذلك في محل الكلام هنا ايضا اللحاظ وان كان لا بد منه الا انه غير ماخوذ في الماهية)، فليس اللفظ دالا بما هو متصور في الذهن وان كانت دلالته في ظرف التصور ، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور ، وان كانت مدلوليته في ظرف تصوره .

ويستحيل أن يكون التصور قيذا للفظ أو المعنى ، ومع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه ، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ.

وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له لا للمحمول ، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا يتضح ما نحن بصدد بيانه ، وهو انه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو مع قطع النظر عن كل ما عداه ، لان الوضع من المحمولات الواردة عليه ، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته ، فقد يؤخذ (بشرط شيء) وقد يؤخذ (بشرط لا) وقد يؤخذ (لا بشرط) .

ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بماله من الاعتبار الذهني ، بل الموضوع له نفس المعبر وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع.

ثالثا - الاقوال في المسألة

ان الألفاظ التي يرد عليها الإطلاق أحدها: «اسم الجنس» ، وليس المراد من اسم الجنس معناه المنطقي بل المراد منه في المقام ما يقابل العلم الشخصي، فيشمل الجواهر والأعراض والامور الاعتبارية كلها .

والمشهور عن قدماء الاصحاب أن الموضوع له في اسم الجنس هو للمعاني المطلقة، ولا ينبغي الشك في أن المراد من المطلق هو الماهية اللابشرط المقسمي، لأن الماهية اللابشرط القسمي موطنها دائماً هو الذهن اي وعاء الاشتراط باللابشرطية إنما هو الذهن، وهو يستلزم عدم صحة حمل المطلق مثل (الإنسان) على الخارج العيني حقيقة، فيكون مثل «زيد إنسان» حينئذ مجازاً، ويستلزم أيضاً عدم صحة الأخبار عن الخارج نحو جاءني إنسان، وكذلك عدم صحة الأمر نحو «جئني بإنسان» فيتعين أن يكون الموضوع له (اللابشرط المقسمي)، أي القدر الجامع بين الأقسام الثلاثة او الاعتبارات الثلاثة المتقدمة وهي: بشرط شيء، بشرط لا، لابشرط، الذي يكون مرآة للخارج. وقد فسر هذا القول بتفسيرين:

الاول: ان الماهية ماخوذة بشرط الاطلاق، اي بنحو شرط شيء .
 والتفسير الثاني: وهو ان الماهية غير ماخوذ فيها قيد الاطلاق،
 اي لا بشرط شيء .

لذا قال (قده): ثالثا - الاقوال في المسألة:

قلنا فيما سبق ان المعروف عن قدماء الاصحاب أنهم يقولون
 بأن اسماء الاجناس موضوعة للمعاني المطلقة، على وجه
 يكون الاطلاق قيذا للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى ان استعماله
 في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين:

الاول - ان الموضوع له المعنى بشرط الاطلاق (اي بشرط شيء)
 على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء .

الثاني - ان الموضوع له المعنى المطلق أي المعتبر لا بشرط (اي غير
 مقيد بالاطلاق).

وقد أورد على هذا القول بتصويريه (بتفسيريه الاول والثاني) -
 كما تقدم (من الاشكال المتقدم وهو ان لازم الحكم على الماهية باحد
 الاعتبارات الثلاثة ان تكون جميع القضايا ذهنية) - بانه يلزم على كلا
 التصويرين ان يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، فتكون جميع
 القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا في
 القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد

الذهني ، فيكون مجازا دائما في القضايا المتعارفة. وهذا يكذبه الواقع.

ولكن نحن قلنا: ان هذا الايراد انما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيذا (ماخوذاً) في الموضوع له. اما لو جعل الاعتبار مصححا للموضع فلا يلزم هذا الايراد كما سبق. هذا قول القدماء. واما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء (رحمه الله) فانهم جميعا اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح.

ولكن العلماء من اساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما اوجب الارتباك على الباحث واغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال.

الاول - منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية (المهملة) المهمة أي الماهية من حيث هي.

الثاني - ومنهم من قال: ان الموضوع له الماهية المتعبرة بـ(اللابشرط المقسمي).

الثالث ومنهم من جعل التعبير الاول نفس التعبير الثاني.

الرابع - ومنهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي ، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار (اللابشرط القسمي) على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قييدا للموضوع له .

وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني الا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. ولكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بانه مجاز في المقيد فينحصر قولهم في التصوير الاول على تقدير صحة النسبة إليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الاقوال من المقدمتين السابقتين فانه يعرف منهما:

(اولا) ان الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لان النظر فيها على الاول مقصور على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثاني إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

(ثانيا) ان الوضع حكم من الاحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل ان يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لانه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان

القول الاول.

(ثالثا) ان اللابشرط المقسمي ليس اعتبارا مستقلا في قبال الاعتبارات الثلاثة ، لان المفروض أنه مقسم لها ، ولا تحقق للمقسم الا بتحقق أحد انواعه كما تقدم ، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه.

وبهذا يظهر بطلان القول الثاني، فيتعين القول الرابع ، وهو أن الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي ، وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما اشرنا إليه ، فلا اختلاف ، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون انه مجاز في المقيد ، وهو مشكوك فيه .

بيان هذا القول الرابع : ان ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له ، فمعناه انه قد لاحظته مقيسا إلى الغير ، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية . واذ يراد تسريته الوضع لذات المعنى بجميع اطواره وحالاته وقيوده لا بد ان يعتبر على نحو اللابشرط القسمي.

ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى ، وبين كون ذات المعنى ملحوظا في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي لان هذا اللحاظ والاعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طريق إلى

الحكم على ذات المعنى وهو المصحح للموضوع له.

وحين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمي ، بل يجوز أن يعتبر بأي اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو ، ويجوز أن يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة.

وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحا له لا توجب ان تكون قيда للموضوع له.

وعليه فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا ، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع ، لانه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر ، بل ذات المعتبر ، كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجازا لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير ، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شئ وهو المقيد .

المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة

وهي قرينة عامّة يتعرّف بواسطتها على إرادة المتكلم للإطلاق من اسم الجنس، وذلك لأنّ الإطلاق كالتقييد خارجان عما هو الموضوع له اسم الجنس كما هو المعروف بين الأصوليين بعد سلطان العلماء رحمه الله. وكيف كان فقد ذكر لقرينة الحكمة مجموعة من المقدمات متى ما توفّرت عرفنا أنّ المتكلم أراد الإطلاق من اسم الجنس، ومتى ما اختلّت بعض هذه المقدمات لا يكون استظهار إرادة الإطلاق من اسم الجنس ممكناً.

المقدمة الاولى: هي احراز أن لا يكون ثمة مانع

هي احراز أن لا يكون ثمة مانع يمنع المتكلم عن البيان، أي بيان تمام مراده من تقيّة أو نحوها، إذ لو كان ثمة مانع لكان من المحتمل إرادة التقييد إلّا أنّه لم يتمكّن من بيانه بسبب وجود المانع.

لذا قال (قده): المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة: لما ثبت أن الالفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في اثبات أن المقصود من اللفظ المطلق لتسريّة الحكم إلى تمام الافراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامّة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في أراد الاطلاق.

وهذه القرينة العامّة انما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكمة). والمعروف انها ثلاث.

(الاولى) - امكان الاطلاق والتقييد بان يكون متعلق

الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلاً للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسمة إلا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرينة، فإنه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم في بحث التعدي والتوصلي.. وهذا واضح.

المقدمة الثانية: أن لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد

ثم أنهم اختلفوا في حدود هذه المقدمة، فصاحب الكفاية رحمه الله أفاد بأن الذي يمنع عن انعقاد الظهور في الإطلاق إنما هو نصب المتكلم قرينة متصلة على التقييد، وأما القرينة المنفصلة فلا تمنع من انعقاد الظهور وفي الإطلاق.

أما المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله فأفادا أن الذي يمنع عن انعقاد الظهور في الإطلاق هو الأعم من القرينة المتصلة والمنفصلة، بمعنى أن القرينة المنفصلة تكشف عن عدم الإرادة الجدية للإطلاق وإن كان الإطلاق مع كون القرينة على التقييد منفصلة . منعداً في مرحلة المدلول الاستعمالي، بمعنى أن القرينة المنفصلة لا تمنع من استكشاف إرادة الإطلاق بنحو الإرادة الاستعمالية.

لذا قال (قده): (الثانية) - عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة، ولا منفصلة، لأنه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام إلا في المقيد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلالة

التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية
انما هي على ارادة التقييد واقعا.

المقدمة الثالثة: هي إحراز كون المتكلم في مقام

إذ لو كان كذلك لم يكن من الممكن استظهار إرادة الإطلاق بعد
ان لم يكن بصدد البيان من هذه الجهة. والمراد من لزوم إحراز ان
المتكلم في مقام البيان هو احراز انه بصدد بيان تمام مراده في الجهة
التي هو متصدّ لبيانها، فليس المراد من ذلك هو لزوم إحراز انه بصدد
البيان من تمام الجهات، إذ ان ذلك قد لا يتفق لمتكلم، كما ان عدم
كونه في مقام البيان لا يعني انه ليس بصدد التفهيم ولو في الجملة بل
يعني انه ليس بصدد بيان تمام مراده في الجهة المفترض تصديّه
لبيانها أو قل انه أجمل وأهمل ما يفترض تصديّه لبيانها.

وأما كيفية احراز انه في مقام البيان، فالمعروف بينهم ان احراز
ذلك يتمّ بواسطة الأصل العقلاني والقاضي بأن الأصل ان كلّ متكلم
متصدّ لبيان تمام مراده وبيان ذلك خارج عن الغرض.

لذا قال(قده): (الثالثة)- ان يكون المتكلم في مقام البيان،
فانه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو
كان في مقام الاهمال اما راسا أو لانه في صدد بيان حكم آخر،
فيكون في مقام الاهمال من جهة مورد الاطلاق- وسيأتي مثاله -
فانه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق: اما في
مقام التشريع بان كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا

بل لمجرد تشريعه، فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجئ وقت العمل فلا يحزران المتكلم في صدد بيان جميع مراده.

وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأساً، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام.

ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى: (فكلوا مما أمسكن) (في قوله عز وجل من سورة المائدة: يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات^١ وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه^٢ واتقوا الله^٣ إن الله سريع الحساب^(١)) الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

ولو شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فإن الأصل العقلاني يقتضي بأن يكون في مقام البيان، فإن العقلاء كما

يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان والتفهم، لا في مقام الإهمال والايهام.

هذا هو حاصل المقدمات المعبر عنها بمقدمات الحكمة والتي يكون وجودها معبراً عن إرادة الإطلاق من اسم الجنس، فإنه عند تواجدها يمكن استظهار أن المتكلم أراد الإطلاق من اسم الجنس، إذ لو كان مريداً للتقييد لنصب لذلك قرينة، فعدم نصبه قرينة على التقييد رغم افتراضه قادراً على ذلك يعبر عن عدم إرادته له، إذ لو كان مريداً له ولم يذكره لكان ناقضاً لغرضه والذي هو متصدّ لبيانه كما هو الفرض، ونقض الغرض خلف افتراض حكمة المتكلم.

ومن مجموع ذلك يتم استظهار إرادة الإطلاق^(١).

(١) أقول: تبني المحقق صاحب الكفاية رحمه الله مقدمة رابعة لمقدمات الحكمة يجب توفرها لاستفادة الإطلاق منها، وهي أن لا يكون ثمة قدر متيقن في مقام التخاطب، فمعه لا ينعقد ظهور في الإطلاق، ولعل ما اعتبره مقدمة براسه يرجع الى المقدمة الثالثة لوضوح ان القدر المتيقن هو قرينة ايضا على المراد إذ من المحتمل قويا اعتماد المتكلم على ذلك لبيان مراده الجدّي، ومن هنا لا يمكن استظهار إرادته الجدّية للإطلاق بعد ان كان الكلام مكتنفا بما يصلح للقرينية على التقييد. والمصنف مع انه يذهب الى ماذهب اليه صاحب الكفاية من ان المقدمات اربعة باضافة مقدمة القدر المتيقن الى مقدمات الحكمة الا انه لم يذكرها هنا وانما نبه

لذا قال (قده): وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الاطلاق، وكاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيّد، والا لو كان قد أراده واقعا، لكان عليه البيان، والمفروض أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل، وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض.

وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الاطلاق والا لكان مخلا بفرضه.

الخلاصة: تتم مقدمات الحكمة عند تمامية شروطها وهي:

١: أن يكون الكلام الصادر من المتكلم، أو الأمر صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم بأي قيد.

٢: أن يكون المتكلم قاصدا للتفهم أو في مقام بيان كل ما يريد.

٣: أن يكون المتكلم جادا غير هازلا، ولا معتمدا على قرينة ولو عامة في بيان مراده أو وجود عهد ذهني بينه وبين المقصود بالتفهم. فإذا توفرت هذه الشروط يكون الكلام ظاهرا في الاطلاق ويصح حينها الاحتجاج به من المتكلم والمخاطب أو السامع.

لذا قال (قده): فأتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيمًا ملتفتًا جادا وفي مقام



البيان والتفهم، فانه يكون ظاهرا في الاطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.

تنبيهان

التنبيه الاول: ما هو القدر المتيقن في مقام التخاطب؟

ذهب صاحب الكفاية رحمه الله إلى أنه لا ينعقد الإطلاق لاسم الجنس لو كان ثمة قدر متيقن مستفاد من مقام التخاطب، ومن هنا يكون عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب من مقدمات الحكمة التي لا ينعقد لاسم الجنس ظهور في الإطلاق إلا مع توفرها .

والمراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب يتضح بهذا البيان: أن القدر المتيقن معناه المقدار المقطوع إرادته للمتكلم، بمعنى ان لا نحتمل إرادة المتكلم لغيره مع كونه غير مرادا له وان كان العكس محتملا، بمعنى ان نحتمل إرادة المتكلم لهذا المقدار دون غيره.

والقدر المتيقن تارة يستفاد من خارج الخطاب، أي لعوامل ومبررات لا ترتبط بالخطاب الصادر عن المتكلم بل أن الحصص المتيقنة من الخارج لو لوحظت من جهة ما تقتضيه الضوابط الدلالية للخطاب لكانت متساوية مع الحصص الأخرى من حيث دلالة الخطاب عليها. ومثال ذلك ما لو قال المولى «أعتق رقبة» فإن القدر المتيقن من الرقبة المأمور بعقتها هي الرقبة المؤمنة المتصفة بالصالح والعلم إلا أن ذلك ليس مستفادا من الخطاب وإنما هو مستفاد من أن هذه

الصفات تقتضي شرعا وعقلا نيا ترجيح المشتمل عليها والّا فهذه الحصص كسائر الحصص الاخرى من جهة ما تقتضيه الدلالة اللغوية والعرفية للفظ الرقبة.

وهذا النحو من القدر المتيقّن ليس هو المقصود من كلام صاحب الكفاية رحمه الله، إذ لا يخلو عنوان من قدر متيقّن مستفاد من الخارج، فلو كان هذا القدر المتيقّن مانعا عن انعقاد الإطلاق لكان معنى ذلك عدم انعقاد اطلاق أصلا، والعمدة أنّ العرف لا يرى مثل هذا القدر المتيقّن مانعا عن انعقاد الإطلاق لاسم الجنس لو تمّت مقدّمات الحكمة.

والنحو الثاني من القدر المتيقّن هو ما تتمّ استفادته من مقام التخاطب، بمعنى أن يكون التخاطب الواقع بين المتكلّم والمتلقي يقتضي إرادة المتكلّم جزما لحصص معينة مع بقاء احتمال إرادة المتكلّم لسائر حصص اسم الجنس المستعمل في الخطاب.

وبتعبير آخر: لو كان الخطاب مشتملا على بعض الخصوصيات المقتضية عرفا لإرادة بعض أفراد اسم الجنس جزما لكان ذلك مانعا عن انعقاد الظهور في الإطلاق وإن كان لا ينعقد مع هذا الفرض ظهور في إرادة التقييد والّا لم تفترق هذه المقدّمة عن المقدّمة الثانية من مقدّمات الحكمة بحسب ترتيب صاحب الكفاية رحمه الله والتي هي عدم وجود قرينة متّصلة على التقييد.

وبهذا يتّضح أنّ منشأ عدم انعقاد الظهور في الإطلاق عند وجود

قدر متيقّن في مقام التخاطب هو اشتمال الكلام على ما يصلح للقرينية وهو مانع عن انعقاد الظهور، إذ من المحتمل قويا اعتماد المتكلّم على ذلك لبيان مراده الجدّي، ومن هنا لا يمكن استظهار إرادته الجدّية للإطلاق بعد أن كان الكلام مكتنفا بما يصلح للقرينية على التقييد.

بيان آخر: إنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لو كان هو تمام المراد الجدّي للمتكلّم دون غيره لكان قد بيّنه، لأنّ المفترض أنّ المتلقي استفاد إرادة المتكلّم لهذا المقدار من نفس الخطاب، نعم لو كان المتكلّم في مقام بيان تمام مراده بالإضافة الى أنّه في مقام بيان أنّ ما يذكره هو تمام مراده لكان القدر المتيقّن في مقام التخاطب غير كاف للتعبير عن أنّ القدر المتيقّن هو تمام مراده، وبذلك ينعقد الظهور في الإطلاق لكلامه، إذ أنّه لو كان في مقام بيان أنّ ما يذكره هو تمام مراده فهذا معناه أنّه عند ما لا يذكر القيد في كلامه فهو غير مريد له والّا لكان مخلا بغرضه، وهذا ما يبرّر انعقاد الإطلاق لكلامه. ومثال ذلك: لو سأل رجل الامام عليه السلام عن الصلاة في جلد السنجاب فأجابه الإمام عليه السلام عن ذلك بقوله: (لا تصلّ في جلد الحيوان المحرم)، فإنّ القدر المتيقّن من الحيوان المحرم المستفاد من الخطاب هو السنجاب، فإنّ الامام عليه السلام لو كان غرضه هو القدر المتيقّن وهو السنجاب لكان قد حقّق غرضه، إذ المفترض أنّ السائل فهم أنّ السنجاب مراد قطعاً من قوله: (لا تصلّ في جلد

الحيوان المحرّم)، نعم لو كان الامام عليه السلام بصدد بيان تمام مراده وأنّ ما يذكره هو تمام مراده لكان القدر غير مانع عن انعقاد الظهور في إرادة مطلق الحيوان المحرّم، إذ لو كان هو مراده لكان قد أخلّ بغرضه بعد ان لم يذكر أنّه تمام مراده، وهذا ما يعبر عن أنّ تمام مراده هو مطلق الحيوان المحرّم. هذا ولم يقبل مشهور المحقّقين بدعوى المحقّق صاحب الكفاية رحمه الله وأنّ عدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب من مقدمات الحكمة.

واستقرب صحته الماتن رحمه الله.

لذا قال (قده): (الاول): القدر المتيقّن في مقام التخاطب: ان الشيخ المحقّق صاحب الكفاية (ره) أضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة أخرى غير ما تقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب والمحاورة، وان كان لا يضر وجود القدر المتيقّن خارجا في التمسك بالاطلاق.

ومرجع ذلك إلى ان وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الاطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

الاول: أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع

حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وان ما ذكره هو تمام موضوعه لا غير.

الثاني- أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا، ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال وان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

فان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الاول)، فلا شك في ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالاطلاق، لانه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن اخلال بالغرض لانه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

وان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الثاني)، فانه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا، مادام أنه ليس له غرض الا ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع.

وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمتثل في الموضوع

الواقعي ، لانه هو المفهوم عنده في مقام المحاوره ولا يجب في مقام الامتثال أن يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع اعم منه ومن غيرهم. (مثلا): لو قال المولى (اشتر اللحم)، وكان القدر المتيقن في مقام المحاوره هو لحم الغنم ، وكان هو تمام موضوعه واقعا، فان وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف وشرائه للحم الغنم ، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض اكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه وليبانه، ولا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع اما لو كان غرضه اكثر من ذلك بان كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، والا لكان مخلا بغرضه، فاذا لم يبين واطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيرهم.

إذا عرفت هذا التقدير فينبغي ان نبحث عما ينبغي للأمر أن يكون بصدد بيانه، هل انه على النحو الاول أو الثاني؟
والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية أنه لا ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثاني ، نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال ، ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع.

نعم إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع وان المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده. فان المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه، والا كان مخلا بغرضه.

ومن هذا ينتج انه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع ، فانه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائيني رحمه الله على ما يظهر من التقريرات لم يرتضه ، والاقترب إلى الصحة ما في الكفاية. ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.

التنبيه الثاني: الانصراف

الانصراف هو انسباق بعض أفراد الطبيعة الى الذهن عند اطلاق لفظ الطبيعة، أو قل هو انسباق معنى معين من اللفظ للذهن رغم ان المدلول الوضعي للفظ يتسع لأكثر مما هو المنسب منهُ. فهو يمنع من التمسك بالاطلاق وان تمت المقدمات الثلاثة (او الاربعة) المتقدمة للحكمة، فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الانصراف. والانصراف يحتاج إلى ذوق سليم في الفصاحة والبلاغة والتضلع

بعلوم اللغة العربية وفقهها وادبها بشكل واف وكاف، بل واستعمالات العرب العاربة الاقحاح وتداول الالفاظ ومعانيها فيهم.

وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصراف يدعى. وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها.

والانصراف باب يكثر الابتلاء به وله الاثر الكبير في استنباط الاحكام من ادلتها. (فر المسح) مثلاً الوارد في سورة المائدة من قوله تعالى في الوضوء والتيمم:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) ^(١).

فينصرف لفظ (المسح) في قوله تعالى إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن اليد، ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فانه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح عرفا عند العقلاء بباطن اليد لسهولة، ولأنه مقتضى طبع الانسان في

مسحه، وليس له علاقة باللفظ.

لذا قال(قده): (التنبية الثاني) الانصراف: - اشتهر أن انصراف
الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع
من التمسك بالاطلاق، وإن تمت مقدمات الحكمة، مثل انصراف
المسح في آيتي التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة.

وهو على قسمين: الاول: الانصراف المستقر، وهو الذي يوجب
انسلاخ الظهور عن الإطلاق واستقراره مع الأفراد أو الحصص
المنصرف إليها أو يوجب اجمال المراد من اللفظ، وهل المراد هو
المدلول الوضعي على سعته أو خصوص الأفراد والحصص المنصرف
إليها مما هو مشمول للمدلول الوضعي للفظ، فيكون القدر المتيقن
من المراد هو المعنى المنصرف إليه. ومعه لا يتمسك بأصالة الإطلاق
التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

الثاني: هو الانصراف البدوي والذي يزول بالتأمل ولا يؤثر على
الظهور في الإطلاق. ولا إشكال كبرويا في لزوم الاعتناء بما يقتضيه
القسم الاول من الانصراف، كما لا إشكال في عدم تأثير الانصراف
البدوي على الظهور في الإطلاق، نعم وقع النزاع بين الأعلام في
تحديد موارد الانصرافين، فالنزع إذن بين الأعلام صغروي.

ثم إن تحديد موارد كل من الانصرافين يتم عادة بواسطة البحث
عن مناشئ الانصراف، وذلك لأن الانصراف وجداني لا يقع محلا

للنزاع، فتحديد مناشئ الانصراف هو الوسيلة التي يتوسل بها لغرض التعرف على ان الانصراف الوجداني هل هو من قبيل الانصراف الاول أو هو من قبيل الانصراف الثاني. ولا بأس باستعراض بعض المناشئ المذكورة عند الأعلام لملاحظة ما تقتضيه من نحوي الانصراف.

المنشأ الاول: كثرة استعمال اللفظ الدال على الطبيعة في بعض أفرادها مع نصب قرينة على ذلك. وهذه الكثرة لها مراتب أيضا، فقد تكون كثرة الاستعمال موجبة لانتقال اللفظ من معناه والذي هو الطبيعة بسعتها الى حصص خاصة منها، فيكون المعنى الاول مهجورا وتكون كثرة الاستعمال موجبة للوضع التعيني في الثاني.

وهنا لا إشكال في ان الانصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الكثرة موجبا لانعقاد الظهور في المعنى المنصرف اليه دون المعنى الاول، وذلك لأن هذه المرتبة من الكثرة أوجبت استثناسا ذهنيا شديدا بين اللفظ والمعنى الثاني بحيث نشأ عن هذا الاستثناس تبدل دلالة اللفظ. ولا يخفى ان هذه العلاقة المستوثقة لم تنتج عن العلاقة بين الصورة الذهنية للطبيعة والأفراد الخارجية باعتبار غلبة وجودها، وذلك لإمكان ان لا تكون الأفراد التي استعمل اللفظ فيها بالخصوص هي الأفراد الغالبة الوجود، إذ يمكن ان تكون مساوية من حيث الوجود للأفراد الاخرى للطبيعة. فالعلاقة إذن نشأت عن الاستثناس الواقع بين نفس اللفظ والأفراد التي غلب استعماله فيها. ومن هنا يصح للمتكلم ان يتكل على هذا الانصراف لو كان مريدا للأفراد الخاصة ولا يصح

منه التعويل على السعة اللفظية لو كان مريدا للإطلاق.

والمرتبة الثانية لكثرة الاستعمال هي الموجبة لنشوء وضع ثان للفظ فيكون اللفظ بذلك من المشتركات اللفظية، وحينئذ لا يمكن استظهار أحد المعنيين من اللفظ ما لم ينصب المتكلم قرينة على إرادة أحدهما.

فالانصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الكثرة في الاستعمال منع عن انعقاد الظهور في الإطلاق وان كان لم يوجب انعقاد الظهور في المعنى الثاني المنصرف اليه، والسرف في صلاحية هذا الانصراف للمنع عن الظهور في الإطلاق هو ما ذكرناه من ان الكثرة في الاستعمال أوجبت نشوء استثناس ذهني بين نفس اللفظ والمعنى الثاني، وهذا ما أوجب التعقيم على المدلول، وبه يفقد اللفظ صلاحيته للدلالة على المعنى الاول.

وبتعبير آخر: ان استظهار الإطلاق من اللفظ منوط بمقدمات الحكمة والتي منها صلاحية اللفظ لعروض الإطلاق عليه، ونحن في المقام لا نحرز هذه الصلاحية بعد ان كان المعنى الثاني . والذي لا يصلح لأن يعرض عليه الإطلاق . مأنوسا من اللفظ بنحو تكون دلالة اللفظ عليه وضعيّة تعينيّة، فهو والمعنى الاول يشتركان في وضع اللفظ للدلالة عليهما، غايته ان دلالة اللفظ على المعنى الثاني نشأ عن الوضع التعيني.

وأما المرتبة الثالثة لكثرة الاستعمال فهي التي لا توجب النقل

ولا توجب الاشتراك لكنها تستوجب نشوء علاقة بين اللفظ وبين بعض حصص الطبيعة، هذه العلاقة تبلغ حداً من الاستيثاق تكون معه صالحة للقرينية، ومن هنا يكون الانصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الكثرة الاستعمالية مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق، وان كان لا يقتضي الظهور في المعنى المنصرف اليه.

لذا قال (قده): **والحق أن يقال: ان انصراف الذهن ان كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع ارادته منه - فلا شك في انه حينئذ لا مجال للتمسك بالاطلاق، لان هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق حتى يتمسك بأصالة الاطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.**

المنشأ الثاني: هو غلبة وجود بعض أفراد الطبيعة خارجاً، وهذه الغلبة لها مراتب، فقد يكون ما يقابل الأفراد الغالبة موجوداً ومألوفاً أيضاً، وقد يكون ما يقابلها نادراً، وقد يكون معدوماً.

وواضح أن المرتبة الاولى لا يكون الانصراف معها موجبا لاستقرار الظهور مع المنصرف اليه بل يبقى الظهور في الإطلاق على حاله، وذلك لأن هذه المرتبة من الغلبة لم توجب نشوء علاقة بين اللفظ وبين الأفراد الغالبة، بل يبقى اللفظ الدال على الطبيعة

بمعناها السعي محتفظا بصلاحيته للدلالة عليها، والعلاقة التي نشأت بواسطة الغلبة في الوجود أنما هو بين واقع الطبيعة وبين الأفراد الغالبة، بمعنى أن هذه الغلبة أوجبت انسا ذهنيا بين الأفراد الغالبة الوجود وبين واقع الطبيعة، وهذا الانس الذهني ليس من الوثاقة والاستحكام بحيث يوجب التصرف في دلالة لفظ الطبيعة وتضييق دائرة مدلوله.

ومن هنا فالانصراف الناشئ عن هذه المرتبة من الغلبة ليس إلا انصرافا بدويا يزول بمجرد الالتفات الى أن دلالة اللفظ على الطبيعة بمعناها السعي لم تتأثر بهذا الانس الذهني.

وأما المرتبة الثالثة بل وكذلك الثانية فلا يبعد أن يكون الانصراف الناشئ عنها موجبا لعدم انعقاد الظهور في الإطلاق، فهو وأن وقع التشكيك في إيجاب هذا الإنصراف لاستقرار الظهور في المنصرف إليه إلا أن صلاحيته للمنع عن الظهور في الإطلاق يصعب التشكيك فيها، وذلك لوثاقة واستحكام العلاقة بين الأفراد الغالبة وبين واقع الطبيعة بحيث أوجبت هذه الوثاقة انحداث خلل في العلاقة بين لفظ الطبيعة وبين مدلوله السعي، ولذلك لو أراد المتكلم الإطلاق من لفظ الطبيعة فإنه يحتاج إلى نصب قرينة غير قرينة الحكمة للدلالة على إرادة الإطلاق والآ لكان مجازفا بغرضه.

ومن مناشئ الانصراف مناسبات الحكم والموضوع وكذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب .

الخلاصة: ان الانصراف وإن كان مانعا من جواز التمسك بالاطلاق الا أنه يختص ببعض اقسام الانصراف ولا يعم جميعها .

لذا قال (قده): واما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي ، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له ، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون ان يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف ، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق - مثلاً - إلى ماء دجلة أو الفرات فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في اطلاقه فلا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق ، لان هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم ارادة المقيّد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن. وهذا كله واضح لا ريب فيه. وانما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحويين، فقد يصعب التمييز احيانا بينهما للاختلاط على الانسان في منشأ هذا الانصراف.

وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتثبت، وقد لا يسهل اقامة الدليل على أنه من أي نوع . فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة. وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى.

وهنا تظهر قيمة التطلع باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب

يكثر الابتلاء به وله الاثر الكبير في استنباط الاحكام من ادلتها. ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن اليد.

ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فانه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولة، ولأنه مقتضى طبع الانسان في مسحه، وليس له علاقة باللفظ. ولذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا باطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالاطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد.

وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، إذ أن المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا فلا يطمأن كل الاطمئنان بالتمسك بالاطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

خلاصة البحث: ان الانصراف قد ينشأ من غلبة الوجود في الخارج كانصراف لفظ الماء في بغداد إلى ماء نهر دجلة، او انصراف لفظ الماء في النجف الاشرف او في الكوفة المقدسة الى نهر الفرات وفي مكان آخر إلى غيرهما، ويسمى هذا الانصراف بدويا يزول بأدنى التفات وهذا لم يتوهم كون أنه مانعا من التمسك بالاطلاق. وقد ينشأ الانصراف من

التشكيك في الماهية في متفاهم العرف وهذا يكون على قسمين:

الاول: التشكيك يكون بحيث يرى العرف بعض المصاديق خارجا عن كونه فردا لما يفهم من اللفظ فينصرف اللفظ عنه لا محالة كانصراف لفظ ما لا يؤكل لحمه عن الانسان.

ففي هذا لا ريب في أن اللفظ المطلق فيه يكون من قبيل الكلام المحفوف بالقرينة المتصلة فلا ينعقد له ظهور الا في غير ما ينصرف عنه اللفظ.

الثاني: يكون التشكيك بحيث يشك العرف في كون فرد مصداقا لمفهوم اللفظ عند اطلاقه فينصرف اللفظ إلى غيره كانصراف لفظ الماء إلى غير ماء الزاج^(١) والكبريت. وفي هذا الانصراف فيه وان لم يوجب ظهور المطلق في إرادة خصوص ما ينصرف إليه الا ان المطلق مع هذا الانصراف يكون في حكم الكلام المحفوف بما يصلح لكونه قرينة فلا ينعقد له ظهور في الاطلاق فالانصراف الناشئ عن التشكيك في الماهية يمنع من انعقاد الظهور في الاطلاق على كل حال.

المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان

إذا ورد مطلق و مقيد على وجه متنافيين فمثلاً قال الطبيب: إذا

(١) أطلق جابر بن حيان على هذا الحمض قديماً زيت الزاج (Oil of Vitroil) بسبب تحضيره من تسخين وتقطير الزاج الأخضر (كبريتات الحديدوز المائية)، والكبريتات الأخرى المشابهة له. حمض الكبريتيك سائل عديم اللون.

استيقظت من النوم اشرب لبناً، وقال في كلام آخر: إذا استيقظت من النوم اشرب لبناً حلواً، فهذان الحكمان متنافيان، لأن الأول يدل على كفاية شرب مطلق اللبن بخلاف الثاني فإنه يخصه بالحلو منه.

لذا قال (قده): المسألة السادسة- المطلق والمقيد المتنافيان:

معنى التنافي بين المطلق والمقيد: أن التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا ، أي انهما يتكاذبان في ظهورهما . مثل قول الطبيب مثلاً: اشرب لبناً ، ثم يقول : اشرب لبناً حلواً ، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه . وظاهر الاول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه.

ثم إن علاج هذا التنافي يحصل بأحد أمرين:

أ. حمل المطلق على المقيد فيصير اللازم هو شرب اللبن الحلو.

ب. حمل المقيد على الاستحباب و أنه من أفضل الأفراد.

والرائج في الخطابات القانونية هو حمل المطلق على المقيد لا

حمل المقيد على الاستحباب، وقد عرفت وجهه من أن التشريع تم تدريجاً ومثله يقتضي جعل الثاني متمماً للأول.

ثم إن إحراز التنافي فرع إحراز وحدة الحكم، وإلا فلا يحصل

التنافي كما إذا اختلف سبب الحكمين مثلاً إذا قال: إذا استيقظت من النوم فاشرب لبناً حلواً، وإذا أكلت فاشرب لبناً، فالحكمان غير متنافيين لاختلافهما في السبب، وهذا كما إذا قال: إن ظهرت فاعتق رقبة، ثم

قال: و إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة. فعلى الفقيه في مقام التقييد إحراز وحدة الحكم عن طريق إحراز وحدة السبب وغيرها، والأ فلا داعي لحمل المطلق على المقيد لتعدد الحكمين . فالملزم على التقييد هو إحراز وحدة الحكم و معه لا يصح حمل القيد على المستحب في قوله: أعتق رقبة مؤمنة أو الكراهة، كما إذا قال: لا تعتق رقبة كافرة، إذا وردا بعد قوله: «أعتق رقبة» بل يحمل المطلق على المقيد .

لذا قال (قده): وانما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحدا كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقا على شئ وفي الآخر معلقا على شئ آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال: إذا أكلت فاشرب لبنا، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا. وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق الزاميا، وفي المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب اصل شرب اللبن، فانه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره احد افراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد انه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الاول ، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما . إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول:

اولا: إذا ورد مطلق ومقيد متنافيان سواء توافقا في الايجاب والسلب أم تخالفا في ذلك فهل القاعدة تقتضي حمل المطلق على

المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الاطلاق؟ فيه خلاف والحق هو التفصيل. بين ما اذا كان المطلق مثبتا والمقيد منفيًا او العكس، اي مختلفيين فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لان المقيد يكون قرينة على المطلق، فإذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لا تشرب اللبن الحامض، فانه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا فرق فيه بين انواع الاطلاق، فان المطلق يحمل فيه سواء كان الاطلاق من النوع البدلي كقوله: اعتق رقبة، فيكون الامتثال بعتق اي رقبة كانت، او ان يكون الاطلاق شمولي كقوله: في الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاة.

لذا قال (قده): لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجئ المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فانه لا بد من الجمع بينهما أما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الاطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في انه اي التصرفين أولى بالاخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فان المطلق والمقيد اما أن يكونا مختلفين في الاثبات أو النفي، واما ان يكونا متفقين.

(الاول) - ان يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لان المقيد يكون قرينة على المطلق، فإذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لا تشرب اللبن الحامض، فانه يفهم منه ان

المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا يفرق فيه بين ان يكون اطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: اعتق رقبة، وبين ان يكون شموليا مثل قوله: في الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاة.

ثانيا: اذا كان المطلق والمقيد متفقين، فله مقامان: اما ان يكون الاطلاق بدلي واما ان يكون شمولي. اما في الاطلاق البدلي فالحق فيه وجوب حمل المطلق على المقيد، اي التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيد، من دون فرق بين كونهما متوافقين في الايجاب أو السلب وكونهما متخالفين في ذلك. لان المثبتين مثل قوله: (اعتق رقبة مؤمنة)، فان المقيد ظاهر في ماذا؟ هو ظاهر في ان الامر في عتق رقبة مؤمنة بخصوصها، فيكون الامر فيه للوجوب التعيني. اما كيف يحصل التصرف في هذا الوجوب التعيني؟ فالتصرف فيه هو اما حمل الرقبة المؤمنة على الاستحباب بان نقول هي افضل الافراد، او بحمل هذا الامر بالوجوب على الامر التخييري، باعتبار ان الرقبة المؤمنة هي احد افراد الواجب. هذا هو معنى التصرف. وهذان التصرفان وان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعيني مقدم على ظهور المطلق كما في (اعتق رقبة مؤمنة) فان الوجوب هو خصوص (الرقبة المؤمنة) اي ان الامتثال لا يصدق الا بعتق رقبة مؤمنة، وبما سواها لا يعد امتثالا، فهو على سبيل التعيين، لا على سبيل التخيير بان الرقبة المؤمنة من افراد الواجب فيقع الامتثال بابها شاء، وليس الوجوب

يحمل على الاستحباب فالاتيا بالرقبة المؤمنة اوضح او افضل المصاديق. لان القيد (المؤمنة) يصلح ان يكون قرينة على المراد الجدي للمتكلم، ولا سيما لو احتمل ان الرقبة كان لها قرينة متصلة على ارادة المؤمنة فغابت عنا لاي سبب من الاسباب التي يحتمل بها ان تكون ففقدت.

لذا قال (قده): (الثاني) - ان يكونا متفقين، وله مقامان:

المقام الاول ان يكون الاطلاق بدليا، والمقام الثاني أن يكون شموليا. فان كان الاطلاق (بدليا) فان الامر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيد، وبين التصرف في ظاهر المقيد، والمعروف ان التصرف الاول هو الاولى، لانه لو كانا مثبتين مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة فان المقيد ظاهر في أن الامر فيه للوجوب التعيني، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، اي ان الامر بعقد الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها أفضل الافراد، أو بحمله على الوجوب التخيري أي ان الامر يعتق الرقبة المؤمنة باعتبار أنها أحد افراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الافضلية. وهذان التصرفان وان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعيني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه، لان المقيد صالح لان يكون قرينة للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مراده، ولو في وقت آخر لا سيما مع احتمال ان المطلق الوارد كان محفوفا بقرينة متصلة غابت عنا،

فيكون المقيّد كاشفا عنها.

اما اذا كان الاطلاق شمولي، فلا منافاة بين الجملتين لنرفع اليد عن اطلاق المطلق. ومثاله وجوب الزكاة في السائمة، لقوله: في الغنم السائمة زكاة، (السائمة: البهائم التي ترعى من حشائش الارض غير المملوكة، وهي عكس المعلوفة اي البهائم التي تعلف من مالكها، او ترعى بعلف مملوك يغرم صاحبها ثمنه)، فان وجوب الزكاة ثابت بالغنم السائمة. وهذا الوجوب لا يتنافى والقول: لا زكاة بالغنم غير السائمة. نعم المنافسة حاصلة عند من قال بدلالة الوصف على المفهوم . وليس منهم المصنف رحمه الله، فلا تنافي بين القولين، فلا ترفع اليد عن اطلاق المطلق الشمولي لما عرفت.

لذا قال (قده): وان كان الاطلاق (شموليا) مثل قوله: في الغنم زكاة ، وقوله: في الغنم السائمة زكاة ، فلا تتحقق المنافسة بينهما حتى يجب التصرف في احدهما لان وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم وقد عرفت أنه لا مفهوم للوصف. وعليه فلا منافاة بين الجملتين لنرفع بها عن اطلاق المطلق.

الباب السابع
المَجْمَلُ والمَبِينُ
وفيه ابحاث عدة..

المُجْمَلُ والمُبَيَّن

المجمل لغة: المبهم وقد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء، كقولهم: أجملت الحساب. اصطلاحاً: ما دلّ على أحد احتمالاته دلالة مساوية ، أو ما لا يستقلّ بنفسه في معرفة المراد به، أو ما لم يتّضح دلالته ، اي ما يتوقف فهم المراد منه على غيره ، إما في تعيينه أو بيان صفته أو مقداره.

مثال ما يحتاج إلى غيره في تعيينه: قوله عزوجل: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)^(١). فإن القرء لفظ مشترك بين الحيض والظهر، فيحتاج في تعيين أحدهما إلى دليل.

والضابطة فيه: أن كل ما لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به فهو مجمل. ومثال ما يحتاج إلى غيره في بيان صفته: قوله عزوجل: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ)^(٢)، فإن كيفية إقامة الصلاة مجهولة تحتاج إلى بيان. ومثال ما يحتاج إلى غيره في بيان مقداره: قوله عزوجل: (وَآتُوا الزَّكَاةَ)،

(١) البقرة: من الآية ٢٢٨.

(٢) البقرة : ٤٣ .

فإن مقدار الزكاة الواجبة مجهول يحتاج إلى بيان.

ثم ان المَجْمَل إمّا فعل ، أو لفظ مفرد ، أو مركّب.

والفعل المَجْمَل: ما لا يقترن به ما ينبئ عن وجه وقوعه، هل هو على نحو الوجوب أو الاستحباب ومصادقه في الشريعة فعل المعصوم عليه الصلاة والسلام.

والمفرد المَجْمَل: ما يكون متردداً بين معانيه بالأصالة أو بالإعلال؛ والثاني كـ (المختار) المتردد بين الفاعل والمفعول؛ إذ لو لا الإعلال ، انتفى الإجمال؛ والأوّل إمّا أن يكون متردداً بين حقائقه وهو المشترك كلفظ «العين» أو أفراد حقيقة واحدة، مثل قوله عزوجل: (أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً)^(١)، وقوله عزوجل (وَاتُّوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)^(٢)، أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة وتساوت المجازات، فإن ترجّح واحد لكونه أقرب إلى الحقيقة، أو أعظم مقصودا، كتحرّيم الأكل من قوله عزوجل (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ)^(٣)، حمل عليه.

والمركّب المَجْمَل: إمّا أن يكون مجملا بجملته إمّا لهيئته، مثل قوله عزوجل: (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ)^(٤)، لتردده بين الزوج

(١) البقرة: ٦٧.

(٢) الانعام: ١٤١.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) البقرة: ٢٣٧.

والوليّ، أو لتخصيصه بمخصّص مجهول، مثل قوله عزوجل: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ)^(١)، قوله عزوجل: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ)^(٢)، فإنّ تقييد الحلّ بالإحصان مع الجهل به أوجب الإجمال فيما احلّ، أو يكون مجملاً باعتبار مرجع الضمير حيث يتقدّمه أمران يصلح لكل واحد منهما، نحو: «ضرب زيد عمرا فضربيته» أو مرجع الصفة، مثل: «زيد طبيب ماهر» لتردّده بين المهارة مطلقاً، أو المهارة في الطبّ . ووجه التردّد هو أنّ «ماهرًا» هل هو صفة للخبر وهو طبيب أو خبر بعد خبر.

وبعبارة أخرى هل الخبر في هذا الكلام مقيد أو مركّب؟، فعلى المقيد يصير المهارة مختصةً بالطبّ، وعلى التركيب تصير أوسع منه. المبين لغته: «البيان» من «بان» إذا ظهر وهو يطلق على فعل المبين - وهو التبيين - وبهذا الاعتبار قيل: إنّه الدلالة أو الإخراج من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي والظهور. وعلى ما يحصل به التبيين، وبهذا الإطلاق قيل: إنّه الدليل^(٣).

والمبين اصطلاحاً: ما يفهم المراد منه، إما بأصل الوضع أو بعد التبيين . مثال ما يفهم المراد منه بأصل الوضع: لفظ سماء ، أرض،

(١) الحج: ٣٠٠.

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) حكاة الأمدي عن الصيرفي في الإحكام في أصول الأحكام ٣: ٢٩.

جبل، عدل، ظلم، صدق، فهذه الكلمات ونحوها مفهومة بأصل الوضع، ولا تحتاج إلى غيرها في بيان معناها. ومثال ما يفهم المراد منه بعد التبيين قوله عزوجل: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)^(١)، فإن الإقامة والإيتاء كل منهما مجمل، ولكن الشارع بيّنها، فصار لفظهما بيّناً بعد التبيين. ويطلق على متعلّق التبيين ومحلّه . وهو المدلول . وبالنظر إليه قيل: إنّ العلم الحاصل عن الدليل .

والمبيّن نقيض المجمل فهو المتّضح الدلالة، سواء كان بنفسه . نحو قوله عزوجل: (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) ، إذ إفادته شمول علمه لجميع الأشياء ليس إلّا بنفس اللغة أو غيره، نحو قوله عزوجل: (وَسُئِلَ النَّبِيُّ، فَإِنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى الْمَرَادِ تَتَوَقَّفُ عَلَى قَرِينَةِ الْعَقْلِ، وَذَلِكَ الْغَيْرُ يَسْمَى مَبِينًا، وَفِي مَعْنَى الْمَبِينِ، الْمَفْسَّرُ.

والظاهر عدم الفرق بين المبيّن بنفسه والنصّ. لأنّ النصّ ما لا يحتمل غير ما يفهم منه لغة. ثم ان البيان يقع بامور: منها «القول» كقوله عزوجل: (صَفْرَاءُ فَاقِعُ لَوْنُهَا)^(٢)، فإنّه بيان لقوله عزوجل: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً).

وقوله عليه السلام: (فيما سقت السماء العشر)^(٣)؛ فإنّه بيان

(١) البقرة: الآية ٤٣.

(٢) البقرة: ٦٩.

(٣) عوالي اللآلئ ٢: ٢٣١، ح ١٦.

لمقدار الزكاة.

ومنها «الكتابة» كما بين الله سبحانه لملائكته بما كتبه في اللوح،
والنبي صلى الله عليه وآله بما كتبه لعماله والأئمة من بعده.
ومنها «الإشارة» كما قال عليه السلام: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا»
بأصابعه العشر^(١)، ثم أعاد وحبس إصبعه في الثالثة. وهو لا يصح في
حق الله؛ نعم الإشارة بالقول أو الإيحاء في بيان معناه لكن مرجعها
القول، فيمن لا تصح عليه، فالإشارة كما تصدق في الأقوال تصدق في
الأفعال وهو الإيحاء أو الإيحاء .

وقيل ان الوحي بمعنى الإشارة ، من ذلك قوله سبحانه: (فأوحى
إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا)^(٢)، أي: أشار .

ومنها (فعل النبي) صلى الله عليه وآله كما بين صلى الله عليه
وآله الصلاة والوضوء والحج بفعله، ويعلم كون الفعل بياناً بالضرورة من
قصده أو بنصه، كقوله صلى الله عليه وآله: (صلوا كما رأيتموني)^(٣).
(وخذوا عني مناسككم)^(٤)، أو بالفعل، كما لو ذكره مجملاً وفعل وقت

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٦٢، ح ٤٥٨.

(٢) مريم: ١١.

(٣) مروي عن طرق العامة انظر: صحيح البخاري ١: ٢٢٦، ح ٦٠٥، وسنن

الدارمي ١: ٢٨٦.

(٤) مروي عن طرق العامة انظر: سنن البيهقي ٥: ١٢٥.

الحاجة إلى العمل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره.

وعند العامة: إنَّ الفعل لا يصلح لأن يكون بيانا^(١)، وهو ضعيف غير ملتفت إليه.

فتحصل: ان المجمل هو اشتباه المعنى وعدم وضوحه، وذلك في مقابل البيان والذي وضوح المعنى وجلائه.

ووصف الإجمال قد يعرض المفردات اللفظية وقد يعرض الهيئات التركيبية كما قد يعرض المعنى والمفهوم.

والمقصود من عروضه للمفردات اللفظية هو خفاء معناها وعدم وضوحه، فالإجمال واقعا وصف للمعنى غايته أنه نشأ عن اللفظ فمعنى اللفظ هو المجمل وإلا فاللفظ من حين مادته وهيئته ليس فيه إجمال، وهكذا الكلام في إجمال الهيئات التركيبية، وليس مرادنا من إجمال معانيها هو عدم وضوحها في نفسها بل مقصودنا الإجمال من حيث عدم معرفة أي المعاني الذي تكشف عنه هذه الالفاظ أو الهيئات.

وأما المقصود من الإجمال الذي يعرض المعنى والمفهوم ابتداء فهو انَّ المعنى قد يكون مجملا في نفسه ويقطع النظر عن الفاضله، إذ قد لا يكون له لفظ كما في بعض الحركات والمواقف التي تصدر عن العاقل ولا يفهم منها معنى محصل، وكذلك بعض المطالب الغامضة

(١) حكاه الفخر الرازي في المحصول ٣: ٣١، وابن الحاجب في منتهى

التي لا يكون منشأ غموضها التعقيد اللفظي بل منشؤها مثلاً ضعف العقل البشري عن إدراكها، كمفهوم الروح.

لذا قال (قده): المجمل والمبين: وفيه مسائل: الأولى - معنى المجمل والمبين: عرفوا المجمل اصطلاحاً: (بأنه ما لم تتضح دلالاته)، ويقابله المبين. وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوده لا طائل في ذكرها والمقصود من المجمل - على كل حال - ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً ما وجهل فيه مراد الفاعل (الأنسب أن يقول المتكلم، ولا يخفى ما في الجملة من تشويش ومراده هو أن المجمل ما جهل فيه المعنى، فاللفظ المجمل هو ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده، والفعل المجمل ما جهل فيه مراد فاعله ومقصوده) ومقصوده إذا كان فعلاً. ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له (أي منشأ الاجمال يعود للالفاظ أو الأفعال هو انهما لا ظاهر فيهما في شيء معين وانما يصح حملهما على ظاهر شيء ونقيضه فيحصل الاجمال في ما هو المراد وما هو المقصد الظاهر منهما كما يحتمل الأول يحتمل الثاني ايضاً وتعيين احدهما ترجيح بدون مرجح فيصير مجملاً، والمبين على خلاف ذلك). وعليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً.

المبين القولى ينقسم إلى (النص) ويسمى بالمحكم أيضا وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم أهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه أو بمعونة القرائن وإلى ظاهر وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره إذا كان الاحتمال مرجوحا وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الطرف المرجوح مؤولا^(١).

اولا: هل يقع الفعل موضوعا للجمال او البيان؟

قد يكون الفعل مجملا وقد يكون مبينا، كما هو عليه حال اللفظ، وأنكر ذلك قوم، والاصح جوازه، كما بين النبي صلى الله عليه وآله الحج والوضوء بفعله، ولا يكون ذلك بيانا حتى يعلم ذلك من قصده، أو بنصه كقوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، أو بالدليل العقلي، كما إذا فعل وقت الحاجة إلى بيان الخطاب.

ويمكن ان يكون الفعل مجملا كما لو جهل وجه وقوع الفعل من

(١) المؤول في الاصطلاح: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاقد، وإن اريد تعريف الصحيح منه، يجب أن يزداد عليه: «بدليل يصيره راجحا» وإن اريد تعريف الفاسد منه، يزداد عليه: «بلا دليل» أو «بدليل مساو» أو «مرجوح». والتأويل على ثلاثة أقسام:

القريب: فرجح لقربه بأدنى مرجح.

البعيد: فيحتاج لبعده إلى مرجح أقوى.

المتعذر، أي ما لا يحتمله اللفظ؛ فلا يكون مقبولا، بل يجب رده وإن كان عليه دليل.

الامام مثلاً ، ولا قرينة على تعيين المراد الحقيقي ، كوقوع بعض الافعال منهم عليهم السلام على نحو التقية ، فلا يستكشف من الفعل اذا تردد فهمه بين التقية والمشروعية حكماً شرعياً او كيفية صحيحة كما امر بها الشرع .

واتيان الفعل منهم عليهم السلام اذا دار بين الوجوب والاستحباب يقع مجملاً من خصوص هذه الجهة وان كان وقوعه مبيناً من جهة جوازه .

لذا قال (قده): ومن هذا البيان نعرف ان المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً ، وان قيل ان المجمل مختص بالالفاظ ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل . ومعنى كون الفعل مجملاً ان يجهل وجه وقوعه ، كما لو توضأ الامام عليه السلام - مثلاً - بحضور واحد منه أو يحتمل انه يتقيه ، فيحتمل ان وضوءه وقع على وجه التقية ، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها ، ويحتمل انه وقع على وجه الامتثال للامر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته .

ومثل ما إذا فعل الامام شيئاً في الصلاة كجلسته الاستراحة - مثلاً - فلا يدري ان فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب ، فمن هذه الناحية يكون مجملاً ، وان كان من ناحية دلالة على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيناً .

اقول: وكذا الترك للفعّل، كأن يتركه صلى الله عليه وآله - بعد فعله - عمداً ، ويكون الخطاب متناولاً له ولا مته ، ثم يتركه ، فيعلم خروجه من العموم.

والاشارة للبيان من العاقل الاشارة، كما قال صلى الله عليه وآله: الشهر هكذا وهكذا، بأصابعه العشر ثم أعاد وحبس أصبعه في الثالثة.

وتقع ايضاً مجملة لو لم يفهم منها، او تردد بين اكثر من مشار اليه في اشارة واحدة. ثم ان الفعل أكشف من القول في البيان، لأن الفعل ينبئ عن صفة المبين عياناً، والقول اخبار عن تلك الصفة، وليس الخبر كالعيان.

اسباب الاجمال في الاصول واللغة

ان اسباب المغالطة في المنطق هي اسباب الاجمال في الاصول واللغة ذكر الماتن رحمه الله في المغالطات اللفظية في كتابه المنطق ستة اسباب لوقوع المغالطة، وهذه الاسباب تصلح ان تكون اسباباً ايضاً لاجمال اللفظ في عدم بيانه لمقصود المتكلم وارادته الجديدة، فقال: ان الغلط من جهة لفظية اما أن يقع في اللفظ المفرد أو المركب:

(الاول). ما في اللفظ المفرد. وهو على ثلاثة انواع:

١. ما يكون في جوهر اللفظ من جهة اشتراكه بين اكثر من معنى. ويسمى (اشترك الاسم).

٢. ما يكون في حال اللفظ وهيئته في نفسه. وذلك للاشتباه

بسبب اتحاد شكله.

٣. ما يكون في حال اللفظ وهيئته، ولكن بسبب أمور خارجة عنه

عارضة عليه. وذلك للاشتباه بسبب اختلاف الاعراب والاعجام.

(الثاني). ما في اللفظ المركب، وهو على ثلاثة أنواع أيضاً:

١. ما يكون نفس التركيب يقتضي المغالطة. ويسمى (المماراة).

٢. ما يكون توهم وجود التركيب يقتضيها. وذلك بأن يكون

التركيب معدوما فيتوهم أنه موجود. ويسمى (تركيب المفصل).

٣. ما يكون توهم عدمه يقتضيها. وذلك بأن يكون التركيب موجوداً

فيتوهم أنه معدوم. ويسمى (تفصيل المركب). فالمغالطات اللفظية .

إذن . تنحصر في ستة أنواع. فلنشر إليها بالترتيب المتقدم:

١- المغالطة باشتراك الاسم: ليس المراد بالاشتراك هنا

الاشتراك اللفظي، بل المراد منه أن يكون اللفظ صالحاً للدلالة على

أكثر من معنى واحد بأي نحو من انحاء الدلالة سواء كانت بسبب

الاشتراك اللفظي أو النقل أو المجاز أو الاستعارة أو التشبيه أو التشابه

أو الإطلاق والتقييد أو نحو ذلك. وأكثر اشتباه الناس وغلطهم

ومغالطاتهم وخلافاتهم من أقدم العصور يرجع إلى هذه الناحية

اللفظية حتى أنه نقل عن افلاطون الحكيم أنه وضع كتاباً في خصوص

صناعة المغالطة دون باقي اجزاء المنطق وحصرها في هذا القسم من

المغالطات اللفظية واغفل باقي الاقسام.

ومن أجل هذا كان الزم شيء للباحثين أن يوضحوا ويحددوا

التعبير باللفظ عن مقاصدهم قبل كل بحث حتى لا يلقي الكلام على عواهنه. فإن لكل لفظ اطاره الذهني الخاص به الذي قد يختلف باختلاف العصور أو البيئات أو العلوم والفنون بل الاشخاص. ويطول علينا ذكر الامثلة لهذا القسم.

وحسبك كلمة الوجود والماهية في علم الفلسفة، وكلمة الحسن والقبح والرؤية في علم الكلام وكلمة الحرية والوطن في الاجتماعات وهكذا. ونستطيع أن نلتقط من كل علم وفن أمثلة كثيرة لذلك.

٢- المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية: وهي فيما اذا كان اللفظ يتعدد معناه من جهة تصريفه أو من جهة تذكره وتأنيثه أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول.

ولعدم تمييز أحدهما عن الآخر يقع الاشتباه والغلط فيوضع حكم أحدهما للآخر. مثل لفظ (العدل) من جهة كونه مصدرا مرة وصفة أخرى. ولفظ (تقوم) من جهة كونه خطابا للمذكر مرة وللمؤنث الغائبة أخرى. ولفظ (المختار) و(المعتاد) اسم فاعل مرة واسم مفعول أخرى.. وهكذا.

٣- المغالطة في الاعراب والاعجام: وهي فيما إذا كان اللفظ يتعدد معناه بسبب أمور عارضة على هيئة خارجة عن ذاته، بأن يصحف اللفظ نطقا أو خطأ باعجام أو حركات في صيغته أو اعرابه. مثلما قال الرئيس ابن سينا بما معناه: ان الحكماء قالوا أنه تعالى بحث وجوده فصحفه بعضهم فظن أنهم قصدوا يجب وجوده.

٤- مغالطة المماراة: وهي ما تكون المغالطة تحدث في نفس تركيب الألفاظ. وذلك فيما إذا لم يكن اشتراك في نفس الألفاظ ولا اشتباه فيها ولكن بتركيبها وتأليفها يحصل الاشتراك والاشتباه. مثل قول عقيل لما طلب منه معاوية بن أبي سفيان أن يعلن سب أخيه علي بن ابي طالب (عليه السلام) فصعد المنبر وقال: أمرني معاوية أن اسب عليا. ألا فالعنوه.

وهذا الإيهام جاء من جهة اشتراك عود الضمير، فأظهر أنه استجاب لدعوة معاوية وإنما قصد لعنه. ومثل هذا جواب من سئل: من أفضل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله بعده؟ فقال: من بنته في بيته. ومن قسم المماراة التورية والاستخدام المذكورين في أنواع البديع.

٥. مغالطة تركيب المفصل: وهي ما تكون المغالطة بسبب توهم وجود تأليف بين الألفاظ المفردة وهو ليس بموجود. وذلك بأن يكون الحكم في القضية مع عدم ملاحظة التأليف صادقا، ومع ملاحظته كاذبا فيصدق الكلام مفصلا لا مركبا فلذلك سمي هذا النوع (مغالطة تركيب المفصل). وسماه الشيخ الطوسي (المغالطة باشتراك القسمة)، وهو على نحوين: أما أن يكون التفصيل والتركيب في الموضوع أو المحمول.

(الأول). أن يكون الموضوع له عدة اجزاء وكل جزء منها له حكم خاص والاحكام بحسب كل جزء صادقة وإذا جعلنا الموضوع المركب

من الأجزاء بما هو مركب كانت الاحكام بحسبه كاذبة. كما يقال مثلاً:
الخمسة زوج وفرد.

وكل ما كان زوجا وفردا فهو زوج (مثل ان يقال كل أصفر وحلو فهو أصفر) اذن الخمسة زوج، وهذه النتيجة كاذبة مع صدق المقدمتين.
والسر في ذلك أنه في (الصغرى) الموضوع . وهو الخمسة . اذا لوحظ بحسب التفصيل والتحليل الى اثنين وثلاثة صح الحكم عليه . بحسب كل جزء . بانه زوج وفرد أي الاثنان زوج والثلاثة فرد. اما اذا لوحظ بحسب التركيب فليس عدد الخمسة بما هي خمسة الا فردا فيكون الحكم عليه بأنه زوج وفرد كاذبا .

وكذلك في (الكبرى) الموضوع . وهو ما كان زوجا وفردا . ان لوحظ بحسب التفصيل والتحليل كملاحظة ما هو أصفر وحلو في الحكم عليه بأنه أصفر، صح الحكم عليه بأنه زوج.

اما إذا لوحظ بحسب التركيب فالحكم عليه بأنه زوج كاذب، لان المركب من الزوج والفرد فرد .

اما الموضوع في النتيجة (الخمسة زوج) فلا يصح أن يؤخذ إلا بحسب التركيب، لان الحكم على أي عدد بانه زوج فقط أو فرد فقط لا يصح الا اذا لوحظ بما هو مركب. ولا يصح أن يلاحظ بحسب التحليل والتفصيل إلا اذا حكم عليه بهما معا أو بانه زوج وزوج أو بانه فرد فرد. ومن هنا كان الحكم على الخمسة بانها زوج كاذبا .

فتحصل أن الموضوع في الصغرى والكبرى لوحظ بحسب

التفصيل والتحليل ولذا كانتا صادقتين.

وفي النتيجة لوحظ بحسب التركيب فكانت كاذبة. فاذا اشتبه الأمر على القاييس أو المخاطب وركب ما هو مفصل وقعت المغالطة وكان الغلط.

(الثاني)- أن يكون المحمول له عدة اجزاء وكل جزء اذا حكم به منفردا على الموضوع كان صادقا واذا حكم بالجميع بحسب التركيب بينها. أي المركب بما هو مركب . كان كاذبا.

مثاله: اذا كان زيد شاعرا غير ما هو في شعره وكان ماهرا في فن آخر وهو الخياطة مثلا . فإنه يصح أن يحكم عليه بانفراد بأنه شاعر مطلقا ويصح أيضاً أن يحكم عليه بانفراد بأنه ماهر مطلقا .

فاذا جمعت بين الحكمين في عبارة واحدة وقلت: زيد شاعر وماهر فإن هذه العبارة توهم أن هذا الحكم وقع بحسب التركيب بين الحكمين أي انه شاعر ماهر في شعره. وهو حكم كاذب حسب الفرض.

ولكن اذا لوحظ بحسب التفصيل والتحليل الى حكمين احدهما غير مقيد بالآخر كان صادقا .

٦- مغالطة تفصيل المركب: وهو ما تكون المغالطة بسبب توهم عدم التأليف والتركيب مع فرض وجوده. وذلك بأن يكون الحكم في القضية بحسب التأليف والتركيب صادقا وبحسب التفصيل والتحليل كاذبا فيصدق مركبا لا مفصلا. فلذا سمي هذا النوع (مغالطة تفصيل المركب).

وسماه الشيخ الطوسي (المغالطة باشتراك التأليف). مثاله:
 الخمسة زوج وفرد. فإنه انما يصح إذا حمل الجزاءان معاً بحسب
 التركيب بينهما على الخمسة بان تكون الواو عاطفة بمعنى جمع
 الأجزاء كالحكم على الدار بانها آجر وجص وخشب أي أنها مركبة من
 مجموع هذه الأجزاء.

واما اذا حمل كل من الجزئين بانفراده بحسب التفصيل
 والتحليل بان تكون الواو عاطفة بمعنى الجمع بين الصفات كان الحكم
 كاذبا كالحكم على شخص بأنه شاعر وكاتب لان عدد الخمسة ليس الا
 فردا بل يستحيل أن يكون عدد واحد فردا وزوجا معا، فمن لاحظ
 الحمل في مثل هذه القضية بحسب التفصيل والتحليل أي توهم عدم
 التركب فقد كان غالطاً او مغالطاً.

لذا قال (قده): واما اللفظ فاجماله يكون لاسباب كثيرة
 قد يتعذر احصاؤها^(١): فإذا كان مفردا فقد يكون اجماله
 لكونه لفظا مشتركا ولا قرينة على أحد معانيه كلفظ
 (عين)، وكلمة (تضرب) المشتركة بين المخاطب والغائبة
 والمختار المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

(١) راجع بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتاب المنطق

للمؤلف ١٤٣ تجد ما يعينك على احصاء اسباب إجمال اللفظ.

وقد يكون اجماله لكونه مجازا ، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع (مغالطة المماراة)، مثل قول القائل لما سئل عن فضل اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ، فقال: (من بنته في بيته) وكقول عقيل: (أمرني معاوية أن أسب عليا ، ألا فاعنوه). وقد يكون الاجمال لاختلال التركيب كقوله: وما مثله في الناس الا مملكا أبو أمه حي ابوه يقاربه وقد يكون الاجمال لوجود ما يصلح للقريئة ، كقوله: تعالى: (محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار.. الآية) قوله عزوجل من سورة الفتح: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ^٢ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ ^٣ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ^٤ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا) ^(١)، فان هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي من اصحابه ، الا أن ذيل الآية (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما) صالح

لان يكون قرينة على أن المراد بجملته (والذين معه) بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية جملة من هذه الجهة.

وقد يكون الاجمال لكون المتكلم في مقام الاهمال والاجمال. إلى غير ذلك من موارد الاجمال مما لا فائدة كبيرة في احصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص ، مبينا عند شخص آخر. ثم (المبين) قد يكون في نفسه مبينا ، وقد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

ثانيا: المواضع التي وقع الشك في اجمالها

يذكر المصنف بعض الامثلة من الكتاب وقع الشك فيها بين المفسرين والتردد في انها جملة او مبينة، وهي كثيرة في كلام العرب، والاصوليون ذكروها في المقام للاستفادة النوعية منها في الشرح والتعليق وتعريف الطالب على هذا الفن وكيف يستفاد منها في استنباط الحكم الشرعي، ففي ذلك يستعرض المصنف تبعا لكثيرين جملة من الامثلة من الكتاب والسنة والتي وقع الخلاف فيها بينهم من جهة الاجمال والبيان.

ومنها المركبات التي تشتمل على كلمة (لا) التي لنفي الجنس نحو (لا صلاة الا بظهور) و (لا بيع الا في ملك) و (لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد) و (لا غيبة لفاسق) و (لا جماعة في نافلة)

ونحو ذلك .

لذا قال (قده): ثانيا - المواضع التي وقع الشك في اجمالها:

لكل من المجل والمبين امثله من الآيات والروايات والكلام العربي لا حصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام.

الا ان بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة، والمتعارف عند الاصوليين أن يذكر بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعا لهم ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

ومنها قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)^(١).

فقه الآية: الواو في قوله تعالى (و) السارق والسارقة: للاستيناف والكلام في مقام التفصيل فهو في معنى: (وأما السارق والسارقة)، ولذلك دخل الفاء في الخبر أعني قوله: (فاقطعوا أيديهما) لأنه في معنى جواب أما، كذا قيل. وأما استعمال الجمع في قوله: (أيديهما) مع أن المراد هو المثنى فقد قيل: إنه استعمال شائع، والوجه فيه: أن بعض الأعضاء أو أكثرها في الإنسان مزدوجة كالقرنين والعينين والأذنين واليدين والرجلين والقدمين، وإذا أضيفت هذه إلى المثنى صارت أربعاً

ولها لفظ الجمع كأعينهما وأيديهما وأرجلهما ونحو ذلك ثم اطرده الجمع في الكلام إذا أضيف عضو إلى المثني وإن لم يكن العضو من المزدوجات كقولهم: ملأت ظهورهما ويطونهما ضرباً، قال تعالى: (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما)^(١). واليد ما دون المنكب والمراد بها في الآية اليمين بتفسير السنة، ويصدق قطع اليد بفصل بعض أجزائها أو جميعها عن البدن بآلة قطاعة.

قوله تعالى: (جزاء بما كسبنا نكالاً من الله): النكال هو العقوبة التي يعاقب بها المجرم لينتهي عن إجرامه، ويعتبر بها غيره من الناس. ويتفرع عليه قوله تعالى: «فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه» إلخ أي لما كان القطع نكالاً يراد به رجوع المنكول به عن معصيته فمن تاب من بعد ظلمه توبة ثم أصلح ولم يعود إلى السرقة، فإن الله يتوب عليه ويرجع إليه بالمغفرة والرحمة لأن الله غفور رحيم، قال تعالى: «ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وءامنتم وكان الله شاكراً عليماً»^(٢). وفي الآية أبحاث أخر كثيرة فقهية للطالب أن يراجع فيها كتب الفقه.

وقيل: ان الاجمال في الآية يتعلق اساسا في مقدار الذي يقطع من اليد فان الآية مجملة من هذه الناحية، وقيل القطع يعم الجرح

(١) التحريم: ٤ .

(٢) النساء: ١٧٤ .

والإبانة، واختلفوا أيضا في المقدار الذي تقطع به اليد من السرقة قيل ربع دينار وقيل أقل من ذلك وقيل أكثر، والروايات عن أهل البيت عليهم السلام في بيان الحكم مستفيضة عندنا في مدرسة أهل البيت على أهل البيت السلام وآلاف التحيات، واليك بعض منها وهي مبينة لما ظن أنه مجملا.

في تفسير البرهان: في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) الآية: عن التهذيب، بإسناده عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: تقطع يد السارق ويترك إبهامه وراحته، وتقطع رجله ويترك عقبه يمشي عليها. وفي التهذيب، أيضا بإسناده عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): في كم تقطع يد السارق؟ فقال: في ربع دينار. قال: قلت له: في درهمين؟ فقال: في ربع دينار بلغ الدينار ما بلغ. قال: فقلت له: أ رأيت من سرق أقل من ربع الدينار هل يقع عليه حين سرق اسم السارق؟ وهل هو عند الله سارق في تلك الحال؟ فقال: كل من سرق من مسلم شيئا قد حواه وأحرزه فهو يقع عليه اسم السارق، وهو عند الله سارق ولكن لا تقطع إلا في ربع دينار أو أكثر، ولو قطعت يد السارق فيما هو أقل من ربع دينار لألغيت عامة الناس مقطعين.

وقال صاحب الميزان: أقول: يريد (عليه السلام) بقوله: ولو قطعت يد السارق.. إلخ، أن في حكم القطع تخفيفا من الله رحمة منه لعباده، وهذا المعنى أعني اختصاص الحكم بسرقة ربع دينار أو أكثر

مروي ببعض طرق الجمهور أيضا ففي صحيح البخاري ومسلم،
 بإسنادهما عن عائشة أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: لا
 يقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا.

وفي تفسير العياشي، عن سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام):
 أنه قال: إذا أخذ السارق فقطع وسط الكف فإن عاد قطعت رجله من
 وسط القدم فإن عاد استودع السجن فإن سرق في السجن قتل.

وفيه، عن زارة عن أبي جعفر (عليه السلام): عن رجل سرق
 وقطعت يده اليمنى ثم سرق فقطعت رجله اليسرى ثم سرق الثالثة؟
 قال: كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يخلده في السجن ويقول: إني
 لأستحيي من ربي أن أدعه بلا يد يستنظف بها ولا رجل يمشي بها إلى
 حاجته.

اقول: مما روينا عنهم عليهم السلام تبين ما كان مجملا وازيل
 الابهام والايهام والاجمال تماما بل تبدد وصار مبينا واضحا لا لبس فيه
 ولا تردد ولا شك يدعو اليه وذلك كله ببركة اهل البيت وانهم العدل
 للقرآن الكريم وهم الراسخون في العلم الذين علموا القرآن وتفسيره
 وعللوا احكامه وفسروا اوامره ونواهيه، صلوات الله وسلامه عليكم اهل
 البيت.

لذا قال (قده): (فمنها) قوله تعالى: (والسارق والسارقة
 فاقطعوا أيديهما). فقد ذهب جماعة إلى ان هذه الآية من المجمل
 المتشابه، اما من جهة لفظ (القطع) باعتبار انه يطلق على الابانة

ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها،
كما يقال لمن أبانها كذلك.

واما من جهة لفظ (اليـد) باعتبار ان (اليـد) تطلق على العضو
المعروف كله ، وعلى المكلف إلى أصول الاصابع ، وعلى العضو
إلى الزند ، وإلى المرفق ، فيقال مثلا : تناولت بيدي ، وانما تناول
بالكف بل بالانامل فقط .

والحق انها من ناحية لفظ (القطع) ليست مجملّة ، لان
المتبادر من لفظ القطع هو الابانة والفصل ، واذا اطلق على الجرح
فباعتبار أنه ابان قسما من اليد ، فتكون المسامحة في لفظ اليد
عند وجود القرينة ، لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح .
فيكون المراد في المثال من اليد بعضها ، كما تقول تناولت بيدي
وفي الحقيقة انما تناولت ببعضها .

واما من ناحية (اليـد) ، فان الظاهر أن اللفظ لو خلي ونفسه
يستفاد منه ارادة تمام العضو المخصوص ، ولكنه غير مراد يقينا
في الآية ، فيتردد بين المراتب العديدة من الاصابع إلى المرفق ، لانه
بعد فرض عدم ارادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من
هذه المراتب. فتكون الآية مجملّة في نفسها من هذه الناحية،
وان كانت مبينة بالاحاديث عن آل البيت عليهم السلام
الكاشفة عن ارادة القطع من أصول الاصابع.

اقول: البحث في هل المقصود منه مطلق القطع او القطع مع انفصال العضو؟ ونظيره من بعض الموارد الاخرى التي ليس البحث فيها سارياً في الأبواب المختلفة من الفقه . ليس من شأن الاصولي قطعاً، بل للبحث عنه محل آخر وهو تفسير آيات الأحكام كما لا يخفى. نعم، الروايات التي وردت بصيغة لا النافية للجنس نحو (لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل) و (لا صلاة إلا بظهور) و (لا صلاة إلا بفتح الكتاب) و (لا نكاح إلا بولي) وغير ذلك مما تعلق النفي فيه بنفس الفعل.

وآيات التحريم نحو (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) و (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ) و (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْخَمْرُ) و (حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ) ونظائرها من التحريم المضاف إلى الأعيان. فلا يخفى أن البحث عن هذين الموردین من شأن الاصولي لأن في كل منهما يمكن أن توجد قاعدة كلية تقع كبرى لاستنباط الحكم الشرعي.

فنقول: أما الجمل المشتملة على (لا) النافية للجنس فاختلف في أنها هل هي من المبيّن أو المجمال؟ فعدها بعض من المجمال، مستدلاً بأن العرف في مثلها يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى، وذلك يوجب التردد الموجب للإجمال، والأكثر على أنها مبيّنة فيحمل النفي على نفي الماهية إن قلنا بمذهب الصحيحي، وإن قلنا بمذهب الأعمى فيحمل على نفي اقرب المجازات بالنسبة إلى الحقيقة المتعدرة وهو الصحة، وإلا فإن تعدد الحمل على نفي الصحة أيضاً

لقيام قرينة عليه مثلاً، يحمل على نفي الكمال، كما أنه من هذا الباب قوله عليه السلام (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد).

لذا قال (قده): ومنها قوله صلى الله عليه وآله: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة (لا) التي لنفي الجنس نحو (لا صلاة الا بطهور) و (لا بيع الا في ملك) و (لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد) و (لا غيبة لفاسق) و (لا جماعة في نافلت) ونحو ذلك.

فان النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة وقالوا: ان ارادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد أن يقدر- بطريق المجاز- وصف للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فان نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى نفي الفائدة.. وهكذا.

وأجاب بعضهم: بان هذا انما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للاعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا اجمال.

وأما في غير الالفاظ الشرعية مثل قولهم (لا علم الا بعمل)

فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملا إذ يتعذر نفي الحقيقة.

(لا) لها عدة معاني في اللغة: .

(لا) النافية، (لا) الناهية، (لا) الزائدة، والمهم عندنا والذي يهمنا

منها في المقام هو (لا) النافية: - وتنقسم (لا) النافية إلى اقسام

والمقصود منها (لا) النافية للجنس، وهي حرف يعمل للدلالة على

نفي الحكم عن جنس أسماها بغير احتمال، لأكثر من معنى واحد، غير

أن الحكم لم ينتف عن جميع أفراد الجنس الواحد، لذلك كانت (لا)

النافية للوحدة تحتل لأكثر من معنى، وقد ورد عن بعض النحاة أن

عمل (لا) النافية للوحدة فيه شذوذ.

وعمل (لا) النافية للجنس عمل (إن) وأخواتها، فتنصب الاسم

ويسمى اسمها، وترفع الخبر ويسمى خبرها، كما في الأمثلة السابقة،

ومنه قوله تعالى: (لا مبدل لكلماته) . وقوله صلى الله عليه وآله . (لا

أحد أغير من الله) . فتحتاج الى اسم وخبر ويمكن ان يحذف الخبر

بشروط، فيقدر لمعرفة المراد الجدي للمتكلم .

لذا قال (قده): أقوال: والصحيح في توجيه البحث ان يقال: ان

(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) فان

(لفاسق) ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف.

وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها.

وليس هو مجازا في واحد من هذه الامور التي يصح تقديرها. والقصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة. وانما يكون مجملا إذا تجرد عن القرينة.

ولكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الاكثر وهي القرينة العامة في مثله، فان الظاهر من نفي الجنس ان المحذوف فيه هو لفظ موجود وما بمعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق.

اقول: أن مناسبات الحكم والموضوع تنشأ عن قرائن خاصة إلا أنها ليست من قبيل القرائن اللفظية بل هي من قبيل القرائن الحالية أو المقامية. فلو قال المولى: «اغسل ثوبك من دم ذي النفس السائلة»، فإن العرف يلغي خصوصية الثوب ويرى أن الحكم بالنجاسة ثابت لمطلق الملاقي للدم، وإنما ذكرت الثوب لغرض التمثيل لمطلق الملاقي للدم.

وكقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، فإن موضوع الحرمة له حيثيات كثيرة، كالنظر واللمس والتكلم وهكذا، إلا أن العرف لما كان مطلقا على محبوبية الشارع للنظر إلى الأم برحمة، ومحبوبية خدمتها المستلزمة للمسها والتحدث معها وهكذا سائر الحيثيات، فإن العرف

إمّا أن يكون مطلقاً على مطلوبيّتها أو عدم مبغوضيّتها، أو يكون مطلقاً على مبغوضيّتها إلّا أنّها ليست خاصّة بعنوان الأمّ، كلّ ذلك أوجب استظهار أنّ الحيثيّة التي انصبّ عليها الحكم بالحرمة هي حيثيّة النكاح.

لذا قال (قده): فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فإن هناك قرينة موجودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع، فإنها تقتضي غالباً لفظ خاص مناسب مثل (لا علم الا بعمل) فإن المفهوم منه انه لا علم نافع.

والمفهوم من نحو (لا غيبة لفاسق) لا غيبة محرمة. والمفهوم من نحو (لا رضاع بعد فطام) لا رضاع سائح.

ومن نحو (لا جماعة في نافلت) لا جماعة مشروعة.

ومن نحو (لا اقرار لمن اقر على نفسه بالزنا) لا اقرار نافذ أو معتبر.

ومن نحو (لا صلاة الا بظهور) بناء على الوضع للاعم لاصلاة صحيحة.

ومن نحو (لا صلاة لحاقن) لا صلاة كاملة بناء على قيام الدليل أن الحاقن لا تفسد صلاته.. وهكذا. وهذه القرينة وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الاكثر، ويحتاج ادراكها إلى ذوق سليم.

تنبيه وتحقيق

انه قد تداول في تضاعيف المحاورات إطلاق مثل قوله صلى الله عليه وآله: (لا صلاة إلاّ بطهور) وموارد مثل هذا التركيب لا يخلو من وجوه. فتارة: يستعمل في نفي الحقيقة والذات، فيكون مفاد كلمة (لا) مفاد لفظ (العدم) إذا وقع محمولا بنفسه، كقولك: (زيد معدوم) ومن هنا ذهب جماعة إلى عدم احتياجه إلى الخبر. ثم إن المنفي قد يكون مجرد الذات من دون عنوان، وقد يكون الذات باعتبار عنوانه الملحوظ في الكلام كقول: (لا صغيرة مع الإصرار) فإن المنفي هو عنوان (الصغر)، فالمنفي يمكن اعتباره على وجه المحمولية إن لوحظ المنفي هو الذات المعنونة من حيث إنه معنونة. ويمكن اعتباره على وجه الربط من حيث إن ذلك راجع إلى انتفاء الوصف العنواني عن الذات، فإن التوصيف مسبوق بالحمل قطعاً، كما هو ظاهر لا سترة عليه.

وأخرى: يستعمل في نفي الصفة عن الذات، فيكون مفاده مفاد العدم إذا كان رابطاً، وتلك الصفة مختلفة جداً، فتارة تكون صحة ما تعلّق به النفي كقوله صلى الله عليه وآله: (لا صلاة إلاّ بطهور) بناء على عدم حمل النفي فيه على نفي الذات وحمله على نفي الصحة كما يراه جماعة^(١)، فيكون المراد هو عدم مطابقة الصلاة بدون الطهارة لما هو

(١) منهم صاحب المعالم في المعالم: ١٥٥، والمحقق القمي في القوانين ١:

المأمور به حقيقة.

لذا قال (قده): ليس من البعيد ان يقال ان المحذوف في جميع مواقع (لا) التي هي لنفي الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الامر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم ارادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء وتنزيلا بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه.

يعني يدعي ان الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلا ، وذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل (لا علم الا بعمل) معناه أن العلم بلا عمل كـ (لا علم) إذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه، ومثل (لا اقرار لمن أقر بنفسه على الزنا) معناه أن اقراره كـ (لا اقرار) باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل (لا سهو لمن كثر عليه السهو) معناه أن سهوه كـ (لا سهو) باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة. هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء.

وثالثة: يراد به نفي المشروعية كقول: (لا جماعة في نافلة) فيكون المراد هو عدم تعلّق طلب الشارع بالجماعة في النافلة، وبغاير الأوّل بالاعتبار.

وقد يراد به نفي الفضيلة كقوله عليه السلام: (لا صلاة لجار المسجد) أو نفي الكمال كقوله عليه السلام: (لا صلاة لحاقن)، ويفارق

الأول بأن نفي الفضيلة لا ينافي الإباحة في العبادات، وبخلاف نفي الكمال فإنه يفيد الكراهة المعتبرة في العبادات.

وقد يراد به نفي الوجوب كقوله عليه السلام: (لا إعادة إلا في خمس)، أو نفي جميع الآثار الشرعية أو بعضها على اختلاف المقامات كقوله عليه السلام: (لا رضاع بعد فطام)، و (لا يتم بعد احتلام)، و (لا عمل إلا بنية)، إلى غير ذلك من موارد الاستعمال. وحيث إن ذلك التركيب صالح لأن يراد به الوجوه المذكورة اختلف القوم في بيانه وإجماله على أقوال: ثالثها: التفصيل بين الأسماء الشرعية واللغوية التي لها حكم واحد وبين غيرها من الأحكام اللغوية التي لها أحكام متعددة فالإجمال في الثاني والبيان في الأول، ومثّل بعضهم للأول بقوله عليه السلام: (لا إقرار لمن أقرّ بنفسه على الزنا) وقوله عليه السلام: (لا غيبة لفاسق). وقد يقال في وجه الإجمال في المقام على تقديره هو دوران الأمر بين مجازات عديدة بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي. وقد يورد عليه بأنه ليس في محلّه، بل المعنى الحقيقي أيضا . وهو إرادة نفي الذات . أحد المحتملات من حيث حدوث الوهن في الحمل عليه، للزوم تقييدات كثيرة في بعض الموارد كما هو معلوم في قوله صلى الله عليه وآله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ^(١).

(١) ونقل بعض المصنفين رحمهم الله احتجاج القائل بالبيان مطلقا: من أن الفعل المنفي إمّا من العبادات أو من غيرها. فعلى الأول فإمّا أن تكون

لذا قال (قده): وأما إذا كان النفي راجعا إلى عالم التشريع، فإن كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل (لا رهبانية في الاسلام) فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها، ومثل (لا غيبة لفاسق) فإن معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو: ولا غش في الاسلام ولا عمل في الصلاة، و(لا رفث ولا فسوق)، و(لا جدال في الحج)، و(لا جماعة في نافلة)، فإن كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الأفعال. وإن كان النفي متعلقا بعنوان يصح



موضوعة للصحيحة أو الأعم، فعلى الأول لا إجمال لإمكان الحمل على نفي الذات، وعلى الثاني فيحمل على أقرب المجازات، وهو نفي الصحة، لتعذر الحمل على المعنى الحقيقي.

وعلى الثاني فيحمل على نفي الفائدة، لأنه الأقرب. هذا إذا لم نقل بثبوت وضع ثانوي لهذه التراكيب لنفي الفائدة، وعلى تقديره فالأمر أظهر.

وذكروا جوابا عنه بأنه على القول بالصحيح لا وجه لحمله على نفي الذات، لما تقدم من أنه في عرض أحد المجازات، مضافا إلى استلزامه حمل الكلام على الإخبار، وهو ليس من شأن المعصوم وهو الإخبار عن نفي الذات بدون الشرط أو الجزء. وعلى القول بالأعم لا وجه لإطلاق القول بأنه لا يحمل على نفي الذات، لاحتمال أن يكون الجزء الثابت جزئيته بالكلام المذكور من الأجزاء المقومة التي ينتفي الكل بانتفائه ولو عند القائل بالأعم، بل لا بد من القول بأنه من تلك الأجزاء نظرا إلى ظاهر اللفظ. وفيه نظر، أما أولا: فلما عرفت من أنه لا يتصور مجاز في التركيب المذكور.

انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله (لا حرج في الدين) و(لا ضرر ولا ضرار في الاسلام). وعلى كل حال فان مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملة في حد أنفسها، وقد يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين انها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء وتنزيلا.

و (منها) مثل قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) وقوله تعالى: (أحلت لكم بهيمة الانعام) مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين. فقد قال بعضهم باجمالها، نظرا إلى أن اسناد التحريم والتحليل لا يصح إلا إلى الافعال الاختيارية، أما الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا تسمى الاعيان موضوعات للاحكام كما أن الافعال تسمى متعلقات. وعليه فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة، ويصح أن يكون متعلقا للحكم: ففي مثل الآية الاولى يقدر كلمة (نكاح) مثلا، وفي الثانية (أكل)، وفي مثل (والانعام حرمت ظهورها) يقدر ركوبها، وفي مثل (النفس التي حرم الله) يقدر قتلها.. وهكذا. ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملا، فلا يدري فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين

المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به أو ان المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الامثلة المتقدمة؟ والصحيح في هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم، وعن آية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضي الاجمال لولا أن الاطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. وغالبا لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع. ويشهد لذلك اننا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع. ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب (لا) المحذوف خبرها.

إذا دل دليل على خبر لا النافية للجنس وجب حذفه عند التميميين والطائيين، وكثر حذفه عند الحجازيين، ومثاله أن يقال: هل من رجل قائم؟ فتقول: (لا رجل) وتحذف الخبر، وهو (قائم) وجوبا عند التميميين والطائيين، وجوازا عند الحجازيين، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخبر غير ظرف، ولا جار ومجرور، كما مثل، أو ظرفا، أو جاراً ومجروراً نحو أن يقال: هل عندك رجل؟ أو هل في الدار رجل؟ فتقول: (لا رجل). فإن لم يدل على الخبر دليل لم يجز حذفه عند الجميع، نحو قوله صلى الله عليه وآله: لا أحدٌ أغيرُ من الله .

بسمه تعالى

المقصد الثاني

الملازمات العقلية

في مبحث الملازمات العقلية بحثن

اولا: المستقلات العقلية

ثانيا: غير المستقلات العقلية

الملازمات العقلية

التمهيد

قال (قده): من الادلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الامامية: (العقل)، إذ يذكرون ان الادلة على الاحكام الشرعية الفرعية اربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

حكم العقل عند علماء العدلية

علماء العدلية - الإمامية والمعتزلة والحنفية . يُعد العقل هو الأساس في استنباط الأحكام، سواء من الكتاب أو السنة أو التأييد بالاجماع؛ لما للعقل من قدرة في إبداء الرأي والقضاء في الملازمات العقلية^(١).

(١) اقول: ان المدرسة الاصولية الامامية قد أكدت منذ عصر المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ) على تربيع مصادر الأحكام لتكون: (الكتاب والسنة والاجماع والعقل)، إلا أن أقدم كتاب شيعي تناول الأدلة بالتعداد هو كتاب (اصول الفقه) للشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) برواية الشيخ أبي الفتح الكراجكي (ت ٤١٣ هـ) ←



٤٣٩ هـ) - ص ١٨ - فقد جاء فيه: (إعلم أن اصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: - كتاب الله سبحانه. - سنة نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم). - وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده. والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الاصول ثلاثة: أحدها: العقل: وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار. والثاني: اللسان: وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الاصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة). وكتاب الشيخ المفيد في اصول الفقه هو أقدم كتاب اصولي شيعي، في حدود اطلاعي. والظاهر أن الشيخ المفيد لم يصرح بوضع (العقل) في منزلة واحدة مع الكتاب والسنة، ومن ثم فالعقل هنا ليس من مصادر الأحكام، بل هو عبارة عن أداة وسبيل إلى فهم الأصول والتفقه في معرفة دلائل الأخبار. أما الشيخ الطوسي قدس سره (ت ٤٦٠هـ) على الرغم من أنه أول من ألف كتاباً موسوعياً في علم الأصول وهو (عدة الأصول)، إلا أنه لم يذكر الدليل العقلي ضمن أدلة الأحكام كمصدر مستقل في إدراك الأحكام، وما يتعلق بالعقل في هذا الكتاب جاء عند تقسيمه المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة، وقسم المكتسبة إلى عقلية وسمعية (الوحي)، وبين أن المعلومات العقلية منها لا يمكن إدراكه إلا عن طريق العقل، ومنها ما يُعلم بالعقل والسمع، فقال (ره): (أما الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يُعلم كونها أدلة، ولا مدخل للشرع في ذلك). (عدة الأصول، ج٢، ص ١٢٧). ورغم عدم وضوح اعتبار (العقل) منتجاً للحكم الشرعي عند الطوسي، إلا أنه يعتبر أول من مهد لفكرة الاستدلال بالعقل على الحكم الشرعي الفرعي، وبمجيء المحقق الحلي (ت ٦٩٦هـ)، والأردبيلي (ت ٩٩٣هـ) والبهباني (ت ١٢٠٦هـ)، أصبح العقل ضمن مصادر الأحكام، واستقر رأي أكثر علماء الاصول على اعتبار العقل أحد أدلة الأحكام الشرعية الفرعية، وأنهم قرروا





الرجوع عليه وأخذ الأحكام منه عند عدم العثور على الحكم من الأدلة الثلاث السابقة عليه وهي: (الكتاب والسنة والإجماع). وعند البحث في العقل كمصدر للأحكام تظهر إشكالية أخرى وهي: ما المقصود بالدليل العقلي عند الأصوليين؟ وما مجال الاستفادة منه؟ والإجابة عن هذين السؤالين توضح مكانة العقل عندهم أو فلسفتهم في الاستفادة من العقل وبيان مدى استقلاليته في استنباط الحكم الشرعي، وعلى الرغم من وجود تعريفات عديدة للدليل العقلي، إلا أنه يمكن الوقوف عند تعريفين أكثر وضوحاً في هذا المعنى: الأول: تعريف الذي يذكره المصنف قدس سره وقد عرفه بأنه: (كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي). أما السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره، يذكر تفسيراً لحكم العقل في دروس في علم الأصول أن الدليل العقلي هو: كل قضية يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي. ويذكر أيضاً أن الدليل العقلي تارة يكون قطعياً، وأخرى يكون ظنياً فإذا كان الدليل العقلي قطعياً ومؤدياً إلى العلم بالحكم الشرعي، فهو حجة من أجل حجية القطع. أما إذا كان الدليل العقلي ظنياً، كما في الاستقراء الناقص والقياس، وفي كل قضية من القضايا العقلية، إذا لم يجزم بها العقل، ولكنه ظن بها- فهذا الدليل يحتاج إلى دليل على حجتيته.. ويذكر السيد الشهيد قدس سره أنه: يمكن التعرف على دور العقل بصورة أكثر وضوحاً عند الكشف عن مباحثه في المدرسة الأصولية، فالحكم الشرعي يقسم إلى قسمين: أحدهما: الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والعائلية والاجتماعية التي عالجتها الشريعة ونظمها جميعاً، كحرمة شرب الخمر ووجوب الصلاة... إلخ. والآخر: الحكم الشرعي الذي لا



فهو مناط التكليف ومعيار امتثال الأوامر والنواهي الإلهية، ولذا فمن فقد هذه الملكة لا يكون مؤهلاً للخطاب الإلهي. ويبين المصنف في تمهيد هذا المقصد فهرسة لهذا المقصد والمقصد الثالث، لبيان ما هو المبحوث عنه بوجازة. وسياتي في المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب تحت عنوان (مباحث الحجة) ما هو الوجه في اعتبار الحجية للعقل، اما في هذا المقصد من الكتاب فانه يبحث فيه عن تشيخص ومعرفة المسائل التي تقع صغرى في القياس المنطقي للعقل، فالمبحوث عنه هنا هو مصاديق احكام العقل وهذه المصاديق ليس الا ادلة على الحكم الشرعي، كما كان البحث في المقصد الاول (مباحث الالفاظ) كان البحث فيها عن المصاديق التي تدخل تحت اصالة الظهور التي سياتي ايضا اثبات انها حجة في المقصد الثالث ان شاء الله تعالى من هذا الكتاب تحت عنوان (مباحث الحجة).



يكون موجهاً مباشرة للإنسان في أفعاله وسلوكه، وهو كل حكم يُشَرعُ وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان، من قبيل الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية.. ويسمى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية والنوع الأول بالأحكام التكليفية. وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعين نوع الحكم الشرعي، فسوف يظل الحكم الشرعي مجهولاً لديه، وفي هذه الحالة يلجأ الفقيه إلى (العقل) أو ما يعرف بالقواعد التي تحدد الموقف العملي للمكلف تجاه الحكم الشرعي المجهول، هذا هو الموقف الجوهري للعقل عند المجتهدين الأصوليين.

لذا قال (قده): وسيأتي في (مباحث الحجة) وجه حجيت العقل. اما هنا فانما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة، أي يبحث هنا عن مصاديق احكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي. وهذا نظير البحث في المقصد الاول (مباحث الالفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجة، وحجيتها إنما يبحث عنها في مباحث الحجة.

في مبحث الملازمات العقلية بحثان^(١):

(١) قسم بعض المعاصرين بحث الملازمات العقلية إلى قسم المستقلات العقلية، وقسم غير المستقلات العقلية. والا فالملازمات التي هي موضوع هذا الباب بنفسها عقلية محضة في الجميع، فهو أشبه بالتقسيم بلحاظ حال المتعلق. فمسألة مقدمة الواجب التي يبحث فيها عن ملازمة وجوب الشيء لوجوب مقدمته لو بنى عليها لا تكون نتيجتها وجوب كل مقدمة لشيء الا بعد فرض وجوبه شرعا، ومثلها غيرها، بخلاف مسألة ملازمة حكم الشرع لحكم العقل، فانها لو تمت لا تنتج حكم الشارع في مورد الا بعد فرض حكم العقل في ذلك المورد، بلا حاجة إلى فرض حكم الشارع. ومن هنا يكون الدليل على الحكم الشرعي المبتنى عليها عقليا محضا، بخلاف ما قبلها. فصار الى تقسيم مباحث العقل والاستفادة منه في تعيين الحكم الشرعي او الوظيفة العملية للمكلف في موارد الشك والحيرة فتكون الاقسام عند علماء الاصول ثلاثة أقسام، والبحث مختص في ههنا في الاولين والقسم الثالث موكول باباحث الاصول العملية وكالاتي:

الأول: مبحث المستقلات العقلية: وهي مجموعة الأحكام التي بإمكان العقل

الاول: البحث في انه لو حكم العقل بشيء هل يكون دليلا على حكم الشرع، وهذه هي المسألة المعروفة بين الاصوليين والمعنونة في كلماتهم بمسألة (الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع)، أي انه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع واقعا قد حكم بذلك ؟ ومرجع هذه الملازمة إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجة اولا ؟ اذا قلنا بالحجية لحكم العقل فيثبت به الحكم الشرعي، اي انه من خلال حكم العقل نستكشف ان الشارع قد حكم بذلك ايضا. فلا يمكن تعقل هذه الملازمة بينهما الا بعد ثبوت حجية حكم العقل، وهذا البحث قلنا يتكفل به المقصد الثالث وهو (مباحث الحجة).

لذا قال (قده): وتوضيح ذلك: ان هنا مسألتين:

اولا- انه إذا حكم العقل على شئ أنه حسن شرعا أو يلزم فيه شرعا، أو يحكم على شئ أنه قبيح شرعا أو يلزم تركه شرعا، بأي



بمفرده استنتاجها دون الحاجة إلى الرجوع أو الاستعانة بالشرع مثل قبح الكذب والخيانة، وحسن الصدق والأمانة.

الثاني: مبحث غير المستقلات العقلية: وهي القضايا والأحكام التي ليس بمقدور العقل وحده استنتاجها، بل إنه يستمد من الشرع العون في ذلك مثل أمور العبادات.

والثالث: مبحث الأصول العملية: وهي الأصول التي يلجأ إليها المكلف لتوضيح الموقف العملي له عند الجهل بالحكم في أدلته وهي: البراءة العقلية، التخيير أو (التعادل والترجيح) الاحتياط، الاستصحاب.

طريق من الطرق التي سيأتي بيانها (وهي المعاني الثلاثة لمسألة الحسن

والقبح العقليين)، هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟

أي أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع

واقعا قد حكم بذلك؟

ومرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا؟

وهذا البحث - كما قلنا - انما يذكر في مباحث الحجة،

وليس هنا موقعه. وسيأتي بيان امكان حصول القطع بالحكم

الشرعي من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حجة.

الثاني: البحث في تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها

في المقصد الثالث (مباحث الحجة). أي في امكان ادراك العقل للحسن

والقبح الشرعيين. وهذا ما يتكفل البحث فيه في هذا المقصد وابعائه

التي عقدها المصنف في ههنا، الذي سماه تبعا للمتقدمين من

الاصوليين بـ (مبحث الملازمات العقلية).

لذا قال (قده): ثانيا - انه هل لعقل ان يدرك بطريق أن هذا

الشئ مثلا حسن شرعا أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟

يعني ان العقل بعد ادراكه لحسن الافعال أو لزومها، ولقبح الاشياء

أو لزوم تركها في انفسها بأي طريق من الطرق، هل يدرك مع ذلك

انها كذلك عند الشارع؟

وهذا المقصد الثاني الذي سميناه (بحث الملازمات العقلية)

عقدناه لاجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي ان شاء الله تعالى، ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجة). (ترجع حجية العقل إلى ان النتائج التي ينتهي إليها العقل في كشوفاته المذكورة في أعلاه هي بديهية أو ترجع إلى البديهية، وهذا يعني انها يقينية، أو قل هي قطعية وليس وراء اليقين أو القطع حجة، لأن حجيته نابعة من ذاته، وإليه ترجع جميع الحجج) .

اقسام حكم العقل

الاول: قسموا حكم العقل الى: مستقل، وغير مستقل

ان حكم العقل (الذي هو دليل على الحكم الشرعي) ينقسم الى قسمين^(١): مستقل ، وغير مستقل ، فاذا كان استنباط الحكم الشرعي

(١) اقول: قالوا في الواجب العقلي: ما يستحق فاعله المدح، وتاركة الذم. والشرعي: ما يستحق فاعله الثواب، وتاركة العقاب. وعكسه الحرام فيهما. لعله يناسب ان نذكر ان من ادرك ان الكذب قبيح وكذب فعلا استحق من الله عزوجل العقاب، فالعقاب يكون موقوف على الفعل لا على الادراك، فلو لم يحكم على الكذب او الخيانة او عدم الوفاء بالعهد انها من القبائح ولم يفعل شيء منها فلا يكون محلا للعقاب الآخروي، نعم هو مذموم لفساد ما يدرك بخلاف الانصاف. اما ما يخص العقيدة فالامر فيها مختلف باعتبار انه يرتبط بفساد العقيدة ويكفي في حلول وجواز العقاب الآخروي عليه بمجرد ادراكه للتوحيد مثلا بنحو ما يعتقد المشبهة. او باعتقاده بعدم عصمة الانبياء او ائمة اهل البيت الذي طهرهم الله تعالى تطهيراً لقول الله

←

متوقف على وجود خطاب شرعي من الشارع بالنسبة إلى مسألة ما بعينها، فهو من العقليات غير المستقلة كما هو الحال في وجوب المقدمة الشرعية كالوضوء فإنَّ المقدمة يدل عليها الخطاب الشرعي أعني قوله سبحانه { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ }^(١)، وإذا ضُمَّت إليه الكبرى (حجية حكم العقل)، تنتج وجوبها الشرعي. وأما إذا كانت كلتا المقدمتين عقليتين والعقل لا يعتمد في الاستدلال إلى مبدأ غيره فهي من المستقلات العقلية كما هو الحال في إدراك العدل والظلم بنحو من الأنحاء أولاً ثم الحكم عليها بالحسن والقبح ثانياً، فيقال: بر الوالدين، تقدير للمنعم، وكل ما يعدّ تقديراً للمنعم فهو حسن، ينتج لنا: بر الوالدين حسن، ولو قلنا بالملازمة بين



عز وجل: { إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا }. سورة الأحزاب: آية ٣٣ .. وأما الآيات التي وردت في تعلق العذاب الاخروي على الفعل والعمل وتقرير هذا المعنى فكثيرة جداً، ومن ذلك قوله سبحانه: { وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ } [القصص: ٥٩]، وكقوله عز وجل: { ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ } [الروم: ٤١]، وقال جل وعلا: { وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ } (١٨١) ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ { آل عمران: ١٨٢، ١٨١ } ..

حكم العقل وحكم الشرع تكون النتيجة كون برّ الوالدين واجباً شرعاً.

الحكم الشرعي المستنتج من الحكم العقلي على قسمين

فتارة لايتوقّف الاستنتاج على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وأخرى يتوقّف، ويعدّ القول بهما من مبادئ الأحكام ولولاهما لكان الاستنتاج عقيماً .

أمّا الأول: فهو كالمقياس (التمثيل حسب اصطلاح المنطقيين) في فقه أهل السنة، وتقنيح المناط أو التمسك بالعلّة المنصوصة في فقه الشيعة، فالتشابه بين الخمر والنبذ ربّما يصير سبباً لوحدة الحكم، والوقوف على مناط الحكم الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمياً ربّما يصير سبباً لتسرية الحكم إلى غير المنصوص من الموارد. وليس الاستدلال في الموردين مبنياً على التحسين والتقبيح العقليين. وأمّا الثاني: فهو كالحكم بالبراءة في الشبهات البدوية، استناداً إلى قبح العقاب بلا بيان أو الحكم بالاشتغال استناداً إلى عدم قبحه بعد تمامية البيان، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية المستنبطة بالعقل عن طريق القول بالتحسين والتقبيح العقليين. يتدخل العقل في الدلالة على الحكم الشرعي والكشف عنه: (إما) بنحو الاستقلال، ويسمى البحث عن ذلك بالمستقلات العقلية. ومن مصاديقها والذي يبحث فيه عن التحسين والتقبيح العقليين. (وإما) بمعونة دليل آخر شرعي أو غير ذلك في غير المستقلات العقلية. أي الدليل العقلي الذي يساعد على استنتاج الحكم الشرعي لا على نحو الاستقلال. فالكبرى هي حجية إدراك العقل المفروغ

منها بمرتبة سابقة، وأما الصغرى فهي أنه هل يُدرك العقل ذلك الحكم ويستكشفه أو لا؟ وهذه الصغرى هي المسألة الأصولية التي تقع نتيجتها كبرى في طريق استنباط الحكم الشرعي في الفقه.

ومن هذه القواعد - على سبيل التمثيل - قاعدة: (كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب). فاننا نستفيد من هذه القاعدة في تطبيقها على مقدمات الواجب التي يتوقف أداء الواجب على تحصيلها، ولم يرد في وجوبها نص شرعي أو إجماع كاشف. فبتطبيق هذه القاعدة على المورد نكتشف من حكم العقل بالملازمة هنا حكم الشارع بوجوب مثل هذه المقدمة.. وهكذا.

بعبارة ثانية: إذا وجب شيء في الشريعة الإسلامية بدليله الشرعي، وكان أمثاله يتوقف على مقدمات لم تُذكر في دليل الوجوب، فهل يُدرك العقل بأنه كلما وجب شيء وجبت مقدماته وإن لم تكن منصوصاً عليها؟ فإذا أدرك العقل ذلك نقطع بوجوب المقدمة شرعاً بمعونة الدليل العقلي منضمّاً إلى صغرى الدليل الدالّ على أصل الحكم، ونسميه (وجوباً غيرياً) مقابل (الوجوب الأصلي النفسي) الذي وجبت لأجله هذه المقدمة.

وعكس المثال المذكور: ما إذا وجب شيء، وكان هناك ما يمنع من أمثاله شرعاً - ويسمى هذا المانع بالضدّ -، فهل يُدرك العقل بأن وجوب هذا الشيء يعني حرمة هذا الضدّ المانع من أمثاله؟

فإذا ثبت ذلك كانت الحرمة غيرية ناشئة من الدليل العقلي

أيضاً^(١).

لذا قال (قده): ثم لا بد - قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالاحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

اولا - اقسام الدليل العقلي: ان الدليل العقلي - أوفقل ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي - ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل وما لا يستقل به.

وبتعبير آخر نقول: ان الاحكام العقلية على قسمين: مستقلات وغير مستقلات. وهذه التعبيرات كثيرا ما تجري على السنة الاصوليين ويقصدون بها المعنى الذي سنوضحه.

الاختلاف بين ما يستقل به العقل وبين البداهة

انه قد يرد مصطلح (المستقلات العقلية) ويراد منه غير ما يصطلح عليه في علم الاصول، فمثلا المستقلات العقلية في المنطق ليس المقصود منها مراد الاصولي الذي يعني به التوسل بمقدمة عقلية للوصول الى حكم شرعي واقعي او ظاهري، بدون الحاجة او الاستعانة من

(١) قد يستشكل في اطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنة والاجماع. وسيأتي ان شاء الله تعالى في مباحث الحجة معنى الدليل والحجة باصطلاح الاصوليين وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أي القطع.

قبل العقل باي دليل آخر غير عقلي، بل قد يقصد من مصطلح المستقلات العقلية ما يعلم بالبداهة بالمعنى المنطقي، الذي هو ما لا يتوقف حصوله في الذهن وتصوره فيه على نظر وكسب ، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج ، وهي بهذا المعنى مرادف للضروري. وقد يراد بالبدهي ما لا يحتاج العقل في التصديق به إلى شيء أصلا، فيكون أخص من الضروري لعدم شموله للتصور . وتكون قضية ما بدئية إذا كان الإنسان الذي يستحضر معناها في ذهنه لا يستطيع أن يشك البتة في صدقها .

فالبدهي إذن هو الذي يفرض نفسه فرضا على العقل ولا يترك له أدنى مجال للشك. فنقول عن فكرة ما أنها بدئية عندما لا تستوجب استدلالا ولا برهنة لإثبات صحتها وإنما يسلم بها الفكر حال ما يدركها ويفهمها. وبالتالي تحيل البداهة إلى المعرفة المباشرة التي لا تستوجب وساطة البرهنة أو التفكير، ويمكن أن نجد نوعين من البداهة:

أ: بداهة الحسية

وتقوم على الإدراك الحسي المباشر، كالقضايا التي يعلمها الإنسان بالحس الظاهري مثل: (الشمس مضيئة) أو بالحس الباطني، مثل: (لنا جوع وعطش).

ب: البداهة العقلية

أي الأفكار التي يسلم العقل بصحتها. كالأوليات التي هي القضايا التي يحزم العقل بها مجرد تصورها، مثل (الكل أعظم من الجزء). او

الظفريات التي هي القضايا التي يعرفها الإنسان بفطرته مثل (الأربعة زوج). وكل ما لا يحتاج الى تكسب في معرفته وادراكه عقلا.

وقد أعطى ديكارت شرط البداهة في ميزتين أساسيتين هما "الوضوح" و"التميز" بحيث أن الفكرة البديهية هي الفكرة التي تظهر للفكر بشكل جلي لا يمكن معه التشكيك في صحتها، وتكون فكرة دقيقة ومختلفة عن بقية الأفكار لا يمكن الخلط بينها وبين غيرها.

فإن البداهة يمكن أن تمثل من جهة أحد أسس التفكير العقلاني إذ أن العقل في حاجة إلى أفكار بديهية ينطلق منها لبنى عليها استدلالاته، لكنّها من جهة أخرى، إذا كانت بداهة غير واعية بذاتها، يمكن أن أن تمثل عائقا تمنع التفكير وتدفع إلى التسليم أو مضللا إذا كانت بداهة خادعة. اذا عرفت ان هذا هو المقصود من البداهة فانتظر لمعرفة المقصود من المستقل العقلي عند الاصولي بمطاوي هذا البحث.

لذا قال (قده): وان كان قد يقولون: (ان هذا ما يستقل به العقل) ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة وان كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتي.

ماهي علة العلم بالحكم الشرعي؟

بتعبير آخر كيف تتم عملية العلم بالاحكام الشرعية ويكون المكلف على علم بها؟. وبتعبير آخر: ان الاحكام حالها حال العلوم الاخر وهذه المماثلة تقتضي ان يكون العلم بالحكم الشرعي حاله حال علم

الطبيعيات، فان العالم بهذه العلوم علم ما فيها من نتائج عن طريق البرهان والاستدلال، وحيث إنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فالعلم بالحكم الشرعي ايضا هو مكتوقف على سبب وعلة وهو البرهان الذي هو الاعم من القياس والاستقراء والتمثيل. وما يصح منها هو القياس الذي يرادفه البرهان وتسميته بالبرهان اولى كما صرح به آخرون.

لذا قال (قده): وعلى كل حال فان هذا التقسيم يحتاج إلى شئ من التوضيح فنقول: ان العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لا بد له من علة.

المقصود من العلة هو السبب، ما هي علة العلم بالحكم الشرعي؟ اي ما هو السبب في العلم التصديقي؟ وقلنا: حيث ان العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم الاخرى فلا بد ان يكون له سبب في حصول ذلك العلم بالحكم الشرعي، كما لغيره من العلوم سببا في حصولها. وهنا ذكر علماء الاصول سببا واتفقوا عليه في مدرسة اهل البيت الاصولية، من بعد ان اسقطوا الاسباب والعلل والاتجاهات الاخرى غير المعتمدة كالتمثيل والاستقراء. بل نهى اهل البيت عليهم السلام عن الاخذ بالقياس الذي يصطلح عليه بالتمثيل، كما ان الاستقراء ساقط بالوجدان لانه لا يؤدي الى الاطمئنان لعدم القدرة على استقراء جميع مفردات ذلك الشيء المطلوب استقراءه فيكون طلبه خارجا على قدرة المكلف او المستقري. بقي القياس المنطقي الذي هو مؤلف من مقدمتين ونتيجة التي

يحصل بها على الحكم الشرعي. واليك تفصيل هذه المفاهيم الثلاثة (القياس، الاستقراء، التمثيل) وبعد الاتكال على الله عزوجل نقول:

القياس اليقيني

عند أهل المنطق، هو الاستدلال من حال (الكلي) على حال (الجزئي) مثل (زيد حيوان ناطق) لأنه جزئي للإنسان، والإنسان حيوان ناطق.

ثم اعلم ان القياس اليقيني المقصود منه البرهان في باب (الصناعات الخمس) التي هي: (البرهان) و(الجدل) و(الخطابة) و(الشعر) و(المغالطة) وهذه الخمسة هي التي تتألف منها مادة (القياس) يعني: مقدماته، فمقدمات القياس يطلق عليها احد هذه الأسماء الخمسة في المنطق ويقال لمقدمات القياس اليقيني التي تألفت هذه المقدمات من القضايا اليقينية ويقصد به إثبات الحق.

والمقدمات اليقينية التي يبتني عليها البرهان والقياس اليقيني

سنة أنواع:

١. (الأوليات): وهي القضايا التي يحزم العقل بها مجرد تصورها،

مثل (الكل أعظم من الجزء).

٢. (المحسوسات): وهي القضايا التي يعلمها الإنسان بالحس

الظاهري مثل: (الشمس مضيئة) أو بالحس الباطني، مثل: (لنا جوع

وعطش، والسعادة والفرح والاطمئنان والخوف والحب وهكذا..).

٣. (التجربيات): وهي القضايا التي علمها الإنسان بالتجربة.

٤. (الحدسيات): وهي القضايا التي علمها الإنسان بالحدس القوي.

والتفكر والتأمل واعمال العقل.

٥. (المتواترات): وهي القضايا التي أخبر بها جماعة، بحيث يعلم

قطعاً بعدم اتفاقهم على نقل هذا الخبر كذباً، مثل: (مكة موجودة) لمن لم يراها .

٦. (الفطريات): وهي القضايا التي يعرفها الإنسان بفطرته مثل

(الأربعة زوج).

اقسام رئيسية ثلاثة للقياس

الأول: (القياس الاستثنائي)^(١)

(١) (القياس الاستثنائي) على قسمين:

الأول: الاتصالي، وهو الذي كان فيه المقدمة الشرطية متصلة لزومية (المتصلة للزومية هي القضية (الشرطية المتصلة) وهي التي حكم فيها بوجود النسبة بين قضية وقضية أخرى على نحو الاتصال، أو بسلب النسبة بينهما على نحو الاتصال - فإن كانت النسبة، أو سلب النسبة ضرورية، سميت (لزومية) مثل: (إن طلعت الشمس فالنهار موجود) و(ليس كذلك إن طلعت الشمس كان الليل موجوداً) فطلوع الشمس ووجود النهار، النسبة بينهما ضرورية بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وطلوع الشمس ووجود الليل سلب النسبة بينهما ضروري، إذ لا يمكن اجتماعهما بأن تطلع الشمس ويكون الليل موجوداً.

وإن كان وجود النسبة، أو سلب النسبة غير ضروري، سميت القضية (اتفاقية) مثل: (إن جاء زيد جاء عمرو) أو (ليس كذلك إذا جاء زيد أن يجيء جعفر).



فالنسبة بين مجيء زيد ومجيء عمرو ليست ضرورية، بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر، وإنما هو اتفاق وكذلك عدم النسبة بين مجيء زيد ومجيء جعفر ليست ضرورية بحيث لا يمكن أن يجمعا وإنما هو اتفاق، فمن الممكن . غير المحال . أن يجيء زيد دون عمرو أو يجيء عمرو دون زيد كما أن من الممكن . غير المحال . أن يجيء زيد وجعفر معاً فإذا استثنى نفس (المقدم) كانت النتيجة نفس (التالي). مثل: (إن كان هذا إنساناً) (المقدم).

(كان حيواناً) (التالي).

(لكنه إنسان) وضع (استثناء نفس المقدم، بمعنى إلا أنه).

(فهو حيوان) (النتيجة).

وإذا استثنى نقيض (التالي) كانت النتيجة نقيض (المقدم) مثل:

(إن كان هذا إنساناً) (المقدم).

(كان حيواناً) (التالي).

(لكنه ليس بحيوان) (استثناء نقيض التالي).

(فهو ليس بإنسان) (النتيجة).

أما استثناء نقيض (المقدم) فلا ينتج شيئاً، فمثل:

(إن كان هذا إنساناً) (المقدم).

(كان حيواناً) (التالي).

(لكنه ليس بإنسان) (استثناء نقيض المقدم) لا نتيجة له، لأنه لا يصح أن يقال

في النتيجة (فهو ليس بحيوان)، لأنه قد لا يكون الشيء إنساناً، ويكون

حيواناً، كالفرس.

وكذلك استثناء نفس (التالي) لا ينتج شيئاً، فمثل:

(إن كان هذا إنساناً) (المقدم).





(كان حيواناً) (التالي).

(لكنه حيوان) (استثناء نفس التالي).

لا نتيجة له: إذ لا يصح أن يقال في نتيجته (فهو إنسان) لأن كونه حيواناً لا يثبت إنه إنسان، فلعله فرس. القسم الثاني: (الانفصالي) وهو الذي كان فيه القضية الشرطية منفصلة. وهي على ثلاثة أنواع:

الأول: أن تكون الشرطية حقيقية (وهي المنفصلة التي كان الانفصال فيها في الوجود والعدم، بحيث لا يوجدان معاً، ولا يعدمان معاً مثل (العدد إما زوج وإما فرد) حيث لا يمكن أن يكون زوجاً وفرداً، ولا يمكن أن لا يكون زوجاً ولا فرداً، بل لابد أن يكون أحدهما) فاستثناء نفس احد الطرفين ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض احد الطرفين ينتج نفس الآخر فنتائجه أربعة، مثل:

١. (لكنه زوج) (استثناء نفس المقدم).

(فليس بفرد) (النتيجة: وهي نقيض التالي).

٢. (لكنه فرد) (باستثناء نفس التالي).

(فليس بزوج) (النتيجة: وهي نقيض المقدم).

٣. (لكنه ليس بزوج) (استثناء نقيض المقدم).

(فهو فرد) (النتيجة: وهي نفس التالي).

٤. (لكنه ليس بفرد) (استثناء نقيض التالي).

(فهو زوج) (النتيجة: وهي نفس المقدم).

الثاني: أن تكون الشرطية (مانعة الجمع) فاستثناء نفس أحد الطرفين، ينتج نقيض الطرف الآخر، فنتائجه اثنان. مثل:

١. (لكنه شجر) (استثناء نفس المقدم).

(فليس بحجر) (النتيجة: وهي نقيض التالي).

٢. (لكنه حجر) (استثناء نفس التالي).

وهو الذي ذكر في مقدماته نفس النتيجة، أو نقيض النتيجة أي

(سلبها) .

مثل: مقدمة أولى: (إن كان هذا إنساناً)،

مقدمة ثانية: (فهو حيوان).

والاستثناء: (لكنه إنسان)، النتيجة (فهو حيوان).

فالنتيجة: قد صرّح بنفسها في المقدمة الثانية.

ومثل نقيض النتيجة أي (سلبها):

→

(فليس بشجر) (النتيجة: وهي نقيض المقدم).

أما استثناء نقيض احد الطرفين، فلا ينتج نفس الطرف الآخر.

فلو قيل: (لكنه ليس بشجر) لا يدل على (فهو حجر) إذ قد لا يكون شجراً ، ولا

حجراً. ولو قيل: (لكنه ليس بحجر) لا يدل على (فهو شجر) لما قلنا.

الثالث: أن تكون الشرطية (مانعة الخلو) فاستثناء نقيض احد الطرفين،

ينتج نفس الطرف الآخر، فتتأجه . أيضاً . اثنان . مثل: (إما زيد في الماء

(المقدم). (وإما أن لا يغرق) (التالي).

١. (لكنه ليس في الماء) (استثناء نقيض المقدم).

(فلا يغرق) (النتيجة: وهي نفس التالي).

٢. (لكنه يغرق) (استثناء نقيض التالي).

(فهو في الماء) (النتيجة وهي نفس المقدم).

أما استثناء احد الطرفين فلا ينتج شيئاً، فلو قيل: (لكنه في الماء) فلا يدل

على انه يغرق، أو لا يغرق، فلا نتيجة. وكذلك لو قيل (لكنه لا يغرق) فلا

يدل على أنه في الماء، أو في خارج الماء، فلا نتيجة . أيضاً ..

١. (إن كان هذا إنساناً)

٢. (فهو حيوان)

٣. (لكنه ليس بحيوان)

النتيجة (فهو ليس بإنسان).

فالنتيجة: قد صرح نقيضها - وهو: (هذا إنسان - في المقدمة

الأولى) وإنما سمي هذا القياس بـ(الاستثنائي) لاشتماله على أداة

الاستثناء وهي (لكن).

الثاني: (القياس الاقتراني)^(١)؛

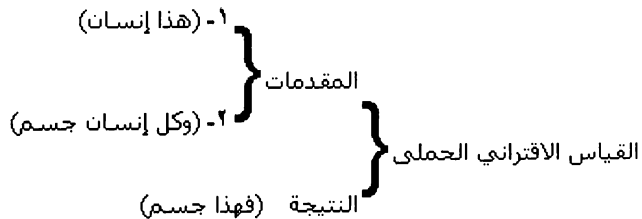
(١) (القياس الاقتراني) على قسمين:

١. الحملي، وهو المركب من القضايا الحملية فقط. ٢. الشرطي، وهو المركب

من القضايا الشرطية أو الشرطية والحملية ولأجل الاختصار، وبعد

(الشرطي) عن ذهن المبتدئ نقتصر بذكر (الحملي) فقط. و(القياس

الاقتراني الحملي) مثل:



فهذا القياس مشتمل على مقدمتين:

الأولى وهي: هذا إنسان . تسمى (الصغرى). والثانية وهي: كل إنسان جسم .

تسمى (الكبرى). وهاتان المقدمتان مشتملتان على ثلاث كلمات تسمى

(الحدود) وهي: (هذا) و(إنسان) و(جسم). فالكلمة التي في المقدمة الأولى

وهو الذي لم يذكر في مقدماته نفس النتيجة، ولا نقيضها .

مثل: مقدمة اولى: (هذا إنسان)، مقدمة ثانية: (و) (كل إنسان جسم). النتيجة: (فهذا جسم). فالنتيجة لم تذكر هي ولا ونقيضها في المقدمتين . وإنما سمي هذا القياس بال(اقتراني) لاشتماله على (واو) الجمع بين المقدمتين.

الثالث: (قياس المساواة)

والمراد من قياس المساواة هي إدراك العقل بترتب الحكم الثابت شرعا لموضوع على كل الموضوعات المشتملة على علة ذلك الحكم، فلو ثبت عن الشارع حرمة شرب الخمر وثبت بأي وسيلة من وسائل الإثبات أن علة ثبوت الحرمة للخمر هي الإسكار، فإن العقل يدرك عندئذ أن كل موضوع اشتمل على نفس العلة فهو حرام. ولعل المصنف (ره) لم يذكر هذا القسم من اقسام القياس واقتصر على القسمين المتقدمين (الاستثنائي والاقتراني) لانه من القسم الثاني من اقسام القضايا العقلية



فقط . أعني: (هذا) تسمى (الأصغر). والكلمة التي في المقدمة الثانية فقط - أي: (جسم) - تسمى (الأكبر). والكلمة التي تكررت في المقدمتين . أي: (إنسان). تسمى (الأوسط). وفي (نتيجة) القياس يسقط (الأوسط) ويصير (الأصغر) موضوعاً و(الأكبر) محمولاً، كما في المثال السابق فإن النتيجة (هذا جسم) ليس فيه (الأوسط) وهو الإنسان، وإنما فيه (هذا) و(جسم) والأول (أصغر) والثاني (أكبر). فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة.

التي لو تَمَّت لما أمكن الاستفادة منها إلا في موردّها، فهي وإن كانت صالحة لأن يستنبط منها حكم شرعي، إلا أنّ هذه الصلاحية غير مطّردة، فيكون وزان هذه القضايا وزان بحث مسألة الصعيد والكرأ وأنّ هذه الرواية معتبرة سنداً، فكما أنّ إثبات اعتبار رواية ما لا يساهم إلا في الكشف عن الحكم الشرعي المختص بموردّها، فكذلك هذا النحو من القضايا العقلية. نعم البحث الكبروي وهو البحث عن حجية هذا النحو من القضايا العقلية داخل في البحث الأصولي ؛ وذلك لأنّ الكبرى من القضايا العقلية الصالحة لأن يستنبط منها أحكام شرعية من مختلف الأبواب الفقهيّة، إذن البحث الكبروي بحث أصولي على أية حال. سواء كان من قبيل القسم الاول من القضايا التي تصلح ان تكون من المسائل التي تدخل في عملية استنباط الحكم الشرعي في جميع الابواب الفقهية او في اغلبها، او من قبيل النحو الثاني الذي اشرنا اليه .

الاستقراء والتمثيل

(الاستقراء)^(١) . هو الاستدلال من حال الجزئيات على حال الكلي،

(١) وهو على قسمين التام والناقص: الاول: مثل ما لو تفحصنا أفراد (الإنسان) فرأيناهم ينمون ويكبرون شيئاً فشيئاً، فنستدل من ذلك على أن (الإنسان) الكلي نامي. والثاني: الاستقراء الناقص، وهو تفحص حال بعض الجزئيات، وهذا لا يفيد القطع، بل غاية ما يمكن انه يفيد الظن، كما لو تفحصنا حال كثير من أفراد الحيوانات البرية والبحرية والطيور، وغيرها فرأيناها . حال الأكل . تحرك فكها الأسفل فقط، فيحصل (الظن) بأن جميع الحيوانات

بمعنى: أن يتفحص في الجزئيات فيرى في كلها شيء مخصوص، فيستدل من ذلك على أن (الكلي) فيه هذا الشيء المخصوص.

(التمثيل)^(١) هو الاستدلال على حال (الجزئي) من حال (جزئي)

آخر.

لذا قال (قده): وعلى كل حال فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شئ من التوضيح فنقول: ان العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم

→

كذلك. لأن الحكم على الكل قد لا يكون صحيحاً كما في هذا المثال، فإن (التمساح) - وهو حيوان بحري - يحرك فكه الأعلى فقط في حال الأكل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح.

(١) (التمثيل) له أربعة أركان: (الأصل). (الفرع). (الجامع). (الحكم). مثل: (النبذ حرام، لأن الخمر حرام، وعلّة حرمة الخمر، هي الإسكار وهو موجود في النبيذ) فـ(الخمر) هو الأصل، و(النبيذ) هو الفرع، و(الإسكار) هو الجامع، و(الحرمة) هي الحكم. والتمثيل إنما يكون سبباً لإثبات الحكم في الفرع فيما علم علّة الحكم في الأصل وعلم وجود تلك العلّة في الفرع، وعلم عدم المانع. في الفرع. عن ثبوت حكم الأصل له. أما إذا كان أحد هذه الشروط الثلاثة مفقوداً، بأن لم يعلم علّة الحكم في الأصل، أو لم يعلم وجود تلك العلّة في الفرع، أو لم يعلم عدم المانع في الفرع عن ثبوت حكم الأصل له، فليس التمثيل صحيحاً، ولا يكون سبباً لتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع، وسمي في (الفقه) و(الأصول) قياساً محرماً في الشريعة الإسلامية. والتمثيل ليس بحجة عندنا، لانه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذي هو ليس من مذهبنا.

لا بد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. (أنّ ممكن الوجود، متساوي الطرفين بالنسبة للوجود والعدم، لا يمكن أن يوجد إلا بأن يترجّح وجوده فيخرج إلى حيّز الوجود، والعلة هي التي تخرج الممكن الى الوجود فيكون معلولا لها).

وعلة العلم التصديقي لا بد ان تكون من أحد انواع الحجّة الثلاثة: القياس أو الاستقراء أو التمثيل. (وقد اثبتنا في الشرح والحاشية المقصود منها). وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح (بينا في الحاشية المتقدمة ان الاستقراء تام وهو يستحيل لخروجه عن القدرة في بعض المسائل بل في جلها والناقص الذي هو لا يصلح ان يكون من المقدمات اليقينية ولاجل ذلك استدل لسقوطه عن الاعتبار بالوضوح والمقصود منه الوضوح الوجداني انه غير ممكن او ليس بحجة).

والتمثيل ليس بحجة عندنا ، لانه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذي هو ليس من مذهبنا. (بل هو المنهي عنه في الشريعة عندنا وجاء هذا النهي كثيرا في لسان النصوص الشرعية).فيتعين أن تكون العلة (اي السبب في معرفة الحكم الشرعي) للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة، (القياس المنطقي

المؤلف من مقدمتين احدهما صغرى والاخرى كبرى، والمقدمتان قد يكون كلا منهما او احدهما عقلية، ويتطبيق الكبرى على صغراه، نحصل على النتيجة التي هي الحكم الشرعي. هذا هو المقصود من اصطلاح القياس المنطقي، وليس المقصود منه القياس الاصولي عند العامة في غير مذهب اهل البيت عليهم السلام، والذي هو التمثيل باصطلاح العامة المنهي عنه شرعا وان اول من قاس ابليس) **واذا كان كذلك** (اي اذا كان القياس هو السبب في معرفة الاحكام الشرعية بتوصل المقدمات العقلية للتوصل للحكم الشرعي من طريق الملازمة) **فان كل قياس** (القياس المنطقي) **لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانيا** (عرفنا ما هو المقصود من القياس الاستثنائي والاقتراني مما تقدم من الشرح).

وهاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين فالدليل الذي يتألف منهما يسمى (دليلا شرعيا) في قبال الدليل العقلي. ولا كلام في هذا القسم هنا (الاستنتاج، لا يثمر في نسبة الدليل إلى العقل، لوجوده فيما ليس بعقلي قطعاً).

وقد تكون كل منهما (اي من المقدمتين) أو أحدهما عقيلة، أي مما يحكم العقل به (الاولى ان يقال مما يدرك العقل به.. وعلى أي حال فان الذي يرتبط ببحوثنا هذه من المدركات العقلية، هو الادراك

العقلي للحكم الشرعي بالاعتماد على حكم شرعي او بغير الاعتماد عليه) من غير اعتماد على حكم شرعي ، فان الدليل الذي يتألف منهما يسمى عقليا وهو على قسمين:

الدليل العقلي على قسمين

اولا: المستقلات العقلية

وهي القضايا العقلية التي يمكن الاستفادة منها لاستنباط حكم شرعي دون الحاجة الى ضم مقدمة شرعية، ويعبر عنها بالمستقلات لأنّ العقل فيها مستقلّ في إثبات الحكم الشرعي دون أن يستعين في ذلك على مقدمة شرعية، فالاستقلالية بلحاظ المقدمات الشرعية ؛ إذ أنّ المستقلات العقلية قد تحتاج في مقام إثبات حكم شرعي إلى مقدمة غير شرعية. ويمكن التمثيل للمستقلات العقلية بما يدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم، فإنّ هذه القضية يمكن الاستفادة منها في مقام الكشف عن حرمة ضرب اليتيم تشفياً شرعاً دون أن نستعين في ذلك بمقدمة شرعية. وكذلك يمكن التمثيل للمستقلات العقلية أيضا بما يدركه العقل من أنّ كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع، فإنّ هذه القضية يمكن أن يستنبط منها حرمة الكذب شرعاً . باعتبار حكم العقل بقبحه . دون الحاجة إلى توسّط مقدّمة شرعية. هذا هو القسم الاول من اقسام الملازمات العقلية وهو الذي يصطلح عليه بالمستقلات العقلية.

لذا قال (قده): **اولا- ان تكون المقدمتان معا عقليتين**

كحكم العقل بحسن شئ أو قبحه ثم حكمه بانه كل ما

حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه. وهو القسم الاول من الدليل العقلي، وهو قسم (المستقلات العقلية).

ثانيا: غير المستقلات العقلية

وفي مقابلها غير المستقلة وهي التي يعتمد الادراك فيها على بيان من الشارع كادراكه وجوب المقدمة عند الشارع بعد اطلاعه على وجوب ذبيها لديه، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده، إلى ما هنالك مما ذكره من الامثلة وأكثرها موضع نقاش عند الاصوليين^(١).

بعبارة ثانية: غير المستقلات العقلية: هي قضايا عقلية صالحة لأن يستنبط منها حكم شرعي، ولكن بواسطة انضمام مقدمة شرعية إليها، فالتعبير عن مثل هذه القضايا بغير المستقلات ناشيء عن أن هذه

(١) الظاهر ان ما يدركه العقل من اللوازم على اختلافها من بينة بالمعنى الاخص أو الاعم، أو غير بينة إذا كانت لازمة لدليل لفظي، أي ان ما لا يستقل العقل به من المدركات، لا موضع لخلاف فيه لدى علماء الاصول، لا من حيث قابلية الادراك العقلي، ولا من حيث حجية مدركاته. وإذا كانت هناك خلافاً فإنما هي في تشخيص صغريات القاعدة، كما يستفاد ذلك من عرضهم لمباحث غير المستقلات العقلية، وانتهائهم في الكثير منها إلى إثبات هذه اللوازم واعتبارها حجة من دون مناقشة في صلاحية العقل لهذا الادراك. والخلاف بعد ذلك إنما هو في خصوص المستقلات العقلية، أو قل في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين، والظاهر أنها هي المصدر الوحيد لجل المدركات العقلية المستتبعة لادراك الاحكام الشرعية.

القضايا لا يمكن الاستفادة منها في الكشف عن الحكم الشرعي دون الاستعانة بمقدمة شرعية، وهذا لا يعني أن نفس إدراك العقل لمثل هذه القضايا متوقّف على مقدّمة شرعية، إذ أنّه لا فرق بين المستقلات وغير المستقلّات من جهة أنّها من مدركات العقل، وإنّما الفرق بينهما هو مقام الدليّة على الحكم الشرعي، وأنّه متى تتأهّل القضية العقلية للكشف عن الحكم الشرعي؟ فإن كانت محتاجة في مقام الكشف عن الحكم الشرعي إلى مقدّمة شرعية، فهذه القضية من غير المستقلّات العقلية، وإلاّ فهي من المستقلّات العقلية.

ويمكن التمثيل لغير المستقلّات العقلية بما يدركه العقل، من أن وجوب شيء يقتضي حرمة ضده، فإنّ هذه القضية لا يمكن الاستفادة منها لإثبات حرمة الصلاة مثلاً إلاّ إذا ثبت شرعاً وجوب الإزالة.

وكذلك يمكن التمثيل بما يدركه من أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، فإنّه لا يمكن استنباط حكم شرعي وهو بطلان صوم يوم العيد مثلاً إلاّ بتوسّط مقدّمة شرعية، وهي النهي عن صوم يوم العيد.

لذا قال (قده): ثانياً - أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والآخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدمة. وإنما يسمى الدليل الذي يتألف منهما عقلياً فلاجل تغليب جانب المقدمة العقلية. وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، وهو قسم (غير المستقلّات العقلية). وإنما سمي بذلك لانه -

من الواضح - أن العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع في احدى مقدمتي القياس.

ثانيا - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

الملازمة: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، واللزوم والتلازم بمعناه. واصطلاحا كون الحكم مقتضيا للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضروريا، كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل. اما فيما يخص تسمية هذه المباحث بـ (الملازمات العقلية) فانه يعود الى فهم ما هو المقصود من (حكم العقل)، فسر علماء الاصول حكم العقل بالتلازم بين الحكمين المندرج في مقدمة الواجب، واستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية. وما ينبغي ان يذكر هنا في توضيح المطلب هو ان العقل يتنوع تبعا لطبيعة مدركاته إلى عقل عملي وعقل نظري. والعقل العملي هو الذي يقرر أو يكشف عما ينبغي أن يفعل او يعمل وعما لا ينبغي ان يعمل^(١).

(١) تقسيمات الملازمة:

خارجية: الملازمة الخارجية هي كون الشيء مقتضيا للآخر في الخارج، ثبت تصور اللازم فيه، كالزوجة للاتنين، فإنه كلما ثبت ماهية الاثنين في الخارج ثبت زوجيته فيه.

ذهنية: الملازمة الذهنية هي كون الشيء مقتضيا للآخر في الذهن، أي متى ثبت تصور الملزوم في الذهن ثبت تصور اللازم فيه، كلزوم البصر للعمى،

فهو يرتبط بالسلوك، بينما تتناول مدركات العقل النظري ما هو

كائن وواقع، اي ما ينبغي ان يعلم^(١).



فإنه كلما ثبت تصور العمى في الذهن ثبت تصور البصر فيه.

عادية: الملازمة العادية ما يمكن للعقل تصور خلاف اللازم فيه، كفساد العالم

على تقدير تعدد الآلهة بإمكان الاتفاق.

عقلية: الملازمة العقلية ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كالبياض

للأبيض، ما دام أبيض.

مطلقة: الملازمة المطلقة هي كون الشيء مقتضيا للآخر، والشيء الأول هو

المسمى بالملزوم، والثاني هو المسمى باللازم؛ كوجود النهار لطلوع

الشمس، فإن طلوع الشمس مقتض لوجود النهار، وطلوع الشمس ملزوم،

ووجود النهار لازم. والظاهر من كلماتهم وهو الحق، ان الملازمة دائما عقلية

والتقسيم لها مرده في الحقيقة إلى تقسيم الملزوم لا الملازمة، فان

الملزوم اذا كان ذات الشئ مهما كانت ظروفه واحواله سميت الملازمة عقلية

كالملازمة بين النار والحرارة، واذا كان الملزوم الشئ المنوط بظروف

متواجدة فيه غالبا وعادة سميت الملازمة عادية، واذا كان الملزوم الشئ

المنوط بظروف قد يتفق وجودها فالملازمة اتفاقية، وهكذا..

(١) تنقسم الحكمة، لدى الحكماء منذ عهد مبكر إلى حكمة نظرية وحكمة

عملية، فلو تعلّق الإدراك بما من شأنه أن يُعلم، كانقسام الموجود إلى واجب

وممكن، فهو حكمة نظرية ولو تعلّق بما من شأنه أن يعمل كقولنا: العمل

بالميثاق حسن ونقضه قبيح فهو حكمة عملية فالحكمتان: النظرية

والعملية كلاهما من أقسام الإدراك وإنما الاختلاف في المتعلّق.

وهذا هو المعنى المعروف عند الفلاسفة والمتكلمين وهو الظاهر من عبارة



فهو كما يدرك ان العدل حسن فينبغي ان يفعل والظلم قبيح فلا ينبغي ان يعمل وهي من خصوصيات العقل العملي كذلك هو يدرك ايضا الملازمة التي هي من خصوصيات العقل النظري اي مما ينبغي ان يعلم بوجود الملازمة حقيقة بين بعض الاشياء والبعض الآخر منها.

والتلازم بين الأمرين: كون أحدهما مقتضيا للآخر في الحكم، بحيث لو رفع أحدهما لارتفع الآخر، والأول يسمى بالملزوم والثاني يسمى باللازم.

ولأن وقع بحث الاصولي عن ثبوت الملازمة بين ما يحكم به العقل من ثبوت الحسن لفعل وبين وجوبه شرعا، أو القبح لفعل وبين حرمة شرعا، فيأتي السؤال:

هل أن إدراك العقل لحسن فعل يلزم حكم الشارع بوجوبه؟

وأن إدراكه لقبح فعل يلزم حكم الشارع بحرمة؟

أو أنه لا ملازمة بين ما يدركه العقل وبين الحكم الشرعي؟

فنستنتج من موضوع بحث الاصولي ان المباحث عنه هو الملازمة.



الفارابي حيث قال: النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما من شأنه أن يعلمه إنسان، والعملية هي التي يعرف ما من شأنه أن يعمل به الإنسان بإرادته (راجع: شرح منظومة السبزواري: ٣١٠). والعقل المدرك للحكمة الأولى عقل نظري والمدرك للثانية منهما عقل عملي وليس معناه أن هنا عقليين مختلفين جوهرًا بل عقل واحد يوصف تارة بالنظري وأخرى بالعملية باعتبار اختلاف متعلقه.

والملازمة العقلية من القواعد التي بحثها علماء الكلام في مسألة العدل الإلهي، وعلماء الأصول من الإمامية في مسألة الحسن والقبح العقليين.

ما هو مفاد الملازمة العقلية؟

في مفاد الملازمة العقلية مسالتان وهما:

الأولى: (كلما حكم به العقل حكم به الشرع) بتقريب:

أن الشارع سيد العقلاء بل هو العقل كله، حتى ذهبوا الى ان الشرع هو (عقل من خارج)، كما أن العقل (شرع من داخل)، فلا يعقل تخالفهما في الحكم فما حكم به أحدهما هو ما حكم به الآخر بعينه.

ويمثل لها بوجوب إطاعة المولى الذي هو من مدركات العقل النظري (اي مما ينبغي ان يعلم) وهو وجوب الطاعة للمولى الحقيقي وهذا ما يستقل به العقل، وهو ايضا وجوب شرعي بعينه، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١).

الثانية: (كلما حكم به الشرع حكم به العقل) بمعنى أن كل فعل حكم الشرع بوجوبه لما فيه من المصلحة الملزمة، أو حكم بحرمة لما فيه من المفسدة الملزمة، لو أدرك العقل ذلك الملاك فلا جرم يحكم

بحسن الأول وقبح الثاني.

ومثلوا للملازمة العقلية في باب المستقلات بإدراك العقل مسألة الحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما، (كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة، والعدل والإنصاف، وحسن الصدق النافع، وقبح الظلم وحرمته، والكذب مع عدم الضرورة، وحسن الإحسان واستحبابه، وتوقف تنجز التكليف على البيان وقبح العقاب بدونه).

وفي باب غير المستقلات، كإدراك العقل بوجوب المقدمة عند الشارع بعد اطلاعه على وجوب ذيها لديه، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده، وغيرها من الأمثلة وأكثرها موضع نقاش.

ويمثل الماتن (ره) بتلك العلاقة من الملازمة بين ما لو أتى المكلف في حال الاضطراب ما وجب عليه حال الاضطراب فانه يكون هذا الماتن به كافيا في سقوط الواجب حال الاختيار، أي بعد زوال الاضطراب عنه، فالخائف الذي أقصر الثنائية من الصلاة لو زال عنه الخوف في وقت الرباعية هل يعيد الصلاة في داخل الوقت أو يقضيها لو خرج وقتها ؟ والمشهور هو ما أتى به وكان هو الواجب المعين عليه حال الاضطراب كاف في الاجزاء عن الواجب حال الاختيار وإن اختلف الواجبان شكلا..

وهذه هي المسألة المبحوث عنها في الاجزاء، وسيأتي ان شاء الله

تعالى الكلام فيها..

لذا قال (قده): ثانيا - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات

العقلية؟ المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما مثل الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الذي يلزمه عقلاً سقوط الامر الاختياري لو زال الاضطراري في الوقت أو خارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث (الاجزاء).

وقد يخفي على الطالب لأول وهلة الوجه في تسمية مباحث الاحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك فنقول:

أقسام الدليل العقلي

قُسِمَ الدليل العقلي أو ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي، قسمين:

أ - المستقلات العقلية

المستقلات في اللغة مأخوذة من (استقل) بمعنى الحمل والرفع، ومنه (حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَدٍ مِيتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ..)^(١)، أي حملت الريح سحاباً ثقالاً بالماء. وفي الاصطلاح فان المستقلات العقلية: هي مجموعة الأحكام التي بإمكان العقل بمفرده استنتاجها دون الحاجة إلى الشرع. مثل قبح الكذب والخيانة، وحسن الصدق والأمانة.

ب- غير المستقلات العقلية

وسميت القضايا من هذا النوع بهذا الاسم لأن العقل لا يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس فيها.. كحكمه بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها - مثل وجوب الوضوء الذي يعد مقدمة للصلاة وهي الواجب - إذ حكم بذلك لحكمه بالملازمة بين المقدمة وذيها الواجبة شرعاً.

وعليه تعرف غير المستقلات ب: (القضايا التي تحتاج إلى توسط بيان شرعي في إدراكها)، من قبيل القضية المؤلفة من المقدمات الآتية: هذا الفعل واجب، وكل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً. ولتطبيق القياس على المصاديق، يكون بهذا الشكل: الصلاة واجبة شرعاً، ولا صلاة إلا بطهور، النتيجة: التطهر للصلاة واجب شرعاً.

اقول: يذكر صاحب المطارح وجها وجيها في تقسيم حكم العقل الى مستقلات عقلية وغير مستقلات عقلية من إن الكلام ليس في تلك العناوين الكلية - كوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها أو امتناع الانفكاك بين المتلازمين - بل الكلام إنما هو في العناوين المخصوصة المعنونة في كتب الفقهاء: من وجوب الوضوء عند وجوب الصلاة، وحرمة الصلاة عند نجاسة المسجد، وحرمة الضرب عند حرمة التأفيف، ونحوها من الأحكام الخاصة.

ولا ريب أن العقل لا يستقل بإدراك أحكام تلك الأمور المخصوصة إلا بعد ورود خطاب شرعي على وجوب الفعل أو حرمة بخلاف حكم

العقل بحرمة الظلم ولو في مورد خاص ، فإنه لا حاجة في ذلك إلى خطاب أصلا ، بل يكفي فيه مجرد حكم العقل بالتحسين والتقبيح ، فالحكم الكلّي بحرمة الأشدّ عند تحريم الأخفّ أو وجوب المقدّمة عند وجوب ذبيها أو حرمة الضدّ عند وجوب الضدّ الآخر لا يثمر في حكم العقل بحرمة الصلاة والتأفّف ووجوب الوضوء إلّا بعد ورود خطاب الشرع . وهذا هو المراد بالتقسيم^(١) .

لذا قال (قده) : أ - أما في (المسقات العقلية) فيظهر بعد بيان المقدمتين^(٢) اللتين يتألف منهما الدليل العقلي .

(١) الكلان تري في مطارح الانظار : ٢ : ٣٢٤ .

(٢) المقدمات : هي مبادئ الاستدلال . وتطلق على ما يتوقف عليه البحث أو على ما يجعل جزءا قياسيا من القضايا ، أو على ما تتوقف عليه صحة الدليل . ويتكون الاستدلال من مقدمة أو مقدمات تلزم عنها نتيجة ، لذا عادة ما يعرف الاستدلال بأنه حركة فكرية تنتقل فيه من مقدمة أو مقدمات إلى ما يلزم عنها أو ما يترتب عنها من نتائج .
إلا أن ترتيب النتيجة على المقدمات أو اشتقاقها منها ، أو الاستدلال عليها لا يتم عادة بطريقة جزافية أو عشوائية ، وإنما يتم وفقا لعدة مبادئ أو قواعد .
والمقدمات في الاستدلال بمثابة الدليل . وقد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت المطلوب . وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين ، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات أو أكثر . ليس لذلك حد ومقدار ، يتساوى فيه جميع الناس .
والمقدمات ضرورة للاستدلال . والقضية الجديدة المستخرجة من هذه المقدمات تسمى النتيجة .



ومن هنا كان لابد في كل استدلال من وجود عناصر ثلاثة:

أولاً: مقدمة أو مقدمات يستدل بها.

ثانياً نتيجة لازمة من هذه المقدمات.

ثالثاً: علاقة منطقية بين المقدمات والنتيجة، وإذا لم يوجد ارتباط منطقي

بين المقدمات والنتائج لم يكن استدلالاً، لعدم وجود علاقة منطقية.

والمقدمة قول يوجب شيئاً لشيء، أو سالب شيئاً عن شيء. والمقدمة لها

عدة تقسيمات. لها انقسام من جهة الكيف وانقسام من جهة الكمية. أما من

جهة الكمية فمنها كلية ومنها جزئية، ومنها مهمة. وأما من جهة الكيفية

فمن قبل أن كل واحدة من هذه إما موجبة وإما سالبة. فالكلية الموجبة هي

ما أوجب المحمول لكل الموضوع، مثل قولنا: كل إنسان حيوان. والسالبة

الكلية هي ما سلب فيها المحمول عن كل الموضوع، مثل قولنا: ولا إنسان

واحداً حجر. والجزئية الموجبة هي ما أوجب فيها المحمول لبعض

الموضوع، مثل قولنا بعض الحيوان إنسان، والجزئية السالبة هي إما سلب

المحمول عن بعض الموضوع، مثل قولنا: بعض الإنسان ليس بإنسان، وإما

سلب الكلية عن الموضوع، مثل قولنا: ليس كل حيوان إنساناً.. والمهمة هي

التي لا يكون بها سور لا كلى ولا جزئى، مثل قولنا: العلم بالأضداد واحد،

واللذة ليست بخير. فهذه هي أقسام المقدمة من جهة الصورة، وهناك أقسام

للمقدمة من جهة المادة. فمنها برهانية، ومنها جدلية إلى غير ذلك من

الأقسام التي تلحقها من جهة المواد المستعجلة في المنطق.

والمقدمة البرهانية هي التي تكون من المعلومات الأولى بالطبع، وأما الجدلية

فهى من المشهورات أو المسلّمات المشهورة. كما توجب المقدمات

السوفسطائية والخطبية والشعرية.

كما قد تقسم المقدمات إلى قسمين قطعية تستعمل في الأدلة القطعية، وظنية



يتألف الدليل العقلي من مقدمتين :

الاولى: صغرى عبارة عن مقدمة عقلية خالصة وهي (العدل يحسن فعله عقلا). باعتبار ان العقل يدرك ان العدل حسن، بل هذه المقدمة من شهرتها وتطابق الآراء اعتبرها الفلاسفة من الآراء المحموده، وهي ايضا من المسائل المهمة التي بحثت في علم الكلام، وعلم الاصول تبحث من باب انها مقدمة اولى.

وهي من اختصاصات العقل العملي اي ما ينبغي ان يعمل. في قبال الكبرى التي هي من اختصاص العقل النظري اي ما ينبغي ان يعلم. لذا قال (قده): وهما - مثلا -: (الاولى) - (العدل يحسن فعله عقلا). وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس. وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحموده (الآراء المحموده - كما يعرفها الأمدى في (المبين) - هي القضايا المشهورات



تستعمل فى الأمانة.

والمقدمات القطعية سبع هى: الأوليات، والفطريات، والمشاهدات، والمجريات، والمتواترات، والحدسيات، والوهميات، فى المحسوسات. والظنية أربع هى: المسلمات، والمشهورات، والمقبولات، والمقرونة بالقرائن، مثل نزول المطر بوجود السحاب الرطب.

وهناك فرق بين المقدمة والمبدأ، إن المقدمة أعم من المبدأ لأن المبدأ ما تتوقف عليه المسائل بلا واسطة. والمقدمة ما تتوقف عليه المسائل بواسطة أو بلا واسطة.

التي يوجب التصديق بها اتفاق الكافة عليها كحسن الشكر وقبح الكفر. (يعني الكفران للنعمة المقابل للشكر). أو هي - كما يعرفها المصنف في هنا - بأنها القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء). وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية: كبرى، وهي (كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا)، ومضمون هذه المقدمة هو الملازمة أي ملازمة ادراك العقل لحكم الشارع، وحيث ان هذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فتكون من الملازمات العقلية. والملازمات هي من مسائل علم الاصول وحجيتها تبحث في مباحث الحجة.

لذا قال (قده): (الثانية) - (كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا). وهذه قضية عقلية أيضا يستدل عليها بما سيأتي في محله، وهي كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية، وما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية.

النتيجة: (العدل يحسن فعله شرعا). وحيث ان العقل حجة فنتيجة الملازمة بين ما يدركه العقل الذي ثبتت حجيته بمرتبة سابقة فيثبت بها ان ما ادركه من حسن العدل هو ثابت في الشرع ايضا. اما انكار هذه

النتيجة فهو مبني على انكار حجبة العقل على ما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى.

قلنا: ان مباحث الملازمات العقلية - المبنية على إدراك العقلاء - هي الملازمة بين أمرين، ليكون العلم بأحدهما مقدمة للعلم بالآخر. اي ما علم من طريق العقل انه حسن فهو دليل عقلي على انه شرعا حسن كذلك. ومن هنا فالمسألة الأصولية ليست إلا مسألة الملازمة، حيث تقع نتيجتها - لو تمت - كبرى تنتج بضميمة ثبوت اللازم الحكم الشرعي.

وهذا المعنى للملازمة يختلف عن معنى الحجة عند اهل المعقول والاصول واللغة كما هو مبين في الحاشية الآتية فراجع. لذا قال (قده): ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى (الملازمة، بمعنى انتقال الذهن من حكم العقل الى حكم الشرع)، معناها حجبة العقل^(١).

(١) ما هو المقصود بالحجة؟ من خلال التعرف على المقصود من الحجبة يتبين ويثبت ان الملازمة ليس معناها الحجبة بالمعنى الاصولي قطعاً.. بل الملازمة اقرب ما تكون الى الحجبة بالمعنى المنطقي الذي هي: (كل معلوم تصديقي يصلح لإثبات مجهول تصديقي).

مفهوم الحجة في اللغة: هي بمعنى الغلبة، وبمعنى الدليل والبرهان، والظاهر ان اطلاق الحجة على البرهان والدليل من باب اطلاق السبب وإرادة مسببه،



إذ إنّ البرهان يكون سببا للغلبة على الخصم، فالحجة هي الغلبة، والدليل والبرهان هما السبب لوقوع الغلبة والظفر، فيكون اطلاق الحجة في اللغة على ما يحتج به على الخصم وعلى ما يوجب الظفر عند الخصومة اطلاقا مجازيا بنحو المجاز المرسل، وذلك بعلاقة السببية، بمعنى أنّ ما يحتج به يكون سببا للغلبة والتي هي المعنى الحقيقي للفظ الحجة في اللغة. هذا بحسب المدلول اللغوي للفظ الحجة.

الحجة في اصطلاح المناطقة: هي كلّ معلوم تصديقي يصلح لإثبات مجهول تصديقي. أي ان (الحجة) وهي التصديقات المعلومة التي توصل إلى تصديق مجهول، وهي كما مر على ثلاثة أقسام: (الاستقراء) و(التمثيل) و(القياس). وقد تقدم الكلام فيها. وبقيت الصلاحية لإثبات المجهول التصديقي تخرج المعلومات التصديقية التي لا صلاحية لها للدلالة على المجهول التصديقي إمّا لأنها أجنبية عن مقام الاحتجاج وإمّا أنّها لم ترتب بكيفية تصلح معه للاحتجاج وإثبات المطلوب والذي هو المجهول التصديقي. وهناك تعريف آخر للحجة المنطقية، وحاصله: إنّ الحجة هو الحد الأوسط الذي يكون طريقا للكشف عن ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر في القياس المنطقي، بقطع النظر عن كون الحد الأوسط علّة لوجود الأكبر أو معلولا له أو كان بينهما تلازم ناشئ عن كونهما معلولين لعلّة ثالثة. والمراد من الحد الأوسط هو الحد المشترك والمتكرر في مقدمتي القياس «الصغرى . والكبرى» ويعبر عنه بالواسطة في الإثبات باعتبار طريقيّته لإثبات الحد الأكبر للأصغر، أي لإثبات الحكم في نتيجة القياس والذي هو الأكبر لموضوعه وهو الأصغر. ونفرض توضيح المطلب نشكّل قياسا نتعرف بواسطته على الحد الأوسط والذي هو الحجة بحسب هذا التعريف. مثلا: العالم متغير.. وكلّ متغير حادث.. العالم حادث. فالحد





الأوسط في هذا القياس هو عنوان «متغير» فهو الحدّ المشترك والمتكرّر في المقدمتين «الصغرى والكبرى» وبواسطته ثبت لنا أنّ «العالم حادث» فهو واسطة في الكشف عن ثبوت الحدّ الأكبر . والذي هو محمول النتيجة . للحدّ الأصغر وهو موضوع النتيجة، فلو لا اشتراك العالم وكلّ حادث في التغير لما أمكن اثبات الحدوث للعالم. وبما ذكرناه يتّضح المراد من قول المنطقة أنّ الحجّة هي الوسطية في الإثبات، فمراهم من ذلك هو الحدّ الأوسط الذي يتوسّل به للتعرف على ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر. ومن هنا لا تكون القضية التصديقيّة حجة ما لم تؤطر في شكل من أشكال القياس مثلاً، فتكون الكبرى في ذلك القياس، إذ مع عدم ترتيبها بهذه الكيفية لا تكون منتجة للمطلوب، فلا تكون صالحة لأن يطلق عليها عنوان الحجّة.

الحجية الاصولية: وهي الأدلة الاجتهادية المعتمدة شرعا والتي تكون طريقا لإثبات متعلقاتها. والحجّة عند الاصوليين قد تطلق ويراد منها المنجزية والمعدّية، والمنجزية هي المسئولية وثبوت العهدة، والمعدّية هي انتفاء المسئولية وصحة الاعتذار عن منافاة الواقع. وليس منهما ما هو المقصود من حجية العقل. او ان يقصد من حجية العقل الحجية المجعولة وهي الحجية الثابتة للدليل بواسطة الجعل والاعتبار بحيث لولاه لما كان الدليل مؤهلاً للدليّة والكاشفيّة والوسطية في الإثبات. وقطعا حجية العقل ليس منها. واما ان يقصد من حجية العقل الحجية الذاتية: اي الحجية الثابتة للدليل دون جعل شرعي. بمعنى أنّ ذات الدليل العقلي بنفسه يقتضي ثبوت الحجية له، وذلك في مقابل الدليل الذي تكون دليليته وكاشفيته منوطة بالجعل الشرعي، وليس ثمة دليل ادعي ثبوت الحجية الذاتية له سوى الدليل القطعي. وعند المصنف الحجة بمعنى الامارة او



وجه التوهم

حيث ان الكبرى هي . الملازمة بين حكم العقل (المعلوم)، وبين حكم الشرع (المجهول) والذي يستدل عليه بحكم العقل المعلوم، اي الملازمة بين ما ادركه العقل وهو الصغرى وبين حكم الشارع، هذا لا ينبغي للطالب توهم ان هذه الكبرى هي الحجية بالمعنى الاصولي التي هي . الادلة المجعولة من الشارع لاثبات متعلقاتها . بل الملازمة هي نتيجة المقدمتين في القياس المنطقي، الذي عرفوه في محله من انه: (مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر). بل هي الاقرب الى الحجية بالمعنى المنطقي، والتي هي (كل معلوم تصديقي يصلح لإثبات



الطرق او الدليل على الحكم الشرعي بعد ان ذكر المعنى اللغوي للحجة قال: ب - ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: كل شئ يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع. أي لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، والا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي. أو قل بتعبير آخر: الحجة: كل شئ يكشف عن شئ آخر ويحكمي عنه على وجه يكون مثبتا له.. الى ان قال: وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولي مرادفة لكلمة الأمانة. الى ان قال: كما أن كلمة الدليل وكلمة الطريق تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأمانة والحجة أو كالمترادفتين. وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة مباحث الحجة. مباحث الأمارات. أو (مباحث الأدلة). أو (مباحث الطرق) وكلها تؤدي معنى واحدا.

اقول: هذا القول منقوض بحجية الاصول العملية .

مجهول تصديقي).

اما الحجة عند المصنف فهي بمعنى الامارة او الدليل على الحكم الشرعي حيث ذكر ذلك في مباحث الحجة في المقصد الثالث على ما سيأتي ان شاء الله تعالى، قائلًا: الحجة: كل شئ يكشف عن شئ آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتا له.. الى ان قال: وتكون الحجة بهذا المعنى الأصولي مرادفة لكلمة "الأمانة".

لذا قال (قده): بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا (العدل يحسن فعله شرعا) وهذا الاستنتاج بدليل عقلي.

ما المقصود هنا من الدليل العقلي: المقصود هو الأعم من (الصغرى والكبرى) الواقعتين في القياس المنتج لدليّة الدليل العقلي. فدليّة الصغرى باعتبار وقوعها صغرى في قياس نتيجته دليّة الدليل العقلي، وهكذا الكلام في الكبرى، فكلّ منهما يساهم في نتيجة القياس والتي هي دليّة الدليل العقلي أي حجة المدرك العقلي المعين، والمراد من التسمية بالعقلي: أنّ الحكم مستند إلى العقل، لا الإجماع وغيره من الأدلة الشرعية^(١).

(١) الدليل العقلي: هو كل قضية يدركها العقل ونستطيع أن نستدل بها على الحكم الشرعي، ويمكن أن يستنبط منها الحكم الشرعي، وهذا الدليل مصدره العقل لا الشرع، والقضية تكون عبارة عن ملازمة عقلية، وهذه الملازمات العقلية تنشئ قواعد عقلية تساهم في إثبات الحكم الشرعي مثل



(قاعدة الحسن والقبح العقليين)، وكل ما يحسنه العقل القطعي يحسنه الشرع، ودور العقل أن يكتشف الملازمة بين حكمن. العقل يقوم بدراسة العلاقات العقلية:

١- العلاقات العقلية بين الأشياء في عالم التكوين: يدرس العقل العلاقات بين

الأشياء التكوينية ويكشف وجود الشيء أو عدمه، ومن هذه العلاقات :

أ - علاقة التّضادّ: مثال، يدرك العقل علاقة التّضادّ بين السّواد والبياض، فيستطيع أن يثبت عدم السّواد في جسم إذا عرف أنّه أبيض بسبب استحالة اجتماع المتضادّين في جسم واحد .

ب - علاقة التّلازم بين السّبب والمسبّب: مثاله، يدرك العقل علاقة التّلازم بين النّار والحرارة، فيستطيع أن يثبت وجود الحرارة إذا عرف بوجود النّار بسبب استحالة الانفكاك بين السّبب والمسبّب .

ج - علاقة التّقدّم والتّأخّر في الدّرجة بين السّبب والمسبّب: مثاله، يدرك العقل علاقة التّقدّم والتّأخّر بين حركة اليد وحركة المفتاح لا من ناحية زمنية لأنهما تقعان في زمان واحد، بل من ناحية تسلسل الوجود، ويسمّى هذا التّأخير ب (التّأخّر الرّتبى)، لذلك نقول: (حَرَكَتُ يَدِي فَتَحَرَّكَ الْمِفْتَاحُ)، حيث نستعمل حرف الفاء الذي يدلّ على تأخّر حركة المفتاح، ويستطيع العقل هنا أن يكتشف عدم وجود حركة المفتاح قبل حركة اليد لأن تقدّم المتأخّر يناقض كونه متأخراً .

٢- العلاقات العقلية بين الأحكام في عالم التشريع: يدرك العقل العلاقات بين الأحكام الشرعية، فيستطيع الكشف عن وجود حكم أو عدمه. مثاله، التّضادّ بين الوجوب والحرمة: يدرك العقل علاقة التّضادّ بينهما، فيستخدمها لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنّه حرام .

من وظائف علم الأصول: دراسة العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا





عقلية صالحة لأن تدخل في عملية الاستنباط. وقسموا القضايا العقلية
وكما يلي:

اولا: تنقسم إلى ما يكون دليلا عقليا مستقلا، وما يكون دليلا عقليا غير
مستقل. والمراد بالاول ما لا يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط
الحكم منه. والمراد بالثاني ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية كذلك. ومثال
الاول: القضية القائلة: بأن (كل ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع
بوجوبه أو حرمة)، فإن تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلا، لا يتوقف
على إثبات قضية شرعية مسبقا. ومثال الثاني: القضية القائلة: (إن وجوب
شئ يستلزم وجوب مقدمته)، فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف
على إثبات قضية شرعية مسبقا، وهي وجوب الصلاة.

وثانيا: تنقسم القضية العقلية إلى قضية تحليلية، وقضية تركيبية، والمراد
بالقضية التحليلية، ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهرة معينة،
كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري. والمراد بالقضية التركيبية ما كان
البحث فيها يدور حول استحالة شئ أو ضروريته بعد الفراغ عن معناه
وحقيقته في نفسه، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

ثالثا: تنقسم الأدلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى سالبة وموجبة،
والمراد بالسالبة، الدليل العقلي المستقل في استنباط نفي حكم شرعي.
والمراد بالموجبة: الدليل العقلي المستقل في استنباط إثبات حكم شرعي.
ومثال الاول: القضية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور. ومثال
الثاني: القضية المشار إليها آنفا القائلة: بأن كل ما حكم العقل بقبحه
حكم الشارع بحرمة.

سؤال: ما هو الدليل العقلي بالمصطلح الاصولي المبحوث عنه في علم
الاصول؟ الجواب: هو كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي. فمثلا حكم





العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته يستنبط منه حكم شرعي، وهو مثلاً وجوب طي المسافة الى مكة المكرمة، ونحو ذلك من مقدمات الحج. أما الحكم العقلي الذي لا يستنبط منه حكم شرعي كاستحالة اجتماع النقيضين، فليس هو دليلاً عقلياً بالمصطلح الاصولي، فان مثل الحكم المذكور مما لا إشكال في حجته بين الجميع ولا يشمل مصطلح الدليل العقلي الذي وقع النزاع بين الأصوليين والاخباريين في حجته. هذا هو المقصود من الدليل العقلي دون ما قد ينسب إلى الذهن من كونه عبارة عن الدليل الدال على الحكم العقلي . كما هو الحال في الدليل الشرعي، فان المقصود منه الدليل الدال على الحكم الشرعي لا نفس الحكم الشرعي ولكنه باطل . بل المقصود منه نفس الحكم العقلي لا الدال عليه، إذ لا يوجد في الأحكام العقلية دال ومدلول.

سؤال: ماهي الابحاث المطروحة في الدليل العقلي؟ ان الابحاث المطروحة في الدليل العقلي على قسمين، بعضها ابحاث صغرى ناطرة إلى تحقق حكم العقل وعدمه كالبحث عن ان العقل هل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته أو لا، وهل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده أو لا وهكذا، وبعضها أبحاث كبرى كالبحث عن ان حكم العقل حجة أو لا؟. اذن تارة يبحث هل يحكم العقل بالملازمة في هذا المورد وذلك أو لا، واخرى يبحث بعد حكمه بالملازمة مثلاً هل حكمه حجة أو ليس بحجة ..

سؤال: هل الابحاث المطروحة في الدليل العقلي ابحاث اصولية أو لا؟ والجواب: ان البحث الكبروي بحث اصولي فان البحث عن حجية حكم العقل كالبحث عن حجية الخبر، فكما ان البحث عن حجية الخبر بحث اصولي . حيث ان حجية الخبر يستعان بها في مقام استنباط الأحكام الشرعية ولولاها لما أمكن استنباط الأحكام الشرعية من الخبر . فكذا



ويتعبير آخر: انّ البحث الاصولي عن الدليل العقلي يقع في مقامين : الاول: صفروي وهو البحث عن اثبات القضايا العقلية أو قل المدركات العقلية مثل حسن العدل وقبح الظلم وانّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده وهكذا، فهل انّ العقل يدرك هذه القضايا حقاً وهل انّ ادراكه لها قطعي؟.

الثاني: كبروي وهو البحث عن حجية المدركات العقلية، بمعنى انّ القضايا التي ثبت في البحث الصفروي انها مدركات عقلية هل لها الدليلية على الحكم الشرعي وهل هي صالحة للتنجيز والتعذير أولاً؟ إذ من الواضح انّ إدراك العقل لقضية من القضايا لا ينهي البحث ولا يثبت الدليلية لما أدركه العقل إلاّ أن يقوم الدليل على حجية هذه



البحث عن حجية حكم العقل بحث أصولي حيث أنها تقع في طريق الاستنباط ولولاها لما أمكن استنباط وجوب المقدمة.

وأما الأبحاث الصفروية فهي على شكلين، فبعضها يكون مشتركاً في مقام الاستنباط . كحكم العقل بالملازمة فانه يقع مشتركاً لاستنباط الحكم بوجوب المقدمة المفوته لاصل الواجب . ومثل هذه الأبحاث أبحاث أصولية، وبعضها الآخر يختص باستنباط حكم شرعي واحد . كحكم العقل بحرمة الكذب فانه ليس عنصر مشتركاً بل يختص بخصوص الكذب . ومثله لا يكون البحث عنه اصولياً.

والقضية العقلية ذات شكلين، فتارة تكون شرطية وأخرى فعلية. والبحث فيه متروك لأبحاث لا يسعها المقام.

المدرکات، وهذا ما يتصدى له البحث الكبرى ، فلو تمّ في البحث الاصولي حجية كلّ ما يدركه العقل فحينئذ تثبت دليلة الدليل العقلي، أي تثبت الحجية للقضية المدركة بواسطة العقل في البحث الصغرى.

لذا قال (قده): وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الاثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف ، وسنذكر ان شاء الله تعالى في حينه الوجه في هذا الانكار الذي مرجعه إلى انكار حجية العقل.

الخلاصة: ان في مبحث المستقلات العقلية ينصب البحث فيها على مسألتين وهما: الاولى: البحث في صغرى الدليل العقلي وبيان مدرکاته في الافعال الاختيارية وما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله من جهة العمل.

والثانية: يكون فيها البحث من جهة الكبرى وهي انه هل كل ما يدركه العقل يحكم به الشرع؟ اي انه لابد للشارع ان يحكم على طبق ما يحكم به العقل؟. وهذه هي الملازمات التي تقع موضوعا لبحاث علم الاصول.

لذا قال (قده): والحاصل نحن نبحت في المستقلات العقلية عن مسألتين: (احدهما) الصغرى ، وهي بيان المدرکات العقلية في الافعال الاختيارية أنه أيها ينبغي فعله وأيها لا ينبغي فعله. (ثانيهما) الكبرى، وهي بيان أن ما يدركه العقل هل لابد أن

يدركه الشرع أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل. وهذه هي المسألة الاصولية التي هي من الملازمات العقلية. ومن هاتين المسألتين نهى موضوع حجية العقل.

اما القياس المنطقي في غير المستقلات العقلية فتوجد فيه مقدمتان ايضا:

المقدمة الاولى: وهي صغراه وهي: (هذا الفعل واجب شرعا) أو (هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار) فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه لانها من الاوامر والاحكام الشرعية.

لذا قال (قده): ثانيا. واما في (غير المستقلات العقلية) فأیضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي وهما - مثلا - (الاولى) (هذا الفعل واجب) أو (هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار). فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية.

والمقدمة الثانية: كبرى وهي: (كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا، او يلزم عقلا حرمة ضده شرعا، او كل ما كان مطلوب منه حال الاضطرار واتى به كذلك يلزمه عقلا الاجزاء عن ما كان مطلوب منه او مأمور به حال الاختيار).

وهذه الملازمة بين ما ياتي به المكلف اضطرارا وبين الاجزاء عن ما امر به في فرض وحال الاختيار مما يدركه العقل فهو داخل في

(الملازمات العقلية في قسم غير المستقلات العقلية، لاستعانة العقل بالحكم الشرعي في ترتيب النتيجة في القياس المنطقي) فان امثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الاولى وبين حكم شرعي آخر. وهذه الملازمات من المبحوث عنها في علم الاصول ايضا. ولاجل ذلك دخلت في الملازمات العقلية.

لذا قال (قده): (الثانية). - (كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا) أو (يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا) أو (كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الاجزاء عن المأمور به حال الاختيار).. وهكذا.

فان امثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الاولى وبين حكم شرعي آخر. وهذه الاحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية.

الخلاصة: علمت ان الملازمات العقلية هي من المباد التي يقف بها المكلف على الحكم الشرعي باعتبار ان الاحكام الشرعية ليست من الامور النظرية والبدئية التي لا تحتاج الى اثبات، فيكون المبحوث عنه في الملازمات العقلية في علم الاصول هو (اثبات الكبريات العقلية) التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

المستقلات العقلية يكون فيها الصغرى عقلية، وفي غير المستقلات العقلية يكون فيها الصغرى شرعية، بمعنى ان العقل لا يستقل في الوقوف

على الحكم الشرعي بمسألة عقلية يدركها . بل يستعين في ذلك بمقدمة منصوص عليها في الكتاب او السنة^(١) .

(١) ذكر السيد الخوئي قدس سره في مقدمة مصباح الأصول: ١ : ١٠ مشيراً الى انه: لا يشك أحد في أن الشريعة الإسلامية المقدسة قد اشتملت على أحكام إلزامية، فوجب على المكلف أن يقوم بامتثالها وأدائها، وأن كثيراً من تلك التكاليف لم تكن ضرورية وبديهيّة ليكفي في الوقوف عليها مجرد الالتفات والنظر من دون احتياج إلى إقامة برهان، بل هي نظرية محتاجة إلى اتخاذ مباد يتوصل بها إلى الحكم الشرعي، ويقف المكلف عليه، والمبادي التي اشتملت على هذه الغاية هي علم الأصول، دون بقية العلوم، وهذه المبادي على أقسام: منها: ما يوصل المكلف إلى الحكم الشرعي وصولاً علمياً وجدانياً، على نحو يكون المكلف بواسطة تلك القواعد باتاً بالحكم، وجازماً به. وهي مباحث الاستلزمات العقلية، كمقدمة الواجب، وبحث الضد، واجتماع الأمر والنهي ودلالة النهي على الفساد. فإن العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته وحكم بالتلازم بينهما وعدم الانفكاك، تقطع بوجود أمر بالمقدمة إذا تعلّق خطاب بذيهما.

وكذا لو تمّت دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضدّ الخاص، فإنّ العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده فإنّنا ننتقل إلى حرمة الصلاة فيما إذا وجبت إزالة النجاسة عن المسجد .

وكذا إذا أدرك العقل استحالة الأمر والنهي فإنّنا نجزم حينئذ بعدم صحّة الصلاة في الدار المغصوبة. وكذلك إذا ثبتت الملازمة بين حرمة عبادة أو معاملة وفسادها فإنّنا نجزم حينئذ بفساد العبادة أو المعاملة فيما إذا تعلّق النهي بها، فهذا القسم من المبادي يبحث عنه في علم الأصول، وغايته الإيصال إلى الحكم الشرعي على نحو القطع .

لذا قال (قده): الخلاصة: ومن جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو اثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية.

اين يبحث عن الصغرى التي هي احد مقدمتي القياس المنطقي؟

قلنا بان الكبرى يبحث عن حجيتها عادة في (مباحث الحجة) من علم الاصول. ومضمونها عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، وسواء كان الملزوم من الاحكام الشرعية ام انه من الاحكام العقلية، ام غيرهما مما يوصل إلى وظيفة مقررّة من جانب العقل بعد تعذّر المراحل المتقدّمة، وتسمّى بالأصول العقلية، كالبراءة والتخيير والاشتغال.

وقلنا اذا كان الحكم من الاحكام الشرعية فيكشف عن ان العقل استعان بالشرع في عملية ادراكه واستنباطه للحكم الشرعي، ويكون الحكم



ومنها: ما يوصل إلى الحكم الشرعي لا على نحو يوجب العلم الوجداني، بل يوجب العلم التعبدّي به، كمباحث الألفاظ والحجج، وهي على نحوين: النحو الأول: ما يبحث عن الصغرى بعد الاعتراف بالكبرى. النحو الثاني: بالعكس، ما يبحث فيه عن الكبرى بعد تسليم الصغرى .

الشرعي الذي استعين به للحصول على حكم شرعي آخر هو الصغرى في القياس المنطقي المؤلف منها ومن كبرى عقلية التي قلنا هي الملازمة العقلية. فالصغرى تكون قد بحثت واستدل عليها في الابحاث الفقهية او الرجالية او اللغوية، اي خارج علم الاصول ويتناولها العقل كنتيجة جاهزة عن تلك الابحاث. فاما ان تكون الصغرى عقلية والكبرى عقلية ايضا فتكون من (المستقلات العقلية) المحضة.

واما ان تكون الصغرى شرعية والكبرى عقلية، فهي من (غير المستقلات العقلية).

والبحث محصور في هذين القسمين:

الاول: (المستقلات العقلية)، والقياس فيها مؤلف من مقدمتين ونتيجة، اما المقدمة الاولى هي صغرى عقلية، والمقدمة الثانية هي كبرى عقلية والتي هي (كل ما حكم به العقل يحكم به الشرع).

والثاني: هو (غير المستقلات العقلية)، ويكون القياس فيها مؤلفا من مقدمة غير عقلية وهي بمثابة الصغرى، وكبرى عقلية. والنتيجة في كلا منهما يتوصل بها إلى الحكم الشرعي الواقعي بنحو القطع والعلم الوجداني. فينحصر البحث في هذا المقصد في بابين:

الاول: المستقلات العقلية.

الثاني: غير المستقلات العقلية. وقد وقفت على الفرق بينهما .

لذا قال (قده): أما الصغرى فدائما يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، وهي

عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما. والنتيجة من (الصغرى والكبرى) هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل (يقصد من حجية العقل الحجية الذاتية: أي الحجية الثابتة للدليل دون جعل شرعي. بمعنى أن ذات الدليل العقلي بنفسه يقتضي ثبوت الحجية له، وذلك في مقابل الدليل الذي تكون دليليته وكاشفيته منوطة بالجعل الشرعي، وليس ثمة دليل ادعي ثبوت الحجية الذاتية له سوى الدليل القطعي)، ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجية. وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في باين باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:

الباب الاول

المستقلات العقلية

المستقلات العقلية

التمهيد

المراد من المستقلات العقلية في مصطلح الاصوليين هو القضايا العقلية المدركة بواسطة العقل العملي. بعبارة ثانية ان العقل يدرك ما ينبغي وما لا ينبغي فعله. اما في سبب تسميتها ومنشأ التعبير عنها بالمستقلات العقلية فقد تقدم في الشرح هو انها من القضايا العقلية التي تقع في طرق استنباط الحكم الشرعي دون الحاجة الى ان تنضم اليها مقدمة شرعية، فالاستقلالية بلحاظ المقدمات الشرعية، وذلك في مقابل غير المستقلات العقلية، كالاستلزامات العقلية التي يكون الاستفادة منها في الاستنباط للحكم الشرعي منوطا بانضمامها الى مقدمة شرعية او غيرها.

فالاستقلالية إذن من جهة الاستغناء عن المقدمة الشرعية في مقام التوصل بها للوصول الى النتيجة الفقهية لا من جهة استغنائها عن كل مقدمة ولو لم تكن شرعية.

ومثال المستقلات العقلية هو ما يدركه العقل من (حسن العدل

وقبح الظلم)، فإنّ هذه القضية يمكن التوسّل بها للوصول الى الحكم الشرعي دون الحاجة الى مقدّمة شرعية، نعم المستقلّات العقلية بهذا المعنى لا يتوصّل بها للحكم الشرعي إلاّ أن تنضم اليها قضية عقلية من قسم المدركات العقلية النظرية سواء كان البناء هو تطبيق هذه القضايا المستقلة على فعل المكلّف أو كان البناء تطبيقها على أفعال المولى جلّ وعلا. فمثلا قضية «قبح الظلم» والتي هي من المستقلّات العقلية المدركة بالعقل العملي (اي لا ينبغي عمل وفعل الظلم)، يمكن التوسل بها للوصول الى حكم شرعي وهو (حرمة ضرب اليتيم تشفيا). إلاّ أنّ هذه الحرمة الشرعية لا تثبت بمجرد إدراك العقل بكون ضرب اليتيم تشفيا ظلما، بل لا بدّ من انضمام مقدّمة عقلية نظرية، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فمع تمامية هذه القضية تثبت (الحرمة الشرعية لضرب اليتيم تشفيا)، ولاّ لم يكن من الممكن اثبات الحرمة الشرعية بالقضية الاولى وحدها.

وأما ما يتّصل بتطبيق القضية العقلية العملية المستقلة (فيما ينبغي فعله وفيما لا ينبغي)، على أفعال المولى عزوجل، فكما لو أدرك العقل (قبح ترخيص المولى للظلم)، فإنّ ذلك وحده لا ينتج القطع بعدم صدور الترخيص من المولى للظلم، فلا بدّ للوصول لهذه النتيجة - وهي: عدم صدور الترخيص للظلم من المولى - من انضمام مقدّمة عقلية نظرية وهي (استحالة صدور القبيح من الحكيم عزوجل)، فمع تمامية هذه المقدّمة تثبت النتيجة المذكورة.

والمتحصل أنّ مدركات العقل العملي المعبر عنها بالمستقلّات العقلية لا تنتج الحكم الشرعي إلاّ مع انضمامها مع مقدّمة عقلية من قسم المدركات العقلية النظرية، وهي التي تشكل المقدمة الثانية في القياس المنطقي وهي الكبرى أيضا لذلك القياس. فتبين من كل ذلك: ان الصغرى والكبرى التي يتألف منهما القياس المنطقي والواقعتان في طريق استنباط الحكم الشرعي ان تكون فيه الصغرى من مدركات العقل العملي اي ما ينبغي عمله وفعله وما لا ينبغي فعله، واما الكبرى فهي تقع تحت مدركات العقل النظري وهي (الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع) هذا ما ذهب إليه المشهور في مقام تعريف المستقلّات العقلية^(١).

(١) اقول: حصر المستقلّات العقلية (بعدم الاحتياج لحكم شرعي او غير شرعي كمقدمة تقع صغرى في القياس المنطقي) غير تام، حيث يمكن الحاق موردين آخرين يدخلان ايضا تحت عنوان المستقلّات العقلية: المورد الاول: بواسطة البرهان اللمي، والثاني: بواسطة البرهان الانبي.

وقد ذهب الى ذلك السيد الشهيد في دروس في علم الاصول. ومثال البرهان اللمي: ما لو أدرك العقل أنّ أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والمفاسد، ثم أدرك احتمال فعل على مصلحة تامة غير مزاحمة، فهنا لا محالة يستكشف العقل وبواسطة البرهان اللمي ثبوت الحكم الشرعي.

ومن الملاحظ أنّ إدراك العقل للمصلحة لا يتّصل بالعقل العملي، كما أنّ إدراكه لعلية المصلحة للحكم الشرعي لا يتّصل كذلك بالعقل العملي ومع ذلك أمكن الوصول الى الحكم الشرعي ودون الحاجة الى انضمام مقدّمة شرعية، ومن هنا ناسب أن يكون هذا المورد من المستقلّات العقلية.

مسألة التحسين والتقبيح

تحتل مسألة التحسين والتقبيح موقعاً مهماً في أبحاث الفلاسفة، والحكماء، وأخيراً في أبحاث الأصوليين منذ بداية تاريخ انطلاق التفكير الفلسفي الإسلامي أي القرن الأول للهجرة، وإلى عصرنا الراهن، مما يكشف عن أهميتها على أكثر من صعيد وفي الواقع أن سبب اهتمام المفكرين، والفلاسفة، والأصوليين بهذه المسألة يرجع إلى اتصالها بقضية ان المستقلات العقلية جميعها تنحصر تحت مسألة واحدة وهي (التحسين والتقبيح العقليين)، إلا ما شذ من الماتريدية الذين قالوا



ومثال البرهان الانبي: لو أدرك العقل أن صدور الحكم الشرعي هو علة انعقاد السير المتشريعة، فهذا معناه أن السيرة المتشريعة معلولة للحكم الشرعي المتلقى عن المعصوم، وحينئذ لو اتفق إحرار سيرة متشريعة على شيء فإنه يمكن بضم كبرى علية الحكم الشرعي لانعقاد السيرة المتشريعة الى السيرة المحرزة فعلا يمكن استنتاج الحكم الشرعي، وهذا هو البرهان الإنبي والذي هو عبارة عن استكشاف وجود العلة بواسطة وجود المعلول، فنحن حينما أحرزنا وجود المعلول والذي هو السيرة المتشريعة أحرزنا بذلك وجود الحكم الشرعي والذي هو العلة.

وهذا المورد أيضا لا يفترض المدرك العقلي فيه للوصول الى الحكم الشرعي الى أن تنضم اليه مقدمة شرعية رغم أنه ليس من المدركات العقلية العملية. فيصلح هذا الموردان ان يلحقا بالمستقلات العقلية، والقول في معرفة ما اذا كان المورد من المستقلات العقلية أو ليس منها باعتبار القياس المنطقي المؤلف من مقدمتين صغرى وكبرى غير منحصر، فافهم.

بوجوب الاصلح، وهذا الانحصار سببه هو ضرورة وجود مقياس موضوعي توزن به الأعمال ، وتوضع في صف الأعمال الخيرة ، أو في صف الأعمال الشريرة . وحيث ان في الكتب الاصولية التي كانت في متناول طالب العلم لم تبحث هذه المسألة ، اقتضى بحثها من الماتن (ره) في هذا الباب^(١).

(١) صفة الحسن، والقبح تطلق على ثلاثة معان: أولاً: صفة الكمال، والنقص، فالعلم حسن لأنه كمال، والجهل قبيح لأنه نقص، والشجاعة حسنة لأنها كمال، والخوف قبيح لأنه نقص .

ثانياً: ملاءمة الغرض، ومنافرتة، فالصحة حسنة لاننا نريدها، والمرض قبيح لاننا لا نريده، والإرادة للأول، وعدم الإرادة للثاني منشأه الانسجام مع متطلبات جسمنا، وكذلك يقال: هذا المنظر حسن جميل، وهذا الصوت حسن مؤثر، وهذا المذاق حسن كما يقال الأكل عند الجوع حسن، وذلك لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء، وتذوقها لملاءمتها لها في حين أن مقابلها كالمنظر القذر، والأكل على الشبع يحكم العقل بقبحها لأن النفس تتألم، أو تشمئز منها .

ثالثاً: يطلق الحسن والقبح على الفعل، ويراد بهما المدح والذم، أي أن حكم العقل بالحسن يعني إدراك العقل باستحقاق الفاعل للحسن والثواب، وحكم العقل بالقبح أي إدراك العقل باستحقاق الفاعل للقبح والعقاب. إن حكم العقل بالحسن، والعقل بالمعنيين الأول والثاني، أي بسبب رجوع الحسن إلى صفة كمال أو إلى انسجام النفس ، ورجوع القبح إلى صفة نقص ، أو تنافر مع النفس، يتفق جميع المذاهب على إمكانه ووقوعه، إنما نشب النزاع بين هذه المذاهب في خصوص حكم العقل بمعنى الحكم على الفعل بأنه ينبغي صدوره، ويثاب فاعله، وعلى الفعل بأنه لا ينبغي صدوره ، ويعاقب



فاعله، حيث أنكر الأشاعرة إمكان ذلك على خلاف العدلية (الإمامية) والمعتزلة حيث يرون إمكان ذلك.

وقسم الإمامية اعزهم الله مناشيء حكم العقل بالحسن، والقبح إلى ثلاثة أقسام رئيسية وهي:

١ - ما كان علة تامة في التأثير أي أن انطباق ذلك العنوان على الفعل علة لا دراك العقل لحسن أو قبح الفعل، فيتصف هذا الفعل بالحسن، أو القبح الذاتيين مثل العدل، والظلم، فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسناً دائماً، أي أنه متى ما صدق عنوان العدل على الفعل، فإنه لابد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء، ويعد عندهم محسناً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحاً أي أنه متى ما صدق عنوان الظلم على الفعل فإن فاعله مذموم عندهم، ويعد مسيئاً.

٢ - انطباق عنوان على الفعل يكون فيه اقتضاء التأثير أي لو ارتفعت الموانع لكان العنوان مؤثراً في حكم العقل بحسنه، أو قبحه، ومثاله الصدق والكذب، فالصدق بما هو صدق فيه قابلية على التأثير في حكم العقل بأنه مما ينبغي أن يفعل، ويمدح فاعله عليه بخلاف الكذب، فإنه مذموم عند العقل، ولكن هذا التأثير لا يتم عادة مع وجود مزاحم له يمنع عن تأثيره كان يكون في الصدق ما يوجب قتل نفس محترمة، أو انتهاك عرض، أو تسلط ظالم، أو يكون في الكذب نجاة مؤمن من القتل أو حفظ عرض، أو مال فإن هذه الموانع تصرف العقل عن حكمه بحسن الصدق المذكور، وعن حكمه بقبح الكذب الذي يؤدي إلى نجاة مؤمن، أو عرض أو مال .

٣ - انطباق عنوان ليس فيه اقتضاء ولا عليه لحكم العقل بالحسن أو القبح على الفعل، أي أن انطباق ذلك العنوان على الفعل لا يؤثر سلباً، أو إيجاباً على حكم العقل بالحسن، أو القبح، فلو انطبق عليه عنوان آخر له تأثير



لذا قال (قده): الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة ، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعليه يجب علينا ان نبحث عن هذه المسألة من جميع اطرافها بالتفصيل لا سيما انه لم يبحث عنها في كتب الاصول الدارجة فنقول: وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة:

وقد اشار الى اربع نقاط مهمة في بحثه وهي:

اولا: بحث الماتن في جواب السؤال الآتي: وهو انه هل للافعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها ٩. فقد افترق المسلمون إلى طائفتين:

١. من يقول بالتحسين والتقبيح العقليين تمثلهم الإمامية والمعتزلة.

٢. من ينكر التحسين والتقبيح العقليين ويقول بالشرعيين منهما، وهم الأشاعرة وأهل الحديث. لاستنكارهم استطاعة العقل على إدراك حسن الفعل أو قبحه، وقالوا: إن المرجع في تمييز الحسن عن القبح هو الشرع. أي ما حسنه الشارع حسناً، وإن كان قبيح عقلاً، وما قبحه الشارع



بنحو العلية على حكم العقل بالحسن، أو انطبق عليه عنوان آخر له تأثير بنحو الاقتضاء فإن الفعل يكون حسناً. أو قبيحاً تبعاً لهذا العنوان الطارئ على الفعل. (الأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٨٦).

هو القبيح وان كان حسنٌ عقلا.

العقل الحاكم

ان اصل الخلاف يتمحور حول السؤال التالي: هل بإمكان العقل الإنساني أن يحكم على الأمور بأنها حسنة أو قبيحة، أم أن ذلك مرده للشرع فقط؟ والجواب: نعم، بإمكان العقل الإنساني ذلك، شريطة أن لا يخالف ما هو مقرر في النصوص الشرعية من الحقائق.

وهذا القيد الشرعي، يقتضي ابتداءً أن العقل ليس له مطلق الحرية في حركته الفكرية، فثمة مجالات لا يسع العقل فيها إلا أن يُسلم بالحكم الشرعي^(١).

(١) اقول: ينبغي الانتباه ابتداءً إلى أنه لا يمكن الحديث عن عقلٍ مطلق؛ لأن العقل بطبيعته يمارس وظيفته في العقل والتدبر والتفكير، استناداً إلى رؤية ومنهج، وبالتالي فهناك: العقل الامامي، وهناك العقل المعتزلي، وهناك العقل الاشعري، أما العقل الإسلامي فإنه العقل الذي يُسلم بصحة كل ما ورد في الكتاب والسنة من المعاني والدلالات، التي يتأسس من مجموعها ثوابت وقيم، ففي إطار تلك الثوابت والقيم، بإمكان العقل أن يُحسن وأن يُقبَح مطلقاً.

بعبارة اخرى، انه لا يمكن ان نصرف النظر عن الشرع مطلقا بالكلية، فان العقل يرى القبيح قبيحا بما هو عقل مسلم له ثوابت وهكذا في الحسن، فان مرجع العقل المسلم هو المرتكزات العقلية والتربية الاسلامية، فانه لا قيمة لحكم عقل الجاهل، بل القيمة الحقيقية في عقل العالم بالعلم الالهي، وكثيرة هي الافعال التي تكون في مجتمع حسنة وفي مجتمع آخر
←

فقالت الأشاعرة : فعله حسن لأنه المالك على الإطلاق فيتصرف في ملكه كيفما يشاء. وإن العقل لا يحكم بحسن ولا قبح، بل ذلك مقصور على الشرع، والأفعال في أنفسها سواء قبل ورود الشرع، وليس الحسن والقبح صفتين ذاتيتين للأشياء، قالوا: إن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض والغايات..



قبيحة، على الخصوص الفوارق بين المجتمع المسلم والمجتمعات الغربية البعيدة عن الاسلام، بل بين المجتمعات الاسلامية وبعضها. فمجتمع مثلا يرى في الوالدين (إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا)، انه من الافعال الحسنة ان يرسلهما الى دار العجزة وكبار السن ليلقيان حتفهما بعيدا عنه، بينما يقبح هذا الفعل وفاعله في مجتمع آخر، حتى وان كان لا يمتلك ان يعيلهم فهو يسعى ليل نهار لتأمين احتياجاتهما ومداراتهما. او (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۖ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ). فهل يتصور اليتيم في مجتمعات غير اسلامية كيف يقهر، بل حتى في المجتمعات الاسلامية غير الايمانية وغير المتدينة لا يلتفت لذلك القبح، مع انه قبيح عقلا. فالضامن الوحيد في تصحيح المعرفة هو الدين. اذن المائز الحقيقي بين فهم وادراك العقول لقضايا التحسين والتقبيح انما هو اساسا مرتبط بمستوى الدين، ولا يمكن ان نفترض ماهي مدركات العقل في التحسين والتقبيح العقلين بمعزل عن الدين، لكن بما هو دين، وليس بما له من تشريع في فعل معين. فان الانسان بما هو عاقل يرى اولا على الدين ثم بعد ذلك يكون ادراكه لحسن الافعال وقبحها، ولا يمكن ان ننظر للعقل بمعزل عن الدين. فاذا كان ذلك ستقاس مراتب الحسن والقبح بالنسبة الى الدين القويم.

وقالت الامامية اعزهم الله والمعتزلة (العدلية) الى إن للأفعال حسناً وقبحاً ذاتيين يمكن إدراكه بالعقل، أي أنهم قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، فينتج عن ذلك، أن من يفعل لا لغرض يكون عابثاً، والعبث قبيح، بل لأنه لا يفعل إلا ما هو حسن في نفسه فلا يفعل القبيح عقلاً لعلمه بقبحه، وإذا كان عالماً بقبح القبيح، فلا يمكن أن يفعله.

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار^(١). أنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

ومن هنا يسمى اصحاب هذا الاتجاه من الامامية والمعتزلة بالعدلية، لاثبات عدله تعالى بهذه المسألة أي، إن الله عزوجل عادل لا يفعل ولا يأمر إلا بالحسن.

والبحث في هذه المسألة من جهة كونها من مبادئ المستقلات العقلية، والا فان هذه المسألة حاضرة بشكل واضح في ابحاث علم

(١) هو عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي أبو الحسن قاضي أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاء، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، له تصانيف كثيرة منها "تنزيه القرآن عن المطاعن" و"الأمال" و"شرح الأصول الخمسة" وغيرها، توفي سنة (١٤١٥ هـ).

الكلام لتعلقها به.

لذا قال (قده): الاول - انه هل تثبت للافعال (الحسن والقبح العقليين، بان تقول هذا الفعل حسن، وذاك قبيح) مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسن وقبح ؟
او ان شئت فقل: هل للافعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، وانما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقا في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا ولا قبيحا ؟
وهذا هو الخلاف الاصيل بين الاشاعرة والعدلية، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليين المعروفة في علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله وغيرها.
وانما سميت (العدلية) عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناء على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليين.
ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق.

ثانيا: بحث في: انه بعد فرض القول بأن للافعال في حد انفسها حسنا وقبحا، هل يتمكن العقل من ادراك وجوه الحسن والقبح مستقلا عن تعاليم الشارع وبيانه ؟ وسياتي من الماتن في المبحث الثالث في (ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في فقرة توضيح وتعقيب)

الجواب على هذا السؤال قال هناك: (والحق ان الالتزام بالتحسين والتقييح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقييحه، وفقا لحكم العقلاء لانه من جملتهم، لا أنهما شيئان احدهما يلزم الآخر، وان توهم ذلك بعضهم). وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك اما مطلقا أو في بعض الموارد ٩.

وبتعبير آخر، أنه يمكن أن يعرف حكم الله في أفعال المكلفين بنفسه من غير وساطة الحكم الشرعي، لأن كل فعل من أفعال المكلفين فيه صفات وله آثار تجعله ضارا أو نافعا، فيستطيع العقل بناء على صفات الفعل، وما يترتب عليه من نفع أو ضرر أن يحكم بأنه حسن أو قبيح، وحكم الله سبحانه على الأفعال هو على حسب ما تدركه العقول بمن نفعها أو ضررها، فهو سبحانه يطالب المكلفين بفعل ما فيه نفعهم حسب إدراك عقولهم؛ ويترك ما فيه ضررهم حسب إدراك عقولهم، فما رآه العقل حسنا فهو مطلوب لله ويثاب من الله فاعله، وما رآه العقل قبيحا فهو مطلوب لله تركه ويعاقب من الله فاعله.

وأساس هذا القول: أن الحسن من الأفعال ما رآه العقل حسنا لما فيه من نفع، والقبيح من الأفعال ما رآه العقل قبيحا لما فيه من ضرر، وأن أحكام الله في أفعال المكلفين هي على وفق ما تدركه عقولهم فيها من حسن أو قبح. وهذا المذهب يتفق وما ذهب إليه أكثر علماء الأخلاق من أن مقياس الخير والشر هو ما يدرك في الفعل من نفع أو

ضرر لأكبر مجموعة من الناس يصل إليهم أثر الفعل.

وعلى هذا المذهب فمن لم تبلغهم دعوة الرسل ولا شرائعهم فهم مكلفون من الله بفعل ما يهديهم عقلهم إلى أنه حسن ويثابون من الله على فعله، ويترك ما يهديهم عقلهم إلى أنه قبيح ويعاقبون من الله على فعله. وأصحاب هذا المذهب يؤيدونه بأنه لا يستطيع عاقل أن ينكر أن كل فعل فيه خواص وله آثار تجعله حسناً أو قبيحاً، ومن الذي لا يدرك بعقله أن الشرك على النعمة والصدق والوفاء والأمانة كل منها حسن، وأن ضد كل منها قبيح.

ولا يستطيع عاقل أن ينكر أن الله ما شرع أحكامه في أفعال المكلفين إلا بناء على ما فيها من نفع أو ضرر، ويقولون: إن من بلغتهم شرائع الله مكلفون من الله بما تقضي به هذه الشرائع ومن لم تبلغهم شرائع الله مكلفون من الله بما تهديهم إليه عقولهم، فعليهم أن يفعلوا ما تستحسنه عقولهم، وأن يتركوا ما تستقبحه عقولهم. وهذه المسألة هي من أمهات المسائل التي اختلف فيها من الأصوليين والأكابر، ثم أنها من أهم مواضيع علم الأخلاق والكلام، إنما البحث فيها هنا هو من جهة كونها من مبادئ المسألة الأصولية التي تؤلف المقدمة الأولى، وهي الصغرى في القياس المنطقي للقضايا العقلية، ولأن بدون القول بأن العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تتحقق صغرى القياس المنطقي سألفة الذكر، ولا جل ذا تبحث في علم الأصول.

والبحث فيها لازالة المغالطات التي وردت في هذه المسألة للوقوف على ما هو الحق فيها .

لذا قال (قده): الثاني- انه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد انفسها حسنا وقبحا، هل يتمكن العقل من ادراك وجوه الحسن والقبح مستقلا عن تعليم الشارع وبيانه اولا ؟ وعلى تقدير تمكنه (اي تمكن العقل من ادراك وجوه التحسين والتقبيح مستقلا) هل للمكلف ان يأخذ به (اي بهذا الادراك المستقل) بدون بيان الشارع وتعليمه (اي بدون الرجوع الى النصوص الشرعية)، أو ليس له (للمكلف) ذلك ، اما مطلقا (سواء ادرك العقل او لم يدرك لا يمكن للمكلف الاخذ به من دون بيان وتعليم ودليل من الشارع) أو في بعض الموارد ؟ (التي يكون العقل قد ادركها ولا بيان فيها من الشارع) .

وهذه المسألة هي احدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين وجماعة من الاخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي ايضا ليست من مباحث علم الاصول، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية لانه بدون القول بان العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا.

ولا ينبغي ان يخفى عليكم ان تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، والا فبعد تحرير المسألة الاولى على

وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

الثالثة: بحث الماتن في نقطة البحث هذه في: ان العقل إذا حكم بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عنده عقلا ان يحكم الشارع على طبق حكمه؟ وهذا هو البحث الاصولي المعروف بمبحث الملازمة، الذي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الاخباريين وبعض الاصوليين ومنهم صاحب الفصول الغروية^(١). حيث قال: (فالحق عندي في المقام الأول أن لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه)^(٢).

لذا قال (قده): الثالث - انه بعد فرض ان للافعال حسنا وقبحا

(١) الشيخ محمد حسين الحائري الغروي في الفصول الغروية في الاصول الفقهية: ٣٣٧.

(٢) اقول: صاحب الفصول (ره) قسم الملازمة الى واقعية وظاهرية، والتي انكرها صاحب الفصول هي الواقعية، مع انه قال بثبوت الملازمة الظاهرية بين ما يدركه العقل وحكم الشارع. فقال: وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل أو الترك وبين وقوعه. نعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل أو قبحه حسن التكليف به أو تركه، وقد لا يقتضي المعارضة جهة أخرى في نفس التكليف هذا إذا أريد بالملازمة الواقعية منها ولو أريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها لكن المستفاد من كلمات القوم إرادة المعنى الأول..

وان العقل يدرك الحسن والقبح ، يصح ان تنتقل إلى التساؤل: عما إذا كان العقل يحكم أيضا بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عنده عقلا ان يحكم الشارع على طبق حكمه. وهذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الاخباريين وبعض الاصوليين كصاحب الفصول.

الرابعة: انه وبعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بان الشارع لا بد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل، فهل هذا القطع حجة شرعا ؟ ويتفرع البحث هنا في امكان نفي الشارع لحجية القطع . لذا قال (قده): الرابع- انه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بان الشارع لا بد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا ؟ ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح: (الاولى)- في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهي عن الاخذ به.

(الثانية)- بعد فرض امكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن الاخذ بحكم العقل وان استلزم القطع كقول الامام عليه السلام: (أن دين الله لا يصاب بالعقول) على تقدير تفسيره بذلك ؟ والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الاخباريين جلهم أو كلهم. (الثالثة) بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع هل

معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أن حكمه معناه ادراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه وهو شئ آخر غير أمره ونهيه فاثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر ولا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؛ وعلى كل حال فإن الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل. وعليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الأولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث.

المبحث الاول التحسين والتقبيح العقليان

مسألة التحسين والتقبيح

يطلق الحسن والقبح على عدة معاني :

الأول: ما يوافق غرض القائل وما يخالفه فما يوافق غرضه يسمى حسنا وما يخالفه يسمى قبيحا وربما عبر عنه بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وهو بهذا المعنى لا يعتر ذاتيا بل هو عقلي ^(١).

الثاني: (الحسن ككون الشيء صفة كمال، ككون العلم صفة كمال وارتفاع شأن لمن اتصف به وكون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به) ^(٢) وهذا النوع متفق على أنه عقلي. فالمعنى الأولى والثاني للحسن والقبح متفق عليهما بين المتكلمين انهما عقليان مدركان بالعقل.

(١) المستصفي للغزالي ١١٢/١، الأحكام للأمدى ٧٩/١.

(٢) حاشية الخلاخي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ٢٠٩/٢.

اقول: كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص هذا القسم لم يذكره عامة المتقدمين المتكلمين في هذه المسألة ولكن ذكره بعض المتأخرين كالرازي وأخذه عن الفلاسفة. والتحقيق أن القسم الثاني لا يخالف الأول. الثالث "كون الفعل يتعلق به المدح أو الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا. كالطاعات والمعاصي، فالحسن على هذا ما تعلق به المدح والثواب في العاجل والآجل. والقبيح ما تعلق به الذم والعقاب في العاجل والآجل؛ وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عن الحسن والقبيح" ^(١).

يقول السبكي: "واعلم أن الحسن والقبح قد يراد بهما كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا، أو كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين إنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا" ^(٢).

لذا قال (قده): اختلف الناس في حسن الافعال وقبحها هل انهما عقليان أو شرعيان، بمعنى ان الحاكم بهما العقل أو الشرع.

فقالت الأشاعرة إن الله تعالى لا يجب عليه شيء من جهة العقل ولا

(١) المحصول للفرز الرزى فى علم الأصول ١/١٥٩، المواقف فى علم الكلام

للأبجى ٣/٢٦٩ تحقيق عبد الرحمن عميرة، وانظر شرح الجرجانى على

المواقف ٨/١٨٣ .

(٢) الإبهاج ١/١٣٥ للسبكى.

يجب على العباد شيء قبل ورود السمع فالعقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه (في حكم التكليف) بل وصف الحسن والقبح إنما هو باعتبارات غير حقيقية.

يقول الأيجي في الحسن والقبح: القبح مانهي عنه شرعا، والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها^(١).

وقال الباقلاني: "والحسن ما وافق الأمر من الفعل والقبح ما وافق النهي من الفعل وليس الحسن حسناً من قبل الصورة وليس القبح قبيحاً من قبل الصورة"^(٢).

وقال الشهرستاني "العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً.. قد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعلة ومعنى القبح ما ورد الشرع بدم فاعلة"^(٣).

فالأشاعرة لا يجعلون للعقل أي معيار في تصنيفهم للحسن والقبح والذي عليه مدار التكليف بل قد تجد بعضهم قد يقول بأن الله قد يجعل الواجبات على العباد محرمات.

هكذا نجد الأشاعرة نافحوا عن هذا المذهب كثيراً وتكلموا عنه في

(١) المواقف للأيجي ٢٦٨/٣ .

(٢) الإنصاف للباقلاني ص ٤٩.

(٣) انظر نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٧٠ .

كتبهم^(٢) وأشبعوه بحثاً.

لذا قال (قده): فقالت (الاشاعرة): لا حكم للعقل في حسن الافعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل فعلا قبل ورود بيان الشارع، بل ان ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لويكن ممتنعاً وأنقلب الامر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة^(١).

١: انظر مذهب الأشاعرة في الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ٢٥٨ وما بعدها والاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي ص١٣٧، غاية المرام من عام الكلام للآمدي ٢٣٥/١، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري ص: ٩٥، المواقف في علم الكلام للأيجي تحقيق عبد الرحمن عميرة ٢٦١/٣، فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٢٢١/١، ٥١٤/١، كبرى اليقينيّات الكونية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص١٢٢، مذاهب الإسلاميين ٥٦٤/١ لعبد الرحمن بدوي، موقف ابن تيمية من الأشاعرة د. عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٣٢٠/٣، موقف المتكلمين ٢٩٩/١، منهج الحافظ ابن حجر في العقيدة من خلال كتاب فتح الباري للدكتور محمد، إسحاق كندور

قول العدلية من الامامية (اعزهم الله)

يرى العدلية الامامية وآخرين من المعتزلة أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتي ويمكن إدراكه بالعقل، فالفعل نفسه - بغض النظر عن الشرع - له جهة محسنة تقتضي استحقاق الفاعل مدحا وثوابا أو جهة مقبحة تقتضي استحقاق فاعله ذما وعقابا.

يقول أبو الهذيل العلاف: ويجب على المكلف قبل ورود السم... أن يعرف الله تعالى بالدليل .. وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا ويعلم أيضا حُسْن الحسن وقُبْح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور^(١).

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: قد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل^(٢).

ويقول: فليس لأحد أن يقول إنما يحتاج إلى السمع ليفضل العاقل بين الحسن والقبيح^(٣).

ويجب التنبيه إلى مسألة مهمة عند العدلية وهي أن ليس كل الأشياء يعلم حسنها وقبحها من العقل، بل إن هناك بعض الأشياء لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها بل إن حسنها وقبحها لا ينال إلا من الشارع الحكيم سبحانه؛ فمثلاً قضاء الحائض للصيام دون الصلاة وحسن

(١) الملل والنحل للشهرستاني ٥٢/١، المعتزلة وأصولهم ص: ١٦٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٦٥.

(٣) المعنى في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ٧/١٤.

صدقة الفطر قبل صلاة العيد كلها تدرك بالشرع.

يقول القاضي عبد الجبار في كلام له عن لزوم الدية على العاقلة مع أنها لم تفعل شيئاً قال عنه القاضي " وهذا مما لا دخل له في التكاليف العقلية " ^(١).

ويقول الآمدي " إن الأفعال منقسمة إلى حسنة وقبيحة لذواتها لكل منهما ما يدرك حسنه وقبحه بضروة العقل كحسن الإيمان وقبح الكفران.. أو بالسمع كحسن العبادات " ^(٢).

يقول العلامة الحلّي في نهج الحق: لو كان الحسن والقبح سمعياً لا عقلياً، لما قبح من الله شيء، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوة إذ إظهار المعجزة بعد ادّعاء النبوة لا يكون دليلاً لصدق ادّعائه إذا كان باب احتمال إظهار المعجزة على يد الكاذب مفتوحاً ^(٣).

ويقول العلامة الحلّي في شرح تجريد الاعتقاد ويقول: إنّنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء، وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه ويقبح الإساءة والظلم ويدم

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد ١٤/١٦٤، وانظر موقف المتكلمين للغصن ٢٩٨/١.

(٢) الإحكام للآمدي ٨٠/١.

(٣) نهج الحق وكشف الصدق، ٨٤ بتصرف.

عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف بالشرائع^(١).

لا يقال: ان العدلية يرون أن تفاصيل الشريعة ليس للعقل مجال فيها ؛ وقرروا على ذلك وجوب بعثة الرسل على الله ! وكيف يوجب هؤلاء على الله أشياء وهم مخلوقون مريبون مستعبدون، بل الله هو الذي يوجب على نفسه وليس لنا إلا أن نقول أوجب الله كذا وكذا على نفسه، ولا يجب عليه بعثة رسل إلينا بحيث أننا نوجبه.

واستشهدوا بقول المتكلمين من العدلية كقول القاضي: "فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف وإذا لم يمكن ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً بعلم معجز دال على صدقه فلا بد أن يفعل ذلك"^(٢).

فانه يقال: ان هناك فرقاً بين فرض التكليف على الله، وبين كشف ما عنده من الحكم من خلال صفاته وكمال ذاته، فالقائل بالتحسين والتقبيح العقليين لا يفرض على الله تكليفاً إذ أين التراب ورب الأرياب، بل يستدلّ من خلال ما عنده من الصفات، على اللزوم والامتناع فيقول: إنّه سبحانه بما هو عادل، لا يجور على عباده، وبما أنّه حكيم لا يعثر في فعله، إلى ذلك من الأحكام المستكشفة من خلال دراسة صفاته

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٦٤ .

وسنوضحه . بإذن الله . في المستقبل .

فقال التفتراني في شرح المقاصد: وليس معنى ذلك، فرض التكليف على الله سبحانه^{١٩} بأن يحكم العبد عليه تعالى بالإيجاب والامتناع كما ربما يتصوره بعض المنكرين للحسن والقبح العقلين^(١).

ويقول الشيخ السبحاني(دام ظله): على هامش الاستدلال^(٢)

إنَّ المستدل خلط بين فرض التكليف على الله، وكشف ما عنده من الحُكم من خلال صفاته وكماله، فالقائل بالملازمة لا يفرض التكليف على الله، ويقول: أين التراب ورب الأرياب، بل يستكشف ما عنده من الأحكام من خلال دراسة صفاته الكمالية، فهو بما أنه عادل، لا يجوز، وحكيم لا يعبث، وعالم لا يجهل، نستكشف بها الأحكام اللائقة به حسب صفاته فالتكاليف التي يستنبطها العقل من قبيل التكاليف التي فرضتها على الله حكمته وعدله وعلمه.

فلو قلنا لا يجوز على الله سبحانه تعذيبُ البريء أو أخذهُ بذنب المجرم، لا نعني أنا نفرض هذا التكليف عليه، وإنه يجب أن يقوم به، وإنما نريد أن لازم صفاته الكمالية هو أن لا يفعل ذلك.

وهذا نظير ما يقوم به العلماء من كشف أسرار الطبيعة وقوانينها،

(١) انظر: شرح المقاصد: ١٥٠/٢ طبعة استنبول، والتبصير في الدين: ١٥٣ .

(٢) انظر: سلسلة المسائل العقائدية: التحسين والتقبيح العقليان ومكانتهما

في العقيدة والشرعية. الشيخ السبحاني.

فلو قال القائل: بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين، فهذا لا يعني إلا أنه في الواقع كذلك، لا أنه يجب أن يكون كذلك لأجل حكمه به.

فإذا كان النظام السائد على الكون نظاماً مبنياً على العلم والعدل والحكمة فلازم ذلك أن لا يؤخذ البريء بذنب المجرم، فكشف هذا الحكم نظير كشف القوانين السائدة على الكون في العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية.

وفي كلام بعض الأشاعرة إلماع لما ذكرنا، يقول النسفي (المتوفى ٥٣٧هـ): وفي إرسال الرسل، حكمة. ويقول التفتازاني (المتوفى ٧٩١هـ) في شرحه على ذلك الموضوع من كلام النسفي: أي مصلحة وعاقبة حميدة. وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع^(١). وكلامه هذا نفس ما ذكرناه، وهذا دليل

على أن الأشاعرة قد أظهروا نوعاً من المرونة للعدلية عبر الزمان. لذا قال (قده): وقالت (العدلية): ان للأفعال قيماً ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهاي إلا عما هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار

(١) انظر: شرح العقائد النسفية: ١٦٤.

حسنا، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لانه نهى عنه فصار قبيحا. هذه خلاصة الرأيين. واعتقد عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لاحد الطرفين.

وهو (هذا البيان) أمر ضروري مقدمة للمسألة الاصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه. فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على انفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لاهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم اعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والاصولية من جهة أخرى.

واكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته في الجزء الثالث من المنطق^(١) عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ما هنا.

بحث في القضايا المشهورة في المنطق

وتسمى (الذايعات) ايضا، وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة. وهي على معنيين:

(١) الجزء الثالث من المنطق ص ١٧ - ٢٣.

١. المشهورات بالمعنى الاعم، وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها اراء العقلاء كافة، وان كان الذي يدعو الى الاعتقاد بها كونها اولية ضرورية في حدّ نفسها ولها واقع وراء تطابق الراء عليها.

فتشمل المشهورات بالمعنى الأخص الاتية وتشمل مثل الأوليات والفطريات التي هي من قسم اليقينيات البديهية.

وعلى هذا فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم (الكل أعظم من الجزء) في اليقينيات من جهة وفي المشهورات من جهة أخرى.

٢- المشهورات بالمعنى الأخص او المشهورات الصرفة وهي أحق بصدق وصف الشهرة عليها، لانها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها كحسن العدل وقبح الظلم وكوجوب الذب عن الحرم واستهجان ايذاء الحيوان لا لغرض.

فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها ذلك فلو خَلِيَ الانسان وعقله المجرد وحسّه ووهمه ولم تحصل له اسباب الشهرة الاتية فانه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله او حسّه او همه فيها بشيء.

ولا ينافي ذلك أنه بنفسه يمدح العادل ويذم الظالم ولكن هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليها. وليس كذلك حال حكمه بأن الكل أعظم من الجزء كما تقدم فانه لو خَلِيَ ونفسه كان له هذا الحكم.

وعلى هذا فيكون الفرق بين المشهورات واليقينيات مع أن كلا منها تفيد تصديقاً جازماً - أن المعتبر في اليقينيات كونها مطابقة لما عليه

الواقع ونفس الأمر المعبر عنه بالحق واليقين، والمعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها، اذ لا واقع لها غير ذلك.

ولذلك ليس المقابل للمشهور هو الكاذب بل الذي يقابله الشنيع وهو الذي ينكره الكافة أو الأكثر. ومقابل الكاذب هو الصادق.

اقسام المشهورات: اعلم ان المشهورات قد تكون مطلقة وهي المشهورة عند الجميع، وقد تكون محدودة وهي المشهورة عند قوم كشهرة امتناع التسلسل عند المتكلمين.

وتنقسم أيضاً الى جملة اقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة. وهي حسب الاستقراء يمكن عدّها أكثرها كما يلي:

١. الواجبات القبول: وهي ما كان السبب في شهرتها كونها حقاً جلياً، فيتطابق من اجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء كالاوليات والفطريات ونحوهما. وهي التي تسمى بالمشهورات بحسب المعنى الأعم كما تقدم، من جهة عموم الاعتراف بها.

٢. التأديبات الصلاحية: وتسمى المحمودات والآراء المحموده.

وهي ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم.

وهذا يحتاج الى التوضيح والبيان فنقول: إن الانسان إذا أحس اليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية فانه يثير في نفسه الرضا عنه

فيدعوه ذلك الى جزائه واقل مراتبه المدح على فعله.

واذا أساء اليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية فانه يثير في نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك الى التشفي منه والانتقام واقل مراتبه ذمّه على فعله. وكذلك الانسان يصنع إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الانساني فانه يدعوه ذلك الى جزائه وعلى الأقل يمدحه ويثني عليه وان لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح وانما ذلك الجزاء لغاية حصول تلك المصلحة العامة التي تناله بوجه.

واذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحة العامة ويخلّ بالنظام وبقاء النوع فإن ذلك يدعوه الى جزائه بذمه على الأقل وان لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الذام وانما ذلك لغرض دفع المفسدة العامة التي يناله ضررها بوجه. وكل عاقل يحصل له هذا الداعي للمدح والذم لغرض تحصيل تلك الغاية العامة.

وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذم لأجل تحصيل المصلحة العامة تسمى (الآراء المحمودة) والتأديبات الصلاحية.

وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. وسبب تطابق آرائهم شعورهم جميعاً بما في ذلك من مصلحة عامة. وهذا هو معنى التحسين والتقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف في اثباتهما بين الاشاعرة والعدلية فنفتهما الفرقة الاولى واثبتتهما الثانية. فإذ يقول العدلية

بالحسن القبح العقلين يريدون ان الحسن والقبح من الاراء المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها الاراء لما فيها من التاديبات الصلاحية وليس لها واقع وراء تطابق الاراء.

والمراد من (العقل) اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء او قبحه هو (العقل العملي) ويقابله (العقل النظري). والتفاوت بينهما انما هو بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل يسمى ادراكه (عقلا نظريا). وان كان المدرك مما ينبغي ان يفعل ويؤتى به اولا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم يسمى ادراكه (عقلا عمليا).

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من نفى الحسن والقبح في استدلالهم على ذلك بأنه لو كان الحسن والقبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا تتفاوت.

ولكن لا شك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل. وقد غفلوا في استدلالهم اذ قاسوا قضية الحسن والقبح على مثل قضية الكل اعظم من الجزء.

وكانهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات مع ان قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الاخص ومن قسم المحمودات خاصة والحاكم بها هو العقل العملي.

وقضية الكل اعظم من الجزء من الضروريات الاولى والحاكم بها

هو العقل النظري. وقد تقدم الفرق بين العقليين كما تقدم الفرق بين المشهورات والضروريات. فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم والتفاوت واقع بينهما لا محالة ولا يضر هذا في كون الحسن والقبح عقليين فإنه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا فظنوه شيئاً واحداً كما لم يفرقوا بين المشهورات واليقينيات فحسبوهما شيئاً واحداً مع أنهما قسمان متقابلان.

٣- الخُلقيات: وتسمى الآراء المحمودّة أيضاً وهي . حسب تعريف المنطقيين . ما تطابق عليها آراء العقلاء من أجل قضاء الخلق الانساني بذلك كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن وكالحكم بحسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل. والخلق ملكة في النفس تحصل من تكرار الأفعال الصادرة من المرء على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة كالكرم فإنه لا يكون خلقاً للانسان الا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف. هكذا عرفوا الخلقيات والخلق. فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى باعتباره داعياً للعقل العملي الى ادراك أن هذا مما ينبغي فعله أو مما ينبغي تركه.

ولكننا . اذا وقفنا . نجد أن الاخلاق الفاضلة غير عامة عند الجمهور بل القليل منهم من يتحلى بها مع أنه لا ينكر أن الخلقيات مشهورة يحكم بها حتى من لم يرزق الخلق الفاضل فان الجبان يرى حسن الشجاعة ويمدح صاحبها ويتمناها لنفسه اذا رجع الى نفسه وأصغى اليها ولكنه

يجبن في موضع الحاجة الى الشجاعة وكذلك البخيل والمتكبر والكاذب. ولو كان الخلق بذلك المعنى هو السبب للحكم فيها لحكم الجبان بحسن الجبن وقبح الشجاعة والبخيل بقبح الكرم وحسن الامساك والكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب وهكذا. والصحيح في هذا الباب أن يقال: إن الله تعالى خلق في قلب الانسان حساً وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الافعال ومقابحها وذلك الحس هو (الضمير) بمصطلح علم الاخلاق الحديث وقد يسمى بالقلب أو العقل العملي او العقل المستقيم أو الحس السليم عند قدماء الاخلاق. وتشير اليه كتب الاخلاق عندهم. فهذا الحس في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه. ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيلة ويقر عين فاعل الفضيلة. وهو موجود في قلب كل انسان وجميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الافعال، فهي تشترك جميعا في التمييز بين الفضيلة والرذيلة وان اختلفت في قوة هذا التمييز وضعفه كسائر قوى النفس اذ تتفاوت في الافراد قوة وضعفا.

ولاجل هذا كانت (الخلقيات) من المشهورات وان كانت الاخلاق الفاضلة ليست عامة بين البشر بل هي من خاصة الخاصة. نعم الاصغاء الى صوت الضمير والخضوع له لا يسهل على كل انسان الا بالانقطاع الى دخيلة نفسه والتحول عن شهواته واهوائه. كما أن الخلق عامة لا يحصل له وان كان له ذلك الاصغاء الا بتكرار العمل واتخاذة عادة حتى تتكون عنده ملكة الخلق التي يسهل معها الفعل. وبالاخص الخلق الفاضل فان

افعاله التي تحققه تحتاج الى مشقة وجهاد ورياضة لانها دائما في حرب مع الشهوات والرغبات. وليس الظفر الا بعد الحرب.

٤. الانفعاليات: وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفساني عام كالرقة والرحمة والشفقة والحياة والانفة والحمية والغيرة ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها انسان غالباً. فترى الجمهور يحكم . مثلاً . بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة وذلك اتباعا لما في الغريزة من الرقة والرحمة. بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقا وان كان لفائدة لو لا أن تصرف عنه الشرايع والعادات. والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعني برعاية الايتام والمجانين لانه مقتضى الرحمة والشفقة كما يحكم بقبح كشف العورة لانه مقتضى الحياء ويمدح المدافع عن الاهل والعشيرة أو الوطن والامة لانه مقتضى الحمية والغيرة.. الى غير ذلك من الاحكام العامة عند الناس.

٥. العاديات: وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، والضيف بالضيافة والرجل الديني أو الملك بتقبيل يده فيحكمون لاجل ذلك بوجوب هذه الاشياء لمن يستحقها. والعادات العامة كثيرة.

وقد تكون عادة لاهل بلد فقط أو قطر أو أمة أو جميع الناس فتختلف لاجلها القضايا التي يحكم بها حسب العادة فتكون مشهورة عند اهل بلد أو قطر أو أمة غير مشهورة عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها. والناس يمدحون المحافظ على العادات ويذمون المخالف المستهين بها.

سواء كانت العادات سيئة أو حسنة فنراهم يذمون من يرسل لحيته اذا كانوا اعتادوا حلقتها ويذمون الحليق لانهم اعتادوا ارسالها. ونراهم يذمون من يلبس غير المألوف لمجرد انهم لم يعتادوا لبسه. ومن أجل ذلك نرى الشارع حَرَمَ (لباس الشهرة) والظاهر ان سر التحريم أن لباس الشهرة يدعو الى اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمهم له. واهم أغراض الشارع الالفة بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم. وورد عنه (رحم الله امراً جبّ الغيبة عن نفسه). كما ورد في الشريعة الاسلامية المطهرة ان منافيات المروة مضرّة في العدالة كالاكل حال المشي في الطريق العام أو السوق والجلوس في الاماكن العامة كالمقاهي لشخص ليس من عادة صنفه ذلك. وما منافيات المروة الا منافيات العادة المألوفة.

٦. الاستقرائيات: وهي التي يقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام أو الناقص كحكمهم بان تكرار الفعل الواحد ممل وان الملك الفقير لا بد أن يكون ظالماً الى كثير من امثال ذلك من القضايا الاجتماعية والاخلاقية ونحوها. وكثيراً ما يكفي عوام الناس وجمهورهم بوجود مثال واحد أو أكثر للقضية فتشتهر بينهم عندما لم يقضوا على نقض ظاهر لها كتشاؤم الاوربيين من رقم (١٣) لان واحدا منهم أو أكثر اتفق له ان نكب عندما كان له هذا الرقم وكتشاؤم العرب من نعاب الغراب وصيحة البومة كذلك. ومثل هذا كثير عند الناس. اذا عرفت هذا فيشرع في عقد البحث في امور.

لذا قال (قده): والآن اعقد البحث هنا في امور: الاول- معنى

الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما: ان الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاثة معان، فاي هذه المعاني هو موضوع النزاع؟ فنقول:

يطلق الحسن والقبح على معان ثلاثة

الأول: كون الصفة صفة كمال أو نقصان كالعلم والجهل. فيقال: العلم حسن، بمعنى أنه لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن. ويقال: الجهل قبيح، بمعنى أنه لمن اتصف به نقصان واتضاع حال. وليس للاشاعة ظاهرا نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لان من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

لذا قال (قده): أولا- قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية ولمتعلقات الافعال. فيقال مثلا: العلم حسن، والتعلم حسن، ويضد ذلك يقال: الجهل قبيح واهمال التعلم قبيح.

ويراد بذلك ان العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها، وان الجهل واهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها. وكثير من الاخلاق الانسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك انما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس وقوة في وجودها.

وكذلك اضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها. ولا ينافي ذلك انه يقال للاولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين. وليس للاشاعة ظاهرا نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

الثاني: الملاءمة والمنافرة. فالحسن على هذا ما لاعم الغرض. والقبح ما خالف الغرض. وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا. وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما. ويختلف الحسن والقبح بهذا المعنى بالاعتبار، فليس كل منهما صفة حقيقية، والا لم يختلفا باختلاف الأحوال، فإن الفعل الواحد قد يكون مصلحة بالنسبة لشخص مفسدة لشخص آخر، كقتل زيد مثلا فإنه مفسدة عند أوليائه ومصلحة لأعدائه. ولو كان صفة حقيقية ما اختلف حكم هذا الفعل بالنسبة لأعدائه وأوليائه.

كما لا تختلف الصفات الحقيقية، فكون الجسم الواحد مثلا أسود وأبيض، فإنه لا يختلف بالنظر إلى شخصين. والمعنيان الأول والثاني لا نزاع بين علماء الكلام أنهما عقليان يستقل العقل بإدراكهما.

والقسم الأول - وهو كون الفعل صفة كمال أو نقصان - يرجع إلى

القسم الثاني، فقد ذكره بعض الرازي، وأخذه عن الفلاسفة. والتحقيق أن

هذا القسم لا يخالف الأول؛ فإن الكمال الذي يحصل للإنسان ببعض الأفعال هو يعود إلى الموافقة والمخالفة، وهو اللذة والألم، فالنفس تلتذ بما هو كمال لها، وتتألم بالنقص، فيعود الكمال والنقص إلى الملائم والمنافي.

لذا قال (قده): (ثانياً) - انهما قد يطلقان ويراد الملائمة للنفس والمنافرة لها. ويقعان وصفا بهذا المعنى ايضا للافعال ومتعلقاتها من اعيان وغيرها. فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل. هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن.. وهكذا.

ويقال في الافعال: نوم القيلولة حسن. الاكل عند الجوع حسن. والشرب بعد العطش حسن. وهكذا. وكل هذه الاحكام لان النفس تلتذ بهذه الاشياء وتتذوقها للملائمتها لها.

وبضد ذلك يقال في المتعلقات والافعال: هذا المنظر قبيح. ولولة النائحة قبيحة. النوم على الشبع قبيح.. وهكذا.

وكل ذلك لان النفس تتألم أو تشمئز من ذلك. فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم، أو فقل إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فان الشئ قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألم، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضا حسنا أو قبيحا، بل قد يكون الشئ في نفسه قبيحا تشمئز

منه النفس كشرّب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي اعظم بنظر العقل من ذلك الالم الوقي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشئ بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس كالاكل اللذيذ المضر بالصحة، ولكن ما يعقبه من مرض اعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح. والانسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصنف الاشياء والافعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن ، وما يستقبح ، وما ليس له هاتان المزيّتان .

ويعتبر هذا التقسيم بحسب ماله من الملائمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ماله من لذة وقتية أو ألم وقي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها. وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: (وقد يعبر عنهما - أي الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة. وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما). وهذا راجع إلى ما ذكرنا، وليس المقصود ان للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ماله المصلحة أو المفسدة غير معنى الملاءمة

والمنافرة، فإن استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة واستقباح
 المفسدة للمنافرة. وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضا ليس
 للأشاعة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد
 يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. ومن توهم أن
 النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططا ولم يفهم
 كلامهم. (الشطط هو الكذب والجور والظلم والبعد عن الحق ومنه قوله
 تعالى: **وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا. وَأَنَا ظَنَّنا أَن لَّنْ يَقُولَ الْإِنْسُ
 وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا**).

٣- والمعنى الثالث: كون الفعل يتعلق به المدح أو الذم عاجلا،
 والثواب والعقاب آجلا كالطاعات والمعاصي. فالحسن على هذا ما تعلق
 به المدح والثواب في العاجل والآجل. والقبح ما تعلق به الذم والعقاب
 في العاجل والآجل، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عن الحسن
 والقبح. والحسن والقبح بهذا المعنى هو محل النزاع بين الأشاعة،
 والعدلية:

أ- فالأشاعة نضوا أن يكون بهذا المعنى عقليا، بمعنى أن العقل
 يدرك كون الفعل حسنا أو قبيحا؛ لأن الأفعال كلها سواسية ليس شيء
 منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذمه وعقابه. وإنما
 صارت أفعال المكلفين يتعلق بها المدح والثواب، أو الذم والعقاب، بوساطة
 أمر الشارع ونهيه؛ فما أمر به كان حسنا بمعنى: أن فاعله يمدح ويثاب على

فعله، وما نهى عنه كان قبيحا بمعنى: أن فاعله يذم ويعاقب على فعله. ولو عكس الشارع الأمر فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه كان ذلك جائزا. فالحسن والقبح على هذا شرعيان لا عقليان .

ب- أما العدلية فقالوا: عن الفعل في نفسه، مع قطع النظر عن الشرع له، جهة محسنة تقتضي استحقاق الفاعل مدحا وثوابا. أو جهة مقبحة تقتضي استحقاق فاعله ذما وعقابا، والعقل يمكنه إدراك الحسن والقبح في بعض الأشياء بقطع النظر عن ورود الشرع. ولكن هل العقل عندهم حاكم مشرع للأحكام؟ نجد هنا لبعض العلماء فهمين متعارضين: أحدهما: أن الأشاعرة والعدلية متفقون على أن، المشرع للأحكام هو الله تعالى. إلا أن العدلية قالوا: إن العقل يمكنه أن يدرك بعض الأحكام كوجوب معرفة الله قبل ورود الشرع. أما الأشاعرة فقالوا: لا يمكنه ذلك. والفهم الثاني: للشريف الجرجاني: "ليست الأشاعرة والعدلية على وفاق في أن المشرع للأحكام هو الله تعالى؛ بل الأحكام ثابتة للأفعال في أنفسها عند العدلية، والشرع يأتي مقررا لما أدركه العقل من تلك الأحكام، وكاشفا عما خفى على العقل إدراكه. فالأفعال إما حسنة في أنفسها، يستحق فاعلها مدحا وثوابا، أو قبيحة في أنفسها يستحق فاعلها ذما وعقابا. فوجوب الفعل بمعنى: استحقاق فاعله للمدح، والثواب صفة لازمة للفعل.

وقالت الأشاعرة: المشرع للأحكام هو الله تعالى، فليس هناك حكم ثابت للفعل في نفسه، بل الذي يحكم بالوجوب أو الحرمة ونحوهما هو

الشرع. فمن قال: إن العقل يحكم بوجوب الفعل أو حرمة عند العدلية فقد أخطأ؛ ذلك أن العقل لا يحكم بوجوب ولا حرمة، بل الأحكام ثابتة في نفس الأمر. ومن هذا يتبين أن القول الاول ينفي عن العدلية أن يكون العقل عندهم هو المشرع للأحكام، بل المشرع للأحكام هو الله تعالى. أما الشريف الجرجاني فهو كذلك ينفي عن العدلية أن يكون العقل هو المشرع للأحكام، بل الأحكام من وجوب وحرمة ثابتة للأفعال في نفس الأمر؛ إذ هي صفات لازمة لها. أما العقل فقد يدرك بعض تلك الأحكام قبل ورود الشرع والشرع يأتي حينئذ مقررًا لما أدركه العقل وكاشفا عما لم يدركه^(١).

(١) وايضا، رتب العدلية على القول بالحسن والقبح العقليين أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما دل عليه العقل، كوجوب شكر المنعم، ومكلف بمحاسن الأخلاق. وايضا يبنون على القول بالحسن والقبح الذاتيين للفعل وجوب بعض الأمور على الله تعالى؛ لأن تركها قبيح ومخل بالحكمة، ومن ذلك وجوب الصلاح والأصلح للعباد، ووجوب اللطف والثواب للمطيع، والعقاب للعاصي، وغير ذلك. قال الشهرستاني: وقال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للقبيح. كما يجب عليه أن يعلم حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الالتزام بالحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور. أما الأشاعرة فلا يرون وجوب شيء على المكلف، ولا حرمة شيء عليه قبل ورود الشرع؛ لأن الحسن والقبح تابعان لأمر الشارع ونهيه. كما يرون أنه لو عكس الشارع القضية فقبح ما

←

لذا قال (قده): (ثالثا) انهما (التحسين وتائقبيح) يطلقان ويراد بهما المدح والذم. ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية فقط (اي هذا الفعل حسن فهو ممدوح قبيح فهو مذموم). ومعنى ذلك: ان الحسن ما أستحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة. (وهذا هو معنى المشهورات والذايغات من القضايا). وبعبارة أخرى ان الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي ان العقل عند الكل يدرك انه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي ان العقل عند الكل يدرك انه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه (وهذا هو من مهام ومدركات العقل العملي). وهذا الادراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتي توضيح هذه النقطة، فانها مهمة جدا في الباب. وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالاشاعرة انكروا أن يكون للعقل ادراك وذلك من دون الشرع، وخالفتم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الادراك.

الخلاصة: معاني الحسن والقبح: يطلق الحسن والقبح على معاني ثلاثة، اثنان منها موضع اتفاق الكلاميين والفلاسفة من المسلمين في



إمكان إدراك العقل لها، وواحد منها موضع الخلاف. اتفاق واختلاف: أما موضع الاتفاق منهما فيهما :

١ . الحسن بمعنى الملائمة للطبع، والقبح بمعنى عدمها، فيقال مثلاً: هذا المنظر حسن جميل وذلك المنظر قبيح، أو هذا الصوت حسن وذلك قبيح، ويريدون بذلك أنها ملائمة للطبع أو غير ملائمة .

٢ . الحسن بمعنى الكمال، والقبح بمعنى عدمه، فيقال بأن العلم حسن وأن الجهل قبيح، يعني أن العلم فيه كمال للنفس بخلاف الجهل. وهذان المعنيان، هما اللذان كانا موضع الاتفاق، فالشاعرة والعدلية، يؤمنون جميعاً بإمكان إدراك العقل لهما. وموضع الخلاف بعد ذلك هو في المعنى الثالث وهو :

٣ . الحسن بمعنى إدراك أن هذا الشيء أو ذاك مما ينبغي ان يفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه، ولا ينافي ذلك أن يكون منشأ هذا الإدراك . أعني . إدراك أن هذا مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل هو أحد الإدراكين السابقين، بمعنى أن العقل بعد أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو مجافاته لها أو يدرك كمال الشيء أو نقصه، يدرك مع ذلك انه مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل. والإدراك بالمعنى الثالث، هو الذي يسمّى على السنة الفلاسفة بـ " العقل العملي " ويقابله ما يسمّى بـ " العقل النظري " كإدراك العقل أن الكل أعظم من الجزء، وإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهما من حيث

انتمائهما للعقل متحدان، إلا أنهما يختلفان بلحاظ متعلق إدراكهما، فإن كان مما ينبغي أن يعلم سمي بالعقل النظري، وإن كان مما ينبغي أن يعمل سمي بالعقل العملي .

تنبيهان

التنبيه الاول: قلنا ان التحسين والتقبيح يفسر بثلاثة معان، الا انه يمكن ان ينسب فعلا واحدا الى المعاني الثلاثة، كالتعلم، فهو كمال وهو ملائمة للنفس، وهو مما ينبغي ان يفعل على المعنى الثالث. وهناك افعال تدخل تحت معنى من هذه المعاني الثلاثة من حيث انه حسن، ونفس الفعل يكون قبيحا بمعنى من المعاني الثلاثة. كالغناء، فهو من جهة انه مما لا ينبغي فعله فهو يدخل تحت المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح، ومن جهة انه ليس من كمالات النفس ورقبها، فيقع تحت عنوان المعنى الاول، ومن جهة ما يقع فيه الانسان من وهم ومعضية يعتبره ملائما و(غذاء للروح)، لا اعتقاده بوجود المصلحة في استماعه للغناء. فبقيد الوهم يقع الغناء وكثير من المعاصي مشتركة في المعاني الثلاثة للتحسين والتقبيح، فالواهم يرى الميسر والخمر وكل ما لائم نفسه الامارة بالسوء يراه ملائما كذلك، لكن الملائمة بمعنى الملائمة للعقل السليم غير المنحرف عن جادة الصواب والحق والفطرة السليمة والذوق الايماني الحريص على مرضاة الله تبارك وتعالى لا كل عقل ولو عقل الفاسقين والمنحرفين..

لذا قال (قده): ومما يجب أن يعلم هنا: اولاً: ان الفعل الواحد قد

يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلم والحلم والاحسان، فانها كمال للنفس (وهو المعنى الاول)، وملائمة لها باعتبار ما لها من نفع ومصلحة (وهذا هو المعنى الثاني من معاني الحسن والقبح)، ومما ينبغي ان يفعلها الانسان عند العقلاء (وهذا هو المعنى الثالث لهما). وقد يكون الفعل حسنا بأحد المعاني، قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر (اي ان يكون الفعل حسن بالمعنى الاول، وقبيح بالمعنى الثاني وهكذا..)، كالغناء - مثلا - فانه حسن بمعنى الملائمة للنفس ولذا يقولون عنه انه غذاء للروح^(١)، وليس حسنا بالمعنى الاول (الكمال والنقص).

أو الثالث (ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله) فانه لا يدخل (الغناء) عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل وليس كمالا للنفس وان كان هو كمالا للصوت بما هو صوت (لا نعلم وجهها لاعتبار الغناء كمالا للصوت ولا حتى تكويننا، الا اللهم مراده الصوت الحسن الرخيم وقطعا الصوت الحسن ليس هو من الغناء) فيدخل في المعنى الاول

(١) كان هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أن الغناء كمال للنفس في سماعه وهو مغالطة وايهام منهم.

للحسن من هذه الجهة، ومثله التدخين (في اعتقاد المدخنين انه ملائم لهم) أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات (عند من ادمن تناولها واعتادها) فان هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط (اي ليس مما فيه المصلحة)، وليس كمالا للنفس (بالمعنى الاول) ولا مما ينبغي فعلها (بالمعنى الثالث) عند العقلاء بما هم عقلاء.

التنبيه الثاني

ثانيا - واقعية (اي حقيقة) الحسن والقبح في معانيه ورأي الاشاعرة ان الحسن بالمعنى الاول - أي الكمال - وكذا مقابله - أي القبح - أمر واقعي خارجي (اي ان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص هذا المعنى له ثابت عند جميع العقلاء ومما لا خلاف فيه) لا يختلف (وان اختلفت الاذواق والانظار من عاقل لآخر) باختلاف الانظار والاذواق (الانظار والاذواق من متعلقات معاني الحسن والقبح، مثلا الصدق والامانة وانهما من الفضائل، عند كل المجتمعات، بلا خلاف يذكر. والكذب وخيانة الامانة من الرذائل، فهي من الامور الواقعية، والدليل على واقعيتهما انه لا خلاف فيها في الانظار والاذواق عند العقلاء)، و (اي والكمال لانه من الواقعيات فهي من الامور والقضايا التي) ولا يتوقف على وجود من يدركه (مرجع الضمير الى الكمال) ويعقله (والمعنى، ان الكمال من

قبيل اليقينيات والضروريات، ومن القضايا التي تكون قياساتها معها، فلا تحتاج في ادراكها الى تجربة في اثباتها، وانما ادراك الكمال من الاوليات).

بخلاف الحسن بالمعنيين الاخيرين (اي الملائمة ومما ينبغي ان

يفعل). وهذا ما يحتاج الى التوضيح والتفصيل، فنقول:

اولا- اما (الحسن بمعنى الملائمة) (والمصلحة، اي المعنى الثاني

للحسن والقبح)، وكذا ما يقابله (اي القبح منافر للنفس)، فليس له في

نفسه (نفس الحسن او القبح بهذا المعنى الثاني الملائمة والمنافرة ليس

لهما افراد لها وجود عيني خارجي) بإزاء في الخارج (الخارج العيني، حيث ان

الفلاسفة قسموا الخارج الى خارج عيني وصقعه الواقع، وخارج ذهني وصقعه

الذهن، فالحسن بالمعنى الملائمة والموائمة والمصلحة ليس ما بازائها في

الخارج العيني، لكن لها ما بازائها في الخارج الذهني) يجاذيه ويحكي

عنه (اي يخبر عن انه حسن وملائم، او قبيح ومنافر للنفس موجود في

الخارج العيني)، وان كان منشأه (اي متعلقه) قد يكون أمرا خارجيا

(كان يكون الخمر التي ينفر منها المؤمن فالخمر تكون متعلق المنافرة، او

الرفق بالافعال مع الآخرين ومساعدتهم، او اجتماع وجلوس طلبة العلم في

حلقة الدرس عند المؤمنين والعلماء فهو مما يلائم نفوسهم ويعقلون ما له

من مصلحة في الارشاد والتهديب والتبليغ لاحكام الشريعة، او كالالوان الزاهية

والعطورات والمذوقات، فهذه كلها متعلقات الملائمة والمنافرة التي هي المعنى الاول من معاني الحسن والقبح العقلين)، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الاجزاء ونحو ذلك. بل حسن الشئ (بالمعنى الثاني الذي هو الملائمة) يتوقف على وجود الذوق العام (عند العقلاء) أو الخاص (للفرد)، فان الانسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشئ ملائما لنفسه (لا يخفى ان المراد من الذوق حقيقة هو حاسة الذوق ومن آلتها اللسان في حلق الانسان، وهو مختص في المطعومات كالاكل والشرب، اما اطلاقه على المنظور والمسموع فمجاز)، فيكون حسنا عنده أو غير ملائم فيكون قبيحا عنده. فإذا اختلفت الاذواق (عند العقلاء) في الشئ (الطعم او المنظر او المسموع) كان حسنا عند قوم قبيحا عند آخرين. (وهذه هي القضايا المشهورة بالمعنى الاخص لا تكون مما تطابق عليها اراء العقلاء جميعا بل هي مختلفة بين جماعة من العقلاء وآخرين منهم)، وإذا اتفقوا (العقلاء جميعا) في ذوق عام كان ذلك الشئ حسنا عندهم جميعا، أو قبيحا كذلك. (وهذه هي القضايا المشهورة التي يتطابق العقلاء جميعا في آرائهم عليها، ولا خلاف فيها عند احد منهم).

والحاصل أن الحسن بمعنى الملائم (المعنى الثاني من معاني

الحسن والقبح) ليس صفة واقعية للأشياء كالكمال (مثل العلم والتعلم والاحسان، فهي كمالات تنشدها وتطلبها النفس وواقعية لها اي لها حقيقة في الخارج العيني)، وليس واقعية هذه الصفة (اي صفة الملائمة التي هي المعنى الثاني) الا إدراك الانسان وذوقه (الإدراك أو بشكل أكثر تحديدا الإدراك الحسي Perception مصطلح يطلق على العملية العقلية التي نعرف بواسطتها العالم الخارجي الذي ندركه وذلك عن طريق المثيرات الحسية المختلفة ولا يقتصر الإدراك على مجرد إدراك الخصائص الطبيعية للأشياء المدركة ولكن يشمل إدراك المعنى والرموز التي لها دلالة بالنسبة للمثيرات الحسية. فعملية تلقي، وتفسير واختيار وتنظيم المعلومات الحسية هي ما ندعوه بالإدراك الحسي أو التحسس في علم النفس وعلوم الاستعراف)، فلو لم يوجد انسان يتذوق ولا من يشبهه في ذوقه لم تكن الاشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة. وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الالوان (ذكر هذا البحث عند الفيزيائي المعروف اسحاق نيوتن المولود في (١٧٣٠) فقال: إن أشعة الضوء بالمعنى الدقيق للكلمة ليست ملونة. لا يوجد في الأشعة سوى طاقة محددة وقدرة على تحريض الشعور بهذا اللون أو ذاك)، إذ يقال انها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات اطياف الضوء على الاجسام ، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك الوان

موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة اجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الاطيايف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الالوان الاطيفا أو اطيافا فأكثر تركبت. وهكذا نقول في حسن الاشياء وجمالها بمعنى الملائمة (المقصود انه كما لا واقعية حقيقية لوجود اللون وانما هي مؤثرات بصرية تثير البصر كذلك الملائمة للنفس ليس ما بازائها في الخارج، نعم متعلقاتها لها وجود حقيقي لانها تتعلق بالاشياء التي هي لها وجود واقعي وربما تتعلق باشياء ذهنية لا وجود لها الا في الذهن)، والشئ الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمة (اي متعلق الملائمة وسببها) في الاشياء كالطعم والرائحة ونحوهما، الذي هو كالصفة في الجسم (اي كما ان الصفة في الجسم ليس لها واقع خارجي ملموس كذلك الملائمة ليس لها واقع الا الشعور بها) إذ تكون (الصفة في الجسم) منشأ (وسببا) لانعكاس اطيايف الضوء.

كما أن نفس اللذة (وهي صفة للشعور بالسعادة) والالَم (صفة للشعور بالحزن، واللذة والالَم المراد منهما إدراك كل قوة عقلية ما يلائمها أو ينافيها. فالقوة العاقلة لها كمال ولذة هي إدراكها للمعقولات الكلية، وقد يطلق الالَم واللذة ويراد منهما الالَم واللذة المزاجيان. والالَم حالة حاصلة من تغير المزاج إلى الفساد. واللذة حالة حاصلة من تغير المزاج إلى الاعتدال) أيضا

أمران واقعيان (اي وجودان نفسيان موطنهما الذهن والنفس) ولكن هما (اللذة والالام) الحسن والقبح اللذان ليسا هما (اي الحسن والقبح) من صفات الاشياء (الخارجية العينية)، واللذة والالام من صفات النفس المدركة للحسن والقبح. (هذا فيما يتعلق بواقعية وحقيقة الحسن والقبح بالمعنى الثاني الذي هو بنحو الملائمة والمنافرة للنفس).

ثانياً- وأما (ما يتعلق في واقعية وحقيقة المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح) (الحسن بمعنى ما ينبغي ان يفعل عند العقل) فكذلك (اي كما المعنى الثالث مما ليس له واقعية بمعنى ليس ما بازائه في الخارج كذلك المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح الذي هو ما ينبغي ان يفعل مما ليس له واقعية اي ليس ما بازائه في الخارج، نعم هو شعور مدرك في ذهن العقلاء) ليس له واقعية الادراك العقلاء، أو فقل تطابق اراء العقلاء (اي من القضايا المشهورات التي تطابق فيها اراء العقلاء). والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمة. وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم (الذي هو من لوازم ما ينبغي ان يفعل كما اللذة والالام من لوازم الملائمة والمنافرة) أو ادراك العقل للحسن والقبح. وعلى هذا فان كان غرض الاشاعرة (القائلين بان لا حسن الا ما حسنه الشارع وامر به من الافعال ولا قبح الا ما قبحه الشارع

المقصد الثاني/الملازمات العقلية/المستقلات العقلية، مباحث التحسين و..... ٣٨٥

يونهى عنه) من انكار الحسن والقبح انكار واقعيتهما (اي ليس للحسن والقبح واقعا اي ليس لهما ما بازائهما في الخارج العيني وجود وانما وجودهما وموطنهما صقع النفس خاصة، وقطعا ليس هذا هو مقصود الاشاعرة من عدم الواقعية، وانما يقصدون ان الافعال بما هي افعال بدون تحسين الشارع او تقبيحه لها ليس فيها حسن ولا قبح لا بنحو الوجود الخارجي العيني، ولا بنحو الوجود الذهني النفس امري) بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح(اي لو كان الاشاعرة يقولون باللاواقعية الخارجية العينية فقط فقولهم صحيح، اما اذا كانوا يقولون باللاواقعية النفس امرية فليس بصحيح).

ولكن هذا بعيد عن أقوالهم لانه لما كانوا يقولون بحسن الافعال وقبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه انه ليس غرضهم ذلك (اي ليس غرض الاشاعرة نفي الواقعية الخارجية العيني اي نفي ما بازاءه خارجا، بل نفي بنحو النفي الازلي للواقعية الا بشرط الواقعية الاعتبارية من الشارع) لان حكم الشارع لا يجعل لهما (للحسن والقبح) واقعية(في النفس) وخارجية(اي الخارج العيني).

كيف(سؤال استنكاري، اي كيف يكون قولهم باللاواقعية الخارجية للحسن او القبح وهم اسسوا مسألة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

على الشارع ولم يعتبرونها مما يدركه العقل ؟ مع ان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من المسلمات التي يدركها العقل لمثل هكذا (جوب) وقد رتبوا على ذلك بان وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي. وان كان غرضهم انكار ادراك العقل كما هو الظاهر من اقوالهم فسيأتي تحقيق الحق فيه وانهم ليسوا على صواب في ذلك.

اقول: اتفق الفقهاء على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب^(١)، وقد نفى بعضهم الخلاف فيه بين الامة^(٢) بل قال جماعة منهم: إن وجوبهما من ضرورات الدين^(٣) ومنكر وجوبهما مع الالتفات بلازمه والالتزام به من الكافرين. واستدلوا على وجوبهما بالأدلة الأربعة، (الكتاب والسنة والاجماع والعقل)، وانهم اختلفوا باستقلال العقل بادراكهما. وان ما هو الظاهر من كلام الماتن (ره) ان مسألة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هي من المسائل التي اتفقت الامامية على كونها من مدركات العقل، والحق ان هذا القول منه (ره) غير تام فان المشهور هو ان مسألة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هي من

(١) انظر: المقنعة: ج ١: ٨٠٨-٨٠٩. والنهاية: ج ١: ٢٩٩. والمهذب: ١: ٣٤٠-٣٤١.

واشارة السبق: ١: ١٤٦. والمختصر النافع: ١: ١٣٩. التذكرة: ٩: ٤٣٩. وكشف

الغطاء: ٤: ٤٢٤. وجواهر الكلام: ٢١: ٣٥٨. جامع المدارك: ٥: ٣٩٩.

(٢) انظر: الاقتصاد: ١: ٢٦٣. والسرائر: ٢: ٢١. وكشف الرموز: ١: ٤٣٢.

(٣) انظر: مجمع الفائدة: ٧: ٥٢٩. وجامع المدارك: ٥: ٣٩٩.

المسموعات الشرعية التي لا ادراك للعقل فيها في الكثير من مصاديقها. فقد ذهب الشيخ الطوسي (ره) في كتابه الاقتصاد^(١) الى ذلك فقال: (فقال الجمهور من المتكلمين والفقهاء وغيرهم: إنهما يجبان سمعا، وإنه ليس في العقل ما يدل على وجوبهما، وإنما علمناه بدليل الاجماع من الأمة، وبأي من القران، وكثير من الاخبار المتواترة. وهو الصحيح).

واستدل له بضرورة عدم وصول العقل إلى قبح ترك الأمر بذلك على وجه يترتب عليه العقاب بدون ملاحظة لشرع، فإننا لا ندرك ذلك بعقولنا العملية. وانكر صاحب الجواهر دعوى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنه من اللطف الالهي ومنعه، واعتبر هذه المسألة هي من قبيل الترهيب والترغيب الذي لازمهما التقرب من الله عزوجل، وليس هي من القضايا التي يستقل العقل بادراكها. فقال في الجواهر: (ودعوى أن ايجابهما من اللطف الذي يصل العقل إلى وجوبه عليه جل شأنه واضحة المنع، كوضوح الاكتفاء من الله تعالى بالترغيب والترهيب ونحوهما مما يقرب معه العبد إلى الطاعة ويبعد عن المعصية دون الاجاء في فعل الواجب وترك المحرم)^(٢).

(١) الاقتصاد، ج ١، ص ٢٣٦.

(٢) الجواهر: ٢١: ٢٥٨.

ثالثا : العقل العملي والنظري

العقل العملي باصطلاح المناطقة، هو المعبر عنه بالحسن والقبح عند المتكلمين، والمعبر عنه بالخير والشر عند الفلاسفة، والمعبر عنه بالفضيلة والرذيلة في اصطلاح علماء الأخلاق. والمراد من العقل العملي هو المدرك لما ينبغي فعله وايقاعه أو تركه والتحفظ عن ايقاعه، فالعدل مثلا مما يدرك العقل حسنه وانبغاء فعله، والظلم مما يدرك العقل قبحه وانبغاء تركه، وهذا ما يعبر عن أن حسن العدل وقبح الظلم من مدركات العقل العملي، وذلك لأن المميز للعقل العملي هو نوع الشيء المدرك (بالفتح) فلما كان الشيء أو الفعل المدرك من قبيل ما ينبغي فعله أو تركه فهذا يعني أنه مدرك بالعقل العملي.

هذا ما هو متداول في تعريف العقل العملي، وقد جاء السيد الصدر رحمه الله بصياغة أخرى لتعريف العقل العملي، وحاصلها أن العقل العملي هو ما يكون لمدركه تأثير عملي مباشر دون الحاجة لتوسط مقدمة خارجية.

ويتعبير آخر: أن العقل العملي هو ما تكون مدركاته مستتبعة لموقف عملي ابتداء دون الحاجة لتوسط مقدمة أخرى، وذلك مثل إدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم، فإن هذا المدرك يقتضي تأثيرا مباشرا دون الحاجة الى ضم مقدمة أخرى إلا أن ذلك لا يعني استغناؤه عن مقدمات أخرى لو كان الغرض استنباط حكم شرعي منه، فاقترضاؤه للتأثير العملي هو المستغني عن المقدمة الاجنبية، وأما استنباط الحكم

الشرعي منه فهو مفتقر الى انضمام مقدمات من خارج المدرك العملي.
كما تقدم ذلك في المستقلات العقلية.

المراد من العقل النظري

فهو العقل المدرك للواقعيات التي ليس لها تأثير في مقام العمل إلا بتوسط مقدمة اخرى، كإدراك العقل لوجود الله جلّ وعلا، فإنّ هذا الإدراك لا يستتبع أثرا عمليا دون توسط مقدمة اخرى كإدراك حقّ المولوية وإنّ الله جلّ وعلا هو المولى الحقيقي بالطاعة، وحينئذ يكون إدراك العقل لوجود الله جلّ وعلا مستتبعا لأثر عملي. وبذلك يتضح أنّ ما يدركه العقل النظري وكذلك العقل العملي هو الواقع، غايته أنّ سنخ المدركات النظرية لا تستتبع أثرا عمليا مباشرا وهذا بخلاف المدركات العقلية العملية، فالفرق بين العقل العملي والنظري هو نوع المدرك (بصيغة المفعول).

لذا قال (قده): ان المراد من العقل - إذ يقولون أن العقل يحكم بحسن الشئ أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح (أي معنى ما ينبغي وما لا ينبغي ان يفعل) - هو (العقل العملي) في مقابل (العقل النظري). وليس الاختلاف بين العقليين الا بالاختلاف بين المدركات (باعتبار ان الاول يدرك ما ينبغي ان يعمل اي فيه خصيصة العمل والسلوك، اما النظري فهو مختص بما ينبغي ان يعلم، فيكون هو الأمر للعقل العملي والآخر يكون التنفيذ والعمل بموجب الامر يفعل او لا يفعل)، فان كان

المدرک - بالفتح - (اي الشيء المدرک، مثل العدل وفعله والظلم وما لا ينبغي فعله او الكف عنه) مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى ادراكه (عقلا عمليا) وان كان المدرک مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل (بل هي من الامور النظرية اي التي ينبغي ان تعلم)، فيسمى ادراكه (عقلا نظريا).

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس الا ادراك أن الشيء مما ينبغي ان يفعل أو يترك. وليس للعقل انشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي (اي ليس للعقل تحريك المكلف او منعه عن فعل) الا بمعنى ان هذا الادراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سببا لحدوث الارادة في نفسه (المكلف). للعمل وفعل ما ينبغي. اذن - المراد من الاحكام العقلية هي مدرکات العقل العملي وأراؤه.

ومن هنا تعرف ان المراد من العقل المدرک للحسن والقبح بالمعنى الاول (الكمال). أن المراد به هو العقل النظري، لان الكمال والنقص مما ينبغي أن يعلم، لا مما ينبغي أن يعمل. نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فانه يدرك معه انه ينبغي فعله أو تركه فيستعين العقل العملي بالعقل النظري.

أو فقل يحصل العقل العملي فعلا بعد حصول العقل النظري.

المقصد الثاني/الملازمات العقلية/المستقلات العقلية، مباحث التحسين و..... ٣٩١

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني (الملائمة، والمصلحة المنافرة والمفسدة) هو العقل النظري، لان الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي أن يعلم، ويستتبع ذلك ادراك انه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب ما جاء في جامع السعادات^(١) إذ يقول ردا على

الشيخ الرئيس خريت (الخريت: الماهر الذي يَهْتَدِي لأخْراتِ المَفاوِزِ وهي طُرُقُها الخفية ومُضايِقُها؛ وقيل: أراد أَنه يَهْتَدِي في مثل ثَقْبِ الإِبْرة من الطريق) هذه الصناعات: (ان مطلق الادراك والارشاد انما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملي بمنزلة المنفذ لاشاراته). وهذا منه خروج عن الاصطلاح.

وما ندرى ما يقصد من العقل العملي إذا كان الارشاد والنصح

للعقل النظري؟.

اقول: قول المصنف (ره) (وهذا منه خروج ..) ليس بمحله وانما

صاحب جامع السعادات قال^(٢): "والحق ان مطلق الادراك والارشاد انما هو

(١) جامع السعادات ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨ .

(٢) هو الشيخ الجليل المولى (محمد مهدي بن ابي ذر النراقي) احد اعلام

المجتهدين في القرنين الثاني عشر و الثالث عشر من الهجرة، ومن

من العقل النظري فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملي بمنزلة المنفذ الممضى لآثاره وما ينفذ فيه الإشارة فهو قوة الغضب والشهوة. (انتهى)، وكان (ره) بصدد نقل قول الشيخ الرئيس في الشفاء، من ان ادراك فضائل الاعمال ورذائلها من شان العقل العملي، كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله: «ان كمال العقل العملي استنباط الآراء الكلية في الفضائل والرذائل من الاعمال على وجه الابتناء على المشهورات المطابقة في الواقع للبرهان، وتحقيق ذلك البرهان متعلق بكمال القوة النظرية». فهو بصدد تقييم قول الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه الشفاء الذي نقله عنه، ووضح منه قوله (ره) في معنى العدالة انه قال: الحق ان حقيقة العدالة هو التفسير الاول المذكور في الطريق الاول، اعني انقياد العقل العملي للقوة العاقلة.

والتفسير الاول للعدالة الذي ذكره (ره) هو: واما «العدالة» فتفسيرها على الطريق الاول هو انقياد العقل العملي للقوة العاقلة وتبعيته لها في جميع تصرفاته، او ضبطه الغضب والشهوة تحت اشارة



اصحاب التاليفات القيمة. ويعد من مشاهير علماء القرنين. له ولد نابه الذكر، هو المولى احمد النراقي المتوفى ١٢٤٤، صاحب (مستند الشيعة) المشهور في الفقه، و صاحب التاليفات الثمينة، احد اقطاب العلماء في القرن الثالث عشر. وهو احد اساتذة الشيخ الاعظم المولى مرتضى الانصاري المتوفى ١٢٨١ هـ.

العقل والشرع الذي يحكم العقل ايضا بوجوب اطاعته، او سياسة قوتي الغضب والشهوة، وحملها على مقتضى الحكمة، وضبطهما في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاه. والى هذا يرجع تعريف الغزالي «انها حالة للنفس وقوة بها يسوس الغضب والشهوة، ويحملهما على مقتضى الحكمة، ويضبطهما في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاه» اذ المراد من الحالة والقوة هنا قوة الاستعلاء التي للعقل العملي لا نفس القوة العملية.

وبهذا يندفع اشكال الماتن ^{١٢٢} على صاحب جامع السعادات ويزول استغرابه.. ومن هذا التقسيم في ما يدركه العقل فاما من قبيل ما ينبغي ان يعلم او هي من قبيل ما ينبغي ان يعلم جاءت تسمية العقل وتقسيمه الى عقل عملي وعقل نظري ولا اساس ولا صحة لهذا التقسيم على مستوى التشريح العقل وانما هو واحد لا تعدد فيه ويكون من قبيل القلب المنكوس في الروايات فانه ليس هناك من قلب منكوس او معدول والقلوب جميعا لها وضع واحد يتلائم واداءه مهامه الفسيولوجية، لكن التسمية تكون فيما يدركه ويفكر فيه. وكذلك العقل بحسب الشيء المدرك يصطلح عليه.

لذا قال (قده): وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارة عمليا وأخرى نظريا، وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والارادة للعمل وتسمية الارادة

عقلا وضع جديد في اللغة.

رابعا : أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

عرفت مما تقدم ان العقل بلحاظ المُدْرَك . بالفتح . ينقسم الى عقل عملي وعقل نظري، وعرفت ايضا العقل العملي هو ادراك العقل مستقلا بما ينبغي ان يفعل، وقلنا ان الجهة المستفيدة من العقل العملي هي سلوكية الانسان في الخير والشر فما كان خيرا فهو الحسن وفعله مما يستحق عليه فاعله المدح والثناء والشكر والمجازاة، والشر هو القبح وفعله ومما يستحق عليه فاعله الذم والتكيل والعقوبة.

الا ان هذا الادراك في ما ينبغي ان يفعل من الافعال التي يمتدح عليها فاعلها وما لا ينبغي ان يفعل ويستحق فاعلها الذم له اسباب تكون هي المنشأ في هذا الادراك، باعتبار ان كل موجود ممكن في حدوثه ووجوده لابد من سبب لاخرجه من حيز العدم الى حيز الوجود، والادراك من الممكنات فهو ايضا يحتاج الى سبب وعلة في اخراجه كذلك.

وعليه لابد ان نعرف ماهو السبب في ادراك العقل العملي للاشياء او الافعال التي ينبغي ان تفعل والسبب في ادراك ما لا ينبغي ان يفعل؟ بعبارة اخرى ماهو السبب الذي يكون منشأ في ادراك العقل للمدح والذم؟.

وفي مقام الجواب استقرأ المصنف خمسة اسباب لادراك العقل لما ينبغي او لما لا ينبغي ان يفعل، ثم يحدد ما هو السبب الحقيقي منها وما هو الداخِل في تحديد محل النزاع في مسألة الحسن والقبح.

لذا قال (قده): رابعاً - أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح: ان الانسان إذ يدرك ان الشئ ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الادراك جزافاً واعتباطاً، وهذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب. وسببه بالاستقراء (حقيقة الاستقراء هو الاستدلال بالخاص على العام، وهو أن يدرس الذهن عدة جزئيات فيستنبط منها حكماً عاماً، كما لو درسنا عدة أنواع من الحيوان فوجدنا كل نوع منها يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فنستنبط منها قاعدة عامة، وهي: إن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ. وعكسه القياس وهو الاستدلال بالعام على الخاص لأن القياس لا بد أن يشتمل على مقدمة كلية الغرض منها تطبيق حكمها العام على موضوع النتيجة) أحد أمور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فنقول:

الاول: من الاسباب في ادراك العقل العملي لما ينبغي او لما لا ينبغي ان يفعل هو ان العقل يدرك ان ما ينبغي ان يفعل من فعل هو الكمال الذي تسعى النفس اليها والذي فيه تتكامل وتسموا ارتضاعاً، او ان يكون نقصاً لها في ما يقابل الكمال فيكون سبباً في ادراك العقل انه مما لا ينبغي ان يفعل. فالكمال او النقص هو الدافع الحقيقي وراء ادراك العقل لما ينبغي ولما لا ينبغي فعله تحصيلاً للكمال او دفعاً للنقص.

لذا قال (قده): (الاول)- ان يدرك أن هذا الشئ كمال للنفس أو نقص لها، فان ادراك العقل لكمالها أو نقصه يدفعه للحكم بحسن أو فعله أو قبحه كما تقدم قريبا، تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعا لذلك النقص.

ثانيا: السبب الآخر الذي يكون وراء ادراك العقل العملي لما ينبغي او لما لا ينبغي ان يفعل هو الملائمة، فان الفعل الذي يلائم النفس اما بما هو فعل حسن يلائم النفس او بما يتعلق فيه كنتيجة له، والعكس، في دفع مفسدة، فالعقل العملي يدرك ان الفعل الذي يكون فيه جلبا للمصلحة التي تتلائم والنفس مما ينبغي ان يفعل وهو حسن، والفعل الذي كون فيه مفسدة لا ينبغي ان يفعل وهو قبيح. فيكون السبب في الحكم على فعل انه مما ينبغي او مما لا ينبغي هو الملائمة وعدمها.

لذا قال (قده): (الثاني)- ان يدرك ملائمة الشئ للنفس أو عدمها اما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعا للمفسدة.

واعلم ايضا ان كلا من السببين الاول والثاني، اعني سببية الكمال والنقص في ادراك العقل لما ينبغي ولما لا ينبغي ان يفعل، وسببية الملائمة وعدمها في ادراك العقل العملي، يكون كلا من السببين في ادراك العقل كذلك على نحوين.

لذا قال (قده): وكل من هذين الادراكين- اعني ادراك

الكمال أو النقص، وأدراك الملازمة أو عدمها - يكون على نحوين:

النحو الاول: اعلم إن الإدراك الحسي والخيالي علم جزئي، بينما الإدراك العقلي علم كلي، والعلم الكلي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، والمعبر عنه بالعقل والتعقل، أي انه إدراك عقلي. أما العلم الجزئي فهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كعلمك بهذا الكتاب الذي بيدك وانت تنظر إليه، فهذا يسمى علماً حسياً، بينما علمك بصديقك الغائب عنك الآن يسمى علماً خيالياً. فعليه يكون من شؤون العقل ان يدرك الامور الكلية لا الجزئية، اما الجزئية فلا يكون محل ادراكها العقل وانما محلها في الادراك هو الحس ومنه الحواس الخمس، او في الواهمة او المخيلة على ما هو مقرر في علم النفس الفلسفي. واذا كان الامر كذلك فالفعل الجزئي عندما كان يستتبع المدح والذم فلا ينبغي ان نصفهما بالعقليين.

بعبارة ثانية، حيث انهم قرروا ان العقل لا يكون محلاً لادراك الجزئيات فالفعل الجزئي المعين اذا استتبعه حكماً بالمدح او الذم فليس هذا المدح والذم من احكام العقل قلنا بسبب ان الجزئي لا يكون محل ادراكه العقل لان العقل لا يدرك الا الكليات اما الجزئيات فيكون محل ادراكها الحس والواهمة والمخيلة فما تستتبع من مدح وذم فلا يكون بادراك عقلي لانهما تابعا الى الفعل الجزئي بل يمكن ان يكون المدح والذم بفعل قوة اخرى وهي العاطفة، فالحكم حينها سببه العاطفة فهو تحكيم عاطفي.

لذا قال (قده): **اولا- أن يكون الادراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الانسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية. وهذا الادراك لا يكون بقوة العقل، لان العقل شأنه ادراك الامور الكلية لا الامور الجزئية، بل انما يكون ادراك الامور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال، وان كان هذا الادراك قد يستتبع مدحا أو ذما لفاعله ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يسمى عقليا بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - (عاطفيا) لان سببه تحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير.**

ثانيا: قد يكون الفعل المدرك من الامور الكلية، كالشجاعة والكرم ونقيضهما الجبن والبخل، ففي هذا النوع من الافعال الكلية وما تستتبعها من احكام فهي عقلية. فالسبب اذا كان في ادراك العقل العملي هو الامور الجزئية فالفعل وما يستتبع من احكاك كالمدح او الذم فهو تحكم من الحواس والعاطفة دون العقل. اما اذا كان المدرك من الامور الكلية كالشجاعة فهو وما يستتبع من مدح او ذم سواء قلنا بان السبب هو الكمال او الملائمة فالذي يستتبع الفعل من مدح او ذم حكم عقلي، لكن بهذا الشرط ان يكون كليا اي انه ينطبق على كثيرين.

لذا قال (قده): **ثانيا- أن يكون الادراك لامر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كاملا للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية (وهي الامور الكلية الداخلة جميعا تحت**

عنوان المصلحة، والنوعية هي تمام حقيقة أفراد تلك المصلحة)

كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الانساني.

فالادراك اذا كان لا مركلي فيكون بقوة العقل، فاذا كان الفعل المدرك من قبيل الشجاعة والكرم فيستتبع هذا الادراك حكما من قبل العقل، وهذا الحكم هو مدح العاقل للشجاعة وذم العقل للجبن ومعنى ان يكون الحكم عقلي ان تتطابق عليه جميع آراء العقلاء بما هم عقلاء، فاذا كان الفعل مما تتطابق عليه آراء العقلاء سواء كان مدح او ذم يكون فعلا نوعيا، لذلك تطابقت فيه كلماتهم، وهذا هو مضمون المصلحة النوعية، ان يكون الفعل ممدوحا من جميع العقلاء لان ما به من مصلحة تعم الجميع وينتفع منها الجميع، وهو في قبال المصلحة الشخصية، التي لا يشترط فيها تطابق الآراء عليها، وحيث ان آراءهم فيها قد تطابقت فاصبحت الآراء المحمودة لشهرة التطابق فيها عند العقلاء من جهة مدحها. وكذلك الكلام هو الكلام في المفسدة النوعية التي يحكم فيها العقلاء وتتطابق عليها آرائهم في ذمها.

فباعتبار النوعية وبقيد الشهرة لتلك القضايا تدخل في حريم النزاع في مسألة الحسن والقبح العقليين. وليس باعتبار العاطفة الحسية في الامور الشخصية، فلاتكون مدركة من العقل وهي متفاوتة في درجاتها عند العقلاء ولا يحرز التوافق عليها والتطابق لاختلاف آراءهم فيها وهكذا. فينتج من ذلك: ان الامور الكلية هي التي تقع موضوعا لادراك العقل، كالمصلحة النوعية او المفسدة النوعية. في قبال الشخصية، واذا

كانت المصلحة نوعية يعني يحصل فيها ولنوعيتها مدحا من العقلاء جميعا، فيكون من الآراء المحموده.

والآراء المحموده هي الاحكام العقلية التي تكون سببا في ادراك العقل لما ينبغي ان يفعل فتدخل في محل النزاع مع الاشاعرة في مسألة الحسن والقبح العقليين.

الكلي هو حقائق النوعيات مثل حقيقة الانسان، فانها مما لا يتخيل البتة ولا تتمثل في اوهامنا، بل انما ينالها عقلنا، وكذلك كل حقيقة كلية من حقائق نوعيات الحسية ككلي الكتاب فضلا عن الكليات العقلية.

ومن الكليات الموجود والشيء والعلة والمبدأ والكلي والجزئي والنهاية وما اشبه ذلك من الامور التي تكون خارجة عن الامور المحسوسة باحد آلات الحس او الحدس بمعنى التخيل والوهم.

ويسمى الحكم العقلي الذي يستتبع ادراك العقل مدح عقلي وكلما كان حكما عقليا تطابقت عليه آراء العقلاء وما كان كذلك سمي بالنوعي اي مصلحة نوعية، او مفسدة نوعية، عند الذم كذلك.

والمصلحة والمفسدة عرفنا انها من لوازم الملائمة الذي هو المعنى الثاني من معاني الحسن والقبح العقليين. ويدخل في النوعي الكمال والنقص اذا تطابقت عليه آراء العقلاء واستتبع منهم حكما من العقل، وغالبا ما يكون الكمال الذي تنشده النفس نوعي باعتبار حكم العقل الذي يلزمه تطابق الآراء فيه من العقلاء فهو حكم عقلي من العقلاء.

وبهذا الاعتبار اعني اعتبار المصلحة النوعية والمفسدة النوعية والكمال النوعي والنقص النوعي التي هي من المعاني العقلية للحسن والقبح يكون داخلا هذا المعنى للحسن والقبح في محل النزاع بين الاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين للافعال وبين العدلية المثبتين لهما فيه.

لذا قال (قده): فهذا الادراك انما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء. وكذا في ادراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذما من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم اذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعين. فانه يعتبر من الاحكام العقلية التي هي موضوع النزاع. وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والاثبات.

ولتطابق آراء العقلاء عليها تسمى بالآراء المحمودة، وتسمى ايضا في كلمات الفلاسفة واهل المعقول بالتاديبات الصلاحية، وهي من اقسام القضايا المشهورة الصرفة اي المشهورات بالمعنى الاخص التي لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء فيها. وليس لها وراء شهرتها شيء. فتسمى هذه الاحكام العقلية التي تستتبع الادراك للامور الكلية بالعقل تسمى بالآراء المحمودة وتسمى ايضا بالتاديبات الصلاحية وهي: ما تطابق عليها آرائهم

لأجل المصلحة النوعية العامة، التي بها يتم حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم. وهذا يحتاج الى توضيح وبيان، فنقول: ما هو المراد من المصلحة النوعية والمفسدة النوعية؟ إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الانساني يحكم العقل بمدح الفعل وفاعله. وان لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، وانما ذلك المدح لغاية حصول تلك المصلحة العامة التي تناله بوجه. وإذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحة العامة ويخلّ بالنظام وبقاء النوع فإن ذلك يدعوه الى جزائه بذمه عقلا، وان لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الذام، وانما ذلك لغرض دفع المفسدة العامة التي يناله ضررها بوجه. وهذا المراد من النوعية وعكسها الشخصية في الامور اي الامور التي تختص بشخص المادح او الذام عليها.

معنى تطابق الآراء عند العقلاء في القضايا المشهورة

التطابق هو حصول الداعي للمدح والذم عند الجميع لغرض تحصيل غاية عامة. وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء، لأجل جلب مصلحة عامة او درء مفسدة عامة، تسمى (الآراء المحمودة) و(التأديبات الصلاحية). وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء عليها. وسبب تطابق آرائهم هو شعورهم جميعاً بما في ذلك من مصلحة عامة.

معنى للحسن والقبح الذي قالت به العدلية

كل فعل يجبر وراءه مصلحة عامة نوعية او يدرء مفسدة عامة نوعية وحكم العقل بمدحه او ذمه وتطابقت عليه آراء العقلاء جميعا لملائمته للنوع الانساني وفيه كمال نوعي للنفس او النقص وعدم الملائمة، وما كان كذلك فهو من الآراء المحموده ومن التاديبات الصلاحية التي لا واقع لها الا شهرتها بين العقلاء، والقضايا بهذا المعنى تقابل القضايا الضرورية كاليقينيّات والبدهيّات والفطريّات والاوليات والتجريبيّات وغيرها من القضايا التي لها ارتسام في النفس او مما تكون قياساتها معها. فاذا كان الفعل كذلك فهو يقع معنى للحسن والقبح المتنازع فيه بين الاشاعرة والعدلية نضيا واثباتا.

ما هو السبب في اشتباه البعض في مساواتهم بين القول بالحسن والقبح وبين القول بان الكل اعظم من الجزء؟ قلنا ان المراد من (العقل) اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء او قبحه هو (العقل العملي) ويقابله (العقل النظري). والتفاوت بينهما انما هو بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل، يسمى ادراكه (عقلا نظريا). وان كان المدرك مما ينبغي ان يفعل ويؤتى به او لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، يسمى ادراكه (عقلا عمليا).

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من نفى الحسن والقبح في استدلالهم على ذلك بأنه لو كان الحسن والقبح عقليين لما

وقع التفاوت بين هذا الحكم بالحسن والقبح وحكم العقل بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا تتفاوت. ولكن لا شك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

والسبب انهم قد غفلوا في استدلالهم اذ قاسوا قضية الحسن والقبح على مثل قضية الكل اعظم من الجزء. وكانهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع ان قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الاخص ومن قسم المحمودات خاصة، والحاكم بها هو العقل العملي.

وقضية الكل اعظم من الجزء من الضروريات الاولى والحاكم بها هو العقل النظري. وقد تقدم الفرق بين العقليين العملي والنظري، كما تقدم الفرق بين المشهورات والضروريات، في الشرح. فقياسهم قياسا مع الفارق، والتفاوت واقع بينهما لا محالة ولا يضر هذا في كون الحسن والقبح عقليين، فانه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا، فظنوه شيئا واحداً، كما لم يفرقوا بين المشهورات واليقينيات فحسبوهما شيئا واحداً، مع أنهما اعني مسألة حكم العقل بالحسن والقبح ومسألة حكم العقل بان الكل اكبر من الجزء قسمان متقابلان. فالاول الحكم فيه يكون ببركة العقل العملي والثاني يكون ببركة العقل النظري ويون شاسع في مهام كلا منهما في نوع الادراك.

لذا قال (قده): وتسمى هذه الاحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و (التأديبات الصلاحية). وهي من قسم القضايا المشهورات

(هذا القسم من المشهورات عنوانه (ره)، بالقضايا المشهورة بالمعنى الاخص، اي لا يكون شاملا على القضايا الضرورية، مثل الاوليات والتجريبيات واليقينيات) التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات (والقضايا الضرورية جعلها تحت عنوان القضايا المشهورة بالمعنى الاعم، اي تكون شاملة لليقينيات والضروريات والبدهييات والاوليات والتجريبيات وهكذا، من القضايا التي لها ارتسام بالنفس ومن التي تكون قياساتها معها).

فهذه القضايا (المشهورات بالمعنى الاخص) غير معدودة من قسم الضروريات (التي هي المشهورات بالمعنى الاعم)، كما توهمه بعض الناس ومنهم الاشاعرة كما سيأتي في دليلهم. وقد اوضحت ذلك في الجزء الثالث من (المنطق) في مبادئ القياسات، فراجع.

المشهورات وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم او طائفة خاصة. وهي على معنيين:

١. المشهورات بالمعنى الاعم، وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها اراء العقلاء كافة، وان كان الذي يدعو الى الاعتقاد بها كونها اولية ضرورية في حدّ نفسها ولها واقع وراء تطابق الراء عليها. فتشمل المشهورات بالمعنى الأخص الآتية وتشمل مثل الأوليات والفطريات التي هي من قسم اليقينيات البديهية.

وعلى هذا فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم (الكل أعظم من

(الجزء) في اليقينيات من جهة، وفي المشهورات من جهة أخرى.

٢- المشهورات بالمعنى الأخص او المشهورات الصرفة، وهي أحق بصدق وصف الشهرة عليها، لانها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم وكوجوب الذب عن الحرم واستهجان ايداء الحيوان لا لغرض. فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها ذلك، فلو خَلِيَ الانسان وعقله المجرد وحسّه ووهمه ولم تحصل له اسباب الشهرة الاتية، فانه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله او حسّه او همه فيها بشيء. ولا ينافي ذلك أنه بنفسه يمدح العادل ويذم الظالم ولكن هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليها. وليس كذلك حال حكمه بأن الكل أعظم من الجزء كما تقدم فانه لو خَلِيَ ونفسه كان له هذا الحكم. وعلى هذا فيكون الفرق بين المشهورات واليقينيات مع أن كلا منها تفيد تصديقاً جازماً، أن المعتبر في اليقينيات كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر المعبر عنه بالحق واليقين، والمعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها، اذ لا واقع لها غير ذلك. ثم قسم (المشهورات الصرفة) أيضاً الى جملة اقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة. وهي حسب الاستقراء يمكن عدّها أكثرها كما يلي: الواجبات القبول. التأديبات الصلاحية. الخُلقيات. الانفعاليات. العاديات. الاستقراءيات^(١).

(١) اقول: ان الذي يقابل المشهورات بانواعها هو الوهميات، والمقصود بها

ماذا يريد العدلية من قولهم الحسن والقبح العقليين؟

عرفنا ان الامور الكلية لا مدرك لها سوى العقل وانها وقعت في حريم النزاع في مسألة الحسن والقبح، وعرفنا ايضا لتطابق اراء العقلاء فيها اعتبروها من الاراء المحموده كما جاء في كلمات الحكماء . وعرفنا ايضا ان لا واقع للاراء المحموده الا تطابق اراء العقلاء فيها، اي ان واقعها هو ان العقلاء قد تطابقت آرائهم فيها لذا اعتبرت من المشهورات. فيكون معنى الحسن هو ان فاعله ممدوح عقلا، والقبح، ان يكون فاعله مذموم عقلا، عند جميع العقلاء.

لذا قال (قده): ومن هنا يتضح لكم جيدا ان العدلية- إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين- يريدون ان الحسن والقبح من الآراء المحموده والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. والقضايا المشهورة



القضايا الوهمية الصرفة. وهي قضايا كاذبة الا أن الوهم يقضي بها قضاء شديد القوة، فلا يقبل ضدها وما يقابلها حتى مع قيام البرهان على خلافها. اما الضروريات فهي تلك القضايا التي لا تخترق عادة، وهي ثمانية أصناف: يقينيات، ومظنونات، ومشهورات، ووهميات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات، وهي التي يؤلف منها مقدمات القياس المنطقي بأنواعه. فعلى هذا لا تكون المشهورات في قبال الضروريات، وانما المشهورات اخص منها بوجه، والظروريات اعم من المشهورات بوجه، لاشتراك المشهورات ببعض اقسام الضروريات.

ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أن واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل ان فاعله مذموم لديهم^(١).

هل التحسين و التّقبّيح العقليّان من المشهورات؟

يظهر من بعض الحكماء و المتكلمين أنّ التحسين والتّقبّيح العقليين من المشهورات التي اتفقت عليها آراء العقلاء، وتسمّى بـ «الآراء المحمودة». قال الشيخ الرئيس في (الإشارات)^(٢): «فأما المشهورات.. ومنها الآراء المسماة بـ «المحمودة»، وربما خصصناها باسم «المشهورات»، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرد، ووهمه وحسه، ولم يؤدّب بقبول قضاياها والإعتراف بها، ولم يملّ الإستقراء بظنه القوي إلى حكم، لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة ولحميّة وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا إنّ سلب مال الإنسان قبيح وإنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه. ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس، وإنّ صرّف كثيراً عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان، اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك، وهم أكثر الناس. وليس

(١) ولا ينافي هذا ان العلم حسن من جهة أخرى وهي جهة كونه كاملاً للنفس والجهل قبيح لكونه نقصانا.

(٢) الإشارات و التنبيهات: ج ١، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

شيء من هذا يوجب العقل الساذج، ولو توهم نفسه، وأنه خلق دفعة تام العقل، ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه، وليس كذلك حال قضائه بأن الكل أعظم من الجزء - إلى أن قال - : فالمشهورات إما من الواجبات، وإما من التأديبات الصلاحية، وما يتطابق عليه الشرائع الإلهية، وإما خلقيات وانفعاليات، وإما استقرائيات وإما اصطلاحيات (يريد منه أن تكون مشهورة عند الكل كقولنا: «العلم بالمتقابلات واحد»، فإن العلم بأبوة زيد لعمره مساوq للعلم ببنوة عمرو لزيد. أو عند أصحاب صناعة كقولنا: «التسلسل محال»، وهو مشهور عند المناظرة. أو عند أصحاب ملة كقولنا: «الإله واحد»، و«الربا حرام» وهكذا..)، وهي إما بحسب الإطلاق، وإما بحسب أصحاب صناعة وملة انتهى. ترى أن الشيخ الرئيس يعد كون سلب مال الإنسان قبيحاً، من القضايا المشهورة، وأنه ليس له مدرك سوى آراء العقلاء، وأن الإنسان لو خلى وعقله، ولم يؤدب بقبول قضاياها، لم يقض بقبحه. وقد وافقه على ذلك المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات.

لذا قال (قده): ويكفيها شاهداً على ما نقول - من دخول امثال هذه القضايا في المشهورات الصرفية التي لا واقع لها الا الشهرة وانها ليست من قسم الضروريات ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الاشارات: (ومنها الآراء المسماة بالمحمودة. وربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها الا الشهرة، وهي آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه

وحسه ولم يؤدب بقبول قضايها والاعتراف بها.. لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح، وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه.. وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجا نصير الدين الطوسي.

ثالثا: ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح الخلق الانساني، ماذا

يقصد منه؟

قلنا فيما تقدم ان المشهورات بالمعنى الأخص او المشهورات الصرفة، هي القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم وكوجوب الذب عن الحرم واستهجان ايداء الحيوان لا لغرض، فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها بل واقعها ذلك، فلو خُلّي الانسان وعقله المجرد وحسّه ووهمه ولم تحصل له اسباب الشهرة الآتية، فانه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله او حسّه او وهمه فيها بشيء. وهي بهذا المعنى تنقسم الى جملة اقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة، ويمكن عدّها أكثرها كما يلي: الواجبات القبول، التأديبات الصلاحية، الخلقيات، الانفعاليات، العاديات، الاستقرايات.

فالخلق الانساني: ويسمى بالخلقيات: وتسمى الآراء المحمودّة أيضاً وهي - حسب تعريف المنطقيين - ما تطابق عليها آراء العقلاء من اجل قضاء الخلق الانساني بذلك؛ كالحكم بوجوب المحافظة على الحرّم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل.

والخلق ملكة^(١) في النفس تحصل من تكرار الافعال الصادرة من

المرء على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فانه لا يكون خلقا للانسان الا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف. هكذا عرفوا الخلقيات والخلق. فجعلوا السبب في حصول الشهرة في الخلقيات هو الخُلُق بهذا المعنى باعتبار دواعي للعقل العملي الى ادراك أن هذا مما ينبغي فعله أو مما ينبغي تركه. اي بداعي الشهرة لذلك الخُلُق بين العقلاء، ولازمه ان يكون الحسن والقبح مشهورا ايضا لديهم لانه مما تطابق عليه آرائهم فصار من الآراء المحموده، وليس شهرته جاءت عن طريق كون الحسن كما لا للنفس او القبح نقصا لها او الحسن ملائمة للنفس او القبح غير ملائم لها فكان مشهورا لديهم، بل كما اوضحنا بداعي آخر وهو كون الخُلُق مما تطابق عليه آراء العقلاء وكل ما كان كذلك فهو من الآراء المحموده بمعنى الخُلُقِيَّات. نحو خُلُق الكرم والضيافة والايثار والشجاعة ونقيض هذه الاشياء، فان وجود هذا الخُلُق صار سببا في ادراك العقل للاكرام مما ينبغي فعله، والبخل مما ينبغي تركه، فاستحق الاول المدح والثناء واستحق الثاني الذم واللوم، وكما ترى ان ذلك لا لاجل الكمال وانما

(١) الملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال لأن الفعل يقع أولا وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالا. ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزداد فتكون ملكة، أي صفة راسخة.

الداعي له هو الخلقُ الموجود عند كافة العقلاء، او الذي يدركونه فعلا جميعهم فشهرته بينهم لهذا الداعي لا لشيء آخر. نعم الخلقُ لا يدخل في محل النزاع الا اذا قلنا ان خلقُ الحسن فيه كمال للنفس والقبيح فيه نقص لها، فمن هذه الجهة يصير داخلا تحت المعنى الاول من معاني الحسن والقبح العقليين.

اما من جهة كون الفعل الحسن هو مقتضى الاخلاق فهو غير داخل في محل النزاع مع النافين للحسن والقبح العقليين، بل هم يتفقون مع المثبتين لان الخلق يكون سببا في الادراك العقلي للمدح على صنيعه وللذم على الفعل القبيح، فلا نزاع من هذه الجهة ولذلك هي من القضايا العقلية المشهورة بينهم جميعا، وانما بهذا المعنى يدخل في محل النزاع من جهة انه كمال او نقص.

لذا قال (قده): (الثالث) ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الخلق الانساني) الموجود في كل انسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعة. فان وجود هذا الخلق يكون سببا لادراك ان افعال الكرم - مثلا - مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها وافعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها.

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة (اي الملازمة وهو المعنى الثاني من معاني الحسن والقبح العقليين) ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص (اي

المعنى الثاويل من معاني الحسن والقبح العقليلين)، بل بدافع الخلق الموجود. واذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهورا بينهم تتطابق عليه آراؤهم.

ولكن انما يدخل في محل النزاع اذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح والذم.

ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن (الخلقيات) في المنطق (ج ٢ ص ٢٠) لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات.

رابعا: من اسباب المشهورات هو الانفعال الانساني

والانفعاليات: هي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسي عام، كالرقة والرحمة والشفقة والحياة والانفة والحمية والغيرة ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها انسان غالبا. فتري الجمهور يحكم . مثلاً . بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة وذلك اتباعا لما في الغريزة من الرقة والرحمة. بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقا وان كان لفائدة لو لا أن تصرف عنه الشرايع والعادات. والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعني برعاية الايتام والمجانين لانه مقتضى الرحمة والشفقة، كما يحكم بقبح كشف العورة لانه مقتضى الحياء، ويمدح المدافع عن الاهل والعشيرة أو الوطن والامة لانه مقتضى الحمية والغيرة.. الى غير ذلك من الاحكام العامة عند الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح بهذا المعنى لا يعدان حسنا وقبحا عقليين، بل ينبغي ان يسميا عاطفيين أو انفعاليين. ولجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الاشاعرة. بل لا متابعة من الشارع للجمهور فيها لان الانفعاليات من صفات الممكن، ويجل الواجب عنها. انما الشارع له متابعتهم من جهة انهم عقلاء لا انهم عاطفيون.

لذا قال (قده): (الرابع) ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الانفعال النفساني)، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والانفة والحمية والغيرة.. إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها انسان غالبا.

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعني برعاية الايتام والمجانين بل الحيوانات لانه مقتضى الرحمة والشفقة.

ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذي لانه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الامل والعشيرة والوطن والامة لانه مقتضى الغيرة والحمية..

إلى غير ذلك من أمثال هذه الاحكام العامة بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسنا وقبحا عقليين، بل ينبغي ان يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند

المنطقيين بـ) الانفعاليات).

ولاجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الاشاعرة، ولا نقول نحن بلزوم متابعتة الشرع للجمهور في هذه الاحكام، لانه ليس للشارع هذه الانفعالات.

بل يستحيل وجودها فيه لانه من صفات الممكن. وانما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية. على ما سيأتي. فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولا نقول ان الشارع يتابع الناس في احكامهم متابعتة مطلقة.

الخامس: من اسباب ادراك العقل للحسن والقبح هو القضايا المسماة بالعادات

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، والضيف بالضيافة، ولعالم الدين بتقبيل يده، وغير ذلك من عادات اعتادها العقلاء، فيحكمون لاجل ذلك بوجوب هذه الاشياء لمن يستحقها. والعادات العامة كثيرة. وقد تكون عادة لاهل بلد فقط أو قطر أو أمة أو جميع الناس، فتختلف لاجلها القضايا التي يحكم بها حسب العادة، فتكون مشهورة عند أهل بلد أو قطر أو أمة غير مشهورة عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، ويذمون المخالف المستهين بها. سواء كانت العادات سيئة أو حسنة، فتراهم يذمون من يرسل لحيته اذا كانوا اعتادوا حلقها، ويذمون الحليق لانهم اعتادوا ارسالها. وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف لمجرد انهم لم يعتادوا لبسه. ومن أجل ذلك نرى الشارع حَرَّمَ (لباس الشهرة)، والظاهر ان سر التحريم أن لباس الشهرة يدعو الى اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمهم له. واهم أغراض الشارع الالفة بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم. وورد عنه (رحم الله امرأً جب أو ذب الغيبة عن نفسه). كما ورد في الشريعة الاسلامية المطهرة ان منافيات المروة مضرّة في العدالة كالاكل حال المشي في الطريق العام أو السوق والجلوس في الاماكن العامة كالمقاهي لشخص ليس من عادة صنفه ذلك. وما منافيات المروة الا منافيات العادة المألوفة. ولذا لا يدخل أيضا هذا الحسن والقبح في محل النزاع. مع الاشاعرة، لانه اكتسب شهرته من العادة وليس من العقل فلا ينبغي ان يكون الا من العاديات، وليس للعقل فيه تحكم، وانما العادة هي المتحكمة بهذا النوع من المدح او الذم العائدين الى الحسن والقبح غير العقلين.

لذا قال (قده): (الخامس). - ومن الاسباب (العادة عند الناس)، كاعتيادهم احترام القادم - مثلاً - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لاجل ذلك بحسن القيام للقادم واطعام الضيف. والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد أو قطر أو أمة، وقد تعم جميع الناس في جميع

العصور أو في عصر.

فتختلف لاجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم. وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من احدى هذه النواحي: فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا ارسالها، وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقا.

وهذا الحسن والقبح أيضا ليسا عقليين، بل ينبغي أن يسميا (عاديين) لان منشأهما العادة. وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطق (العاديات). ولذا لا يدخل أيضا هذا الحسن والقبح في محل النزاع. ولا نقول نحن - أيضا - بلزوم متابعة الشارع للناس في احكامهم هذه، لانهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العادة. نعم بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لاجل المتابعة لحكم الناس، بل لان مخالفة الناس في زيهم على وجه يثير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا،

وهذا شئ آخر غير ما نحن فيه.

الخلاصة: ان الحسن والقبح الذي يدركه العقل العملي بالمعنى الثالث من معانيه اعني ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه ليس كل حسن وقبح بهذا المعنى هو داخل في حريم ومحل النزاع مع الاشاعرة وانما ما كان سبب ادراكه خصوص ما كان كمالا نوعيا كليا او نقصا نوعيا كليا او ملائمة او عدمها كذلك نوعيين كليين فان الاحكام التي تستتبع هذه الامور بهذه الاوصاف تكون احكام عقلية وهي احكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهي التي يكون للشارع فيها متابعة معهم او هي التي تكشف عن حكم الشارع.

وبهذا التقسيم لاسباب حكم العقل يمكننا ان نضع اليد على معاني الحسن والقبح العقليين التي تقع في محل النزاع مع الاشاعرة، ومن هنا توهم البعض من ان كل ما ينبغي ان يفعل وكل ما ينبغي ان يترك يدخل في حريم النزاع فاضطربت النتائج عند من توهم ذلك.

لذا قال (قده): فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد اطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما - انه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعا للنزاع مع الاشاعرة، بل خصوص ما كان سببه ادراك كمال الشئ أو نقصه على نحو كلي، وما كان سببه ادراك ملائمته أو عدمها على نحو كلي أيضا من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية فان الاحكام العقلية الناشئة من هذه الاسباب هي احكام للعقلاء بما هم عقلاء وهي التي ندعي فيها

ان الشارع لا بد أن يتابعهم في حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

خامسا: ذاتية الحسن والقبح

هل الافعال الحسنة يكون فيها الحسن ذاتي، وهل الافعال القبيحة قبحها ذاتي؟ والمراد من معاني الحسن والقبح هو المعنى الثالث، اي ما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل. وبهذا المعنى فهو ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاول: يكون العلة في ما ينبغي ان يفعل وان يترك هو الحسن والقبح، بعبارة ثانية: ان السبب في انبغاء الفعل وعدم انبغائه هو الحسن والقبح، فيكون الحسن والقبح علة لادراك الفعل. كما في العدل والظلم، ففي هذا القسم من اقسام الحسن والقبح التي يدركها العقل العملي لا يكون فيها الشيء الا هو كما وصف عند العقلاء فان كان عدلا فممدوح عندهم جميعا، سواء تعامل به مع الاصدقاء ام الاعداء فهو حسن على كل حال، والظلم قبيح سواء عومل به الاصدقاء ام الاعداء فهو قبيح على كل حال. ولمثل هذا يسمونه بالحسن الذاتي والقبح الذاتي.

لذا قال (قده): خامسا- معنى الحسن والقبح الذاتيين: ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان الى ثلاثة اقسام:

الاول- ما هو (علتي) للحسن والقبح، ويسمى الحسن والقبح فيه (ب) الذاتيين، مثل العدل والظلم، والعلم والجهل (العلم والجهل لا ينبغي

ان يمثل بهما من جهة انهما من مدركات العقل النظري لا العملي، والكلام هو في العقل العملي فلو اقتصر على العدل والظلم كان مناسباً لما نحن بصدده هنا وهو المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح العقليين، وهو ما يدركه العقل العملي من ما ينبغي او لا ينبغي فعله، ولعله سهو من قلمه الشريف فانتبه). فان العدل بما هو عدل لا يكون الا حسناً أبداً أي انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون الا قبيحاً، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئاً.

الثاني: القسم الآخر من اقسام اسباب ما يدركه العقل العملي ان المقتضي في ادراك الفعل هو الحسن، وان المقتضي لما لا ينبغي ان يفعل هو القبح. ويمكن ان يكون الفعل الواحد قد يعرض عليه الحسن مرة والقبح في اخرى اي بحسب الاقتضاء.

فتعظيم الصديق لو خلي وطبعه فهو حسن ممدوح فاعله عند العقلاء، وتحقير الصديق لو خلي وطبعه فهو قبيح، لكن يجوز القبح ايضاً على التعظيم لو كان هذا التعظيم يلحق منقصة ومذمة ومثلية بصديق آخر. وكذلك الكذب لو خلي وطبعه فهو قبيح، اما اذا كان فيه حفظ حياة ولي من اولياء الله او اي نفس محترمة حرم الله تعالى ايذاءها او اهانتها بلا ذنب فيكون فاعله ممدوح لان مثل هكذا كذب هو حسن.

فالحسن والقبح يكونان ممدوحين او مذمومين بحسب ما يعرضان عليه، ويسمونهما اعني الحسن والقبح في مثل هذا بالعرضيين، لان حسنهما وقبحهما موكول الى ما يعرضان عليه، فان كان حسنا فهو حسن وان كان قبيحا فهو قبيح لا ان يكونان على الدوام كذلك، وهذا يختلف عن الاول اعني الذاتي لانه على الدوام يكون فيه العدل حسن والظلم قبيح.

لذا قال (قده): الثاني- ما هو (مقتض) لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ(العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فان تعظيم الصديق لو خلي ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلي ونفسه.

ولكن تعظيم الصديق بعنوان انه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما كما إذا كان سببا لظلم ثالث، بخلاف العدل فانه يستحيل ان يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان انه تحقير له يجوز أن يكون حسنا ممدوحا عليه كما إذا كان سببا لنجاته، ولكن يستحيل ان يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم.

الثالث: انطباق عنوان ليس فيه اقتضاء ولا عليه لحكم العقل بالحسن أو القبح على الفعل، أي أن انطباق ذلك العنوان على الفعل لا يؤثر سلباً، أو إيجاباً على حكم العقل بالحسن، أو القبح، فلو انطبق عليه عنوان آخر له تأثير بنحو العلية على حكم العقل بالحسن، أو انطبق عليه

عنوان آخر له تأثير بنحو الاقتضاء فإن الفعل يكون حسناً، أو قبيحاً تبعاً لهذا العنوان الطارئ على الفعل. كالماء مثلاً مباح لشربه عند العطش وغير العطش، وقبيح ويذم شربه إذا كان يتبع شربه اذى ما، وليس فيه حسناً ولا قبح إذا شربه لا لعطش ولا لغيره كالأزدراء للدواء بل يشربه لا لشيء فهو غير متصف لا بالحسن ولا بالقبح، وشربه هذا لا يستتبع حكماً من العقلاء لا مدحاً ولا ذماً، أو كالضرب جزاء قد يمدح إذا كان للتأديب (في ظروف خاصة جداً وليس على كل أنواع التأديب، باعتبار أن الأعم الأغلب التأديب لا يكون بالضرب)، ومذموماً وقبيحاً إذا كان تشفياً واستهزاءً وتنكيلاً، وقد يكون الضرب لا لعنوان من العناوين، كالضرب على الجماد أو الحجر إذا لم يتسبب بالحاق ضرراً محترماً بالنفس أو الغير، فهو لا يتصف بالحسن ولا بالقبح.

لذا قال (قده): ثالثاً - ما لا عليته له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، وإنما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم.

وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً ولا قبيحاً، كالضرب مثلاً فإنه حسن للتأديب وقبيح للشفى، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح.

ما هو معنى أن يكون الفعل حسناً ذاتاً أو قبيحاً ذاتاً أو أن يكون

مقتضيا للحسن والقبح ؟ والجواب، هو ان الفعل يكون محكوما عليه بالحسن او القبح لذاتيتهما فيه بلا واسطة في الثبوت، اي ليس الحسن بسبب خارج عن ذات الفعل، وهكذا القبح. ومنعنى ان يكون الفعل مقتضيا للحسن او القبح هو عروضه على احد العنوانيين فيتصف بما عرض له لا بما هو هو، اما الفعل لولا العروض لما اتصف الا بما هو هو فالكذب لولا وجوب حفظ النفس المحترمة من الاضرار والظالمين لما كان الا قبيحا. وليس العلية والاقتضاء بما لهما من معنى فلسفي عقلي دقي وانما بهذا المعنى الذي ذكرنا فانتبه.

لذا قال (قده): ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتيا: ان العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوما به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر. فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافهم باحدهما. ومعنى كونه مقتضيا لاحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلي وطبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبيح ألا ترى أن تعظيم الصديق لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون لهم مصلحة نوعية عامة. أما لو كان سببا لهلاك نفس محترمة كان قبيحا لانه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق.

وكذلك يقال في تحقير الصديق، فانه لو خلى ونفسه
يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا
الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة.

فلو كان سببا لنجاة نفس محترمة كان حسنا لانه يدخل
حينئذ تحت عنوان العدل ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا
للصديق. واما العناوين (الحسن والقبح) من القسم الثالث (اي لا من
حيث العلية ولا الاقتضاء) فليست في حد ذاتها لو خليت وانفسها
داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عليّة ولا
اقتضاء.

وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا، فان المراد من
العية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو
القبح.

والمراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلا
فيما هو موضوعا لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من
العية والاقتضاء ما هو معروف من معناه ما انه بمعنى التأثير
والايجاد فانه من البديهي أنه لا عليّة ولا اقتضاء لعناوين الافعال في
احكام العقلاء الا من باب عليّة الموضوع لمحموله.

سادسا: ادلة الطرفين

من خلال التعرف على انواع المقدمات وما تتألف منه كل مقدمة، ومن خلال ما تقدم من تقسيم العقل بحسب ما يدركه وان ادراك ما ينبغي وما لا ينبغي ان يفعل هو من شؤون العقل العملي وما ينبغي وما لا ينبغي ان يعلم من شؤون ومختصات العقل النظري، ومن خلال تفسير الحسن والقبح العقليين بثلاث معان وهي: الكمال او النقص، والملائمة، وما ينبغي وما لا ينبغي ان يفعل، ومن خلال ايضا الاسباب المنطقية التي اليها يلجأ ادراك العقل العملي لما ينبغي ولما لا ينبغي ان يفعل، وتقسيم القضايا الى مشهورات بالمعنى الاعم ومشهورات بالمعنى الاخص، وان الثانية تقع في قبال الضروريات، فمن خلال هذه المعرفة الاولية بهذه القواعد المنطقية يمكننا الآن الوقوف على ما يصح من الادلة للطرفين والمقارنة بينها للوقوف على ما هو الحق الحقيقي والمقرب الى طاعة الله تبارك وتعالى شأنه.

لذا قال (قده): سادسا - ادلة الطرفين: بتقديم الامور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة، لنعطي الحكم العادل لاحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحت عن ذلك في عدة مواد، فنقول: اولاً - انا ذكرنا أن قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وأشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها.

قول الاشاعرة هو ان العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه

قول الاشاعرة هو ان العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له. فلا يرون وجوب شيء على المكلف، ولا حرمة شيء عليه قبل ورود الشرع؛ لأن الحسن والقبح تابعان لأمر الشارع ونهيه. كما يرون أنه لو عكس الشارع القضية فقبح ما حسنه وحسن ما قبحه جاز. واستدلوا على قولهم هذا بعدة أدلة: منها: أن العبد مجبور على فعله، وإذا كان كذلك فلا يتصور الحسن والقبح العقليان حينئذ في فعله، لأن ما ليس بفعل اختياري لا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا بالاتفاق من النفاة والمثبتين للحسن والقبح العقليين.

ومنها: لو كان قبح الكذب بالذات أو لصفة لازمة للذات لكان كلما وجد الكذب وجد القبح؛ لأن ما بالذات وما هو بواسطة أمر لازم للذات يجب أن يكون ما دامت الذات واللازم باطلاً.

ومنها: أن حسن الفعل لو كان أمرا زائدا على ذاته، لزم قيام المعنى الذي هو الحسن بالمعنى الذي هو الفعل، وقيام العرض بالعرض باطل.

ومنها: من قال: لأكذب غدا، وجاء الغد وكذب، فهذا الكذب: إما حسن فلا يكون الكذب قبيحا لذاته، وإما قبيح فهذا القبيح تركه حسن مع أن تركه يستلزم كذبه فيما قاله أمس، ومستلزم القبيح قبيح، فيلزم من هذا

أن يكون الترك حسناً وقبيحاً معاً، وهو باطل. فتعين ألا يكون قبح الكذب ذاتياً لانقلابه حسناً، وهو المطلوب. ومن أدلة الأشاعرة على نفي التحسين والتقبيح العقليين ودفعه بما علمت^(١)؛ وقد ذكر الماتن هذا الدليل ونسبه إلى الأشاعرة بصيغة القياس الاستثنائي وقد تقدم أن الاستثنائي يذكر فيه بالفعل إما عين النتيجة أو نقيضها، ومعنى أنها مذكورة بعينها أو بنقيضها أنها مذكورة على أنها جزء من مقدمة. ولا بد أن يفرض أن المقدمة المذكورة فيها قضية شرطية لأنها تتألف من قضيتين بالأصل. فيجب أن تكون إحدى مقدمتي هذا القياس شرطية. أما المقدمة الأخرى فهي الاستثنائية أي المشتملة على أداة الاستثناء التي من أجلها سمي القياس استثنائياً. والاستثنائية يستثنى فيها أحد طرفي الشرطية أو نقيضه لينتج الطرف الآخر أو نقيضه على ما تقدم تفصيله. وههنا القياس الاستثنائي بالشكل الآتي:

١: لو (إذا) كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل، لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل اعظم من الجزء.

(١) أقول: إن هذا الدليل للأشاعرة لم يذكر على ما يبدو بالصيغة التي ذكرها المصنف بل ذكره المحقق الطوسي في كشف المراد بصيغة أخرى وهي: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأن الواحد نصف الإثنين، لكن التالي باطل بالوجدان. وأجاب عنه المحقق الطوسي في كشف المراد، ص ١٨٦. بقوله: «يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور».

٢: ولكن الفرق موجود قطعاً .

النتيجة: ان الفرق بين المقدمتين موجود بالوجدان، فالحسن والقبح لا يثبتان في العقل. فيستثنى من حكم العقل كل ما لم يكن من قبيل الكل اعظم من الجزء .

لذا قال (قده): ومنه نعرف المغالطة في دليل الاشاعة وهو اهم ادلتهم اذ يقولون: (لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء.

ولكن الفرق موجود قطعاً. إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الاول). وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم.

وفي مقام الجواب : فانك عرفت فيما تقدم ان هناك فرق بين ما يدركه العقل العملي وما هو داخل في النزاع معهم وبين ما يدركه العقل النظري، فان الذي يقع فيه النزاع انما هو في خصوص القضايا المشهورة بالمعنى الاخص والتي هي في قبال تلك القضايا التي يدركها العقل من قبيل الضروريات، وقضية الكل اعظم من الجزء انما هي من متبنيات العقل النظري وليس العقل العملي اي انها مما ينبغي ان يعلم وليس مما ينبغي ان يعمل، وان مسألة المقدمة الاولى (لو كان الحسن والقبح مما يدركه العقل) انما هي من مدركات ومتبنيات العقل العملي ومن الآراء التي ليس لها وراء شهرتها الا الشهرة، اما لو خلى العقل ونفسه لما ادركها، فهو

يدركها ويلحظها لشهرتها بين العقلاء، فهي من المسائل والقضايا العقلائية، واما مسألة الكل اعظم من الجزء فهي من المسائل او القضايا العقلية، وفرق كبير ويون شاسع بينهما^(١).

فالقضيتان لا يقعان تحت نوع واحد من الادراك، وانما يتنوع الادراك بحسب منشأه النظري والعملي، اعني ما ينبغي ان يعلم، وما

(١) الحكم العقلي هو حكم بديهي ثابت ومتأصل في كل إنسان ويعني الحكم الذي يستحيل عليه النقض، بينما الحكم العقلائي هو حكم يرجع للإستحسان النابع من تفكير العقل وفق أدواته التي امتلكها الفرد، وهذه الأدوات متطورة مع الزمن. الحكم العقلي هو ثابت بينما الحكم العقلائي متغير ونسبي، الآراء والأفكار والقوانين وغيرها من نتاجات عقول البشر هي متكونة نتيجة لطريقة التفكير التي تغذاها هذا الإنسان من مجتمعه ومحيطه وبيئته، ويُعتبر ديكارت من أوائل الفلاسفة الذين طرّقوا هذا الباب في الغرب مع التأكيد على ريادة فلاسفة الشرق الإشرقيين الذين قالوا بوجود التخلص من الكدورات (المعوقات) الروحانية والعقلية حتى يصل العقل للحقيقة المطلقة.

رينيه ديكارت في منهجه «مسح الطاولة» يؤكد على ضرورة التخلص من التراث الفكري والمنهجية العقلية المكتسبة التي تولد التضارب والتناقض في الأفكار الإنسانية حيث أنه وجد عقله في كتاباته يتقافز بين شتى الأفكار والمنهجيات المتضاربة التي قرأها واطلع عليها أو تربى عليها واكتسبها أثناء حياته، لذلك توصل إلى أن الحل الوحيد هو مسح هذا كله (تطهير) عقله من كل ذلك وإعادة بناء أفكاره ومبادئه منهجياً من خلال الرجوع إلى (الفطرة العقلية)، أي العقل ومبادئه التي يستحيل عليها التناقض.

ينبغي ان يعمل، وشتان ما بينما .

لذا قال (قدم): والجواب عنه: أن المقدمة الاولى، وهي الجملة الشرطية ممنوعة، ومنعها يعلم مما تقدم أنفاً، لان قضية الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات وقضية أن الكل أعظم من الجزء من الاوليات اليقينيات، فلا ملازمة بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينها وبين القضية الثانية. وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الاوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس احدهما على الاخرى.

والفارق من وجوه ثلاثة:

(الاول) - أن الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الاوليات العقل النظري.

(الثاني) - ان القضية التأديبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء والاوليات لها واقع خارجي.

(الثالث) - أن القضية التأديبية لا يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلي ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الامر الثاني.

وليس كذلك القضية الاولى التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فانه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لاول وهلة.

ادلة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح

الثاني: من ادلة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين انهم قالوا: انه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الاشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات.. تقرير الدليل: اي إنّ الحُسْنَ والقُبْحَ لو كانا عقليين لما اختلفا، أي لما حَسُنَ القبيح ولما قُبِحَ الحسن، والتّألي باطل، فإنّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك فيما إذ تضمن الكذب إنقاذ نبي من الهلاك والصدق إهلاكه. فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله^(١).

وبعبارة ثانية: انه لو كان الحسن، والقبح من الصفات الذاتية لكان ذلك مضطرباً فيه، ولما تخلف عنه، بل يبقى الفعل حسناً دائماً، أو قبيحاً دائماً، والواقع غير ذلك لأن الكذب قد يكون قبيحاً، وقد يكون حسناً بل يكون واجباً إذا ترتب عليه خير محقق كإنقاذ بريء من يد سلطان جائر، أو من يد ظالم له بطش، ونفوذ، ويقابل ذلك أن الصدق يكون قبيحاً في

(١) كشف المراد، ص ١٨٧. وأجاب عنه المحقق الطّوسي رحمه الله بقوله: «ارتكاب أقلّ القبيحين مع إمكان التخلّص». وتوضيحه: إنّ الكذب في هذه الصّورة على قبحه إلّا أنّ ترك انقاذ النبي أقبح من الكذب، فيحكم العقل بارتكاب أقلّ القبيحين تخلّصاً من ارتكاب الأقيح. على أنّه يمكن التخلّص عن الكذب بالتعريض (أي التورية). وباختصار: إنّ تخليص النبي أرجح من حسن الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيرجح ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لا شتماله على المصلحة العظيمة، على الصدق.

هذا المقام.

لذا قال (قده): الثاني - ومن ادلتهم على انكار الحسن والقبح العقليين أن قالوا: انه لو كان ذلك عقليا لما اختلف حسن الاشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق إذ يكون مرة ممدوحا عليه وأخرى مذموما عليه، إذا كان فيه ضرر كبير. وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه وممدوحا عليه، إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه.

ويرد على هذا الاستدلال : أن حكم العقل بالحسن، والقبح على الشيء له مناشيء كما تقدم، فقد يكون ذلك المنشأ علة تامة لحكم العقل بالحسن، أو القبح كما هو الحال في حكمه بقبح الظلم، وحسن العدل، وهذا الحكم لا يتبدل مهما اختلفت الظروف، والأحوال، ما دام ذلك العنوان (الظلم والعدل) لا يزال منطبقاً على الفعل. وقد يكون المنشأ له اقتضاء في الفعل لحكم العقل بالحسن، والقبح أي لو انتفت جميع الموانع، فإن العقل يحكم بذلك الحكم كحكمه بحسن الصدق، وقبح الكذب، فإن الصدق فيه اقتضاء للحسن.. فلو انتفت جميع الموانع، فإن العقل يحكم بحسنه، والكذب فيه اقتضاء للقبح فلو انتفت جميع الموانع، فإن العقل يحكم بقبحه، أما لو طرأت موانع على ذلك الفعل كما لو ترتب على الصدق قتل مؤمن، فأن العقل يحكم بقبح هذا الصدق، أو ترتب على الكذب نجاة نفس محترمة، فإن العقل يحكم بحسن هذا

الكذب. وقد يكون فعل ليس فيه اقتضاء ولا علة للحكم عليه بالحسن أو القبح، فإذا عرض عليه عنوان له علية، أو اقتضاء للحسن، فسوف يحكم عليه العقل بالحسن، أو عرض عليه عنوان له علية، أو اقتضاء للقبح، فسوف يحكم العقل عليه بالقبح كشرب الماء، فإن تناوله مع عدم الحاجة إليه لا يكون حسناً، ولا قبيحاً أما لو تناوله الشخص لرفع عطشه، فإنه يكون حسناً، ولو تناوله لا يجاد الضرر في جسمه يكون فعله قبيحاً. وفي ضوء هذا البيان تتضح نقاط ضعف الاستدلال المذكور وذلك لأن بعض الأفعال كالصدق يكون حسناً في بعض الأحوال كما لو ارتفعت جميع الموانع، ويكون قبيحاً في أحوال أخرى فيما لو عرض عليه عنوان مقبح كما لو ترتب عليه قتل مؤمن، وهذا التفاوت في حكم العقل حصل بسبب أن عنوان الصدق يقتضي الحسن، وليس علة تامة للحسن، فبسبب عروض عناوين أخرى حصل تبدل في الحكم.. وهذا التبدل ليس فيه تناقض، نعم لو تغير حكم العقلاء من الحكم بالحسن إلى الحكم بالقبح، مع عدم وجود سبب لهذا التبدل يكون ذلك نقضاً على عقلية الحسن، والقبح، ولكن الأمر ليس كذلك كما عرفت .

الخلاصة: أنه قد تبين ان استدلالهم هذا مبني على كون قبح الكذب وحسن الصدق، كقبح الظلم وحسن العدل، ذاتيين لا يتغيران. وأما على ما مر من أن الأفعال بالنسبة إلى الحسن والقبح على أقسام ثلاثة: فمنها ما يكون الفعل علة تامة لأحدهما، فلا يتغير حسنه ولا قبحه بعروض العوارض كحسن الإحسان وقبح الإساءة. ومنها ما يكون مقتضياً

لأحدهما، فهو موجب للحسن لو لم يعرض عليه عنوان آخر، وهكذا في جانب القبح. وقد تقدم أن حُسْنَ الصَّدَقِ وقُبْحَ الكذب من هذا القبيل. ومنها ما لا يكون علة ولا مقتضياً لأحدهما. وليس جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن ابداً أو بالقبح ابداً، حتى يلزم ما ذكر من الاشكال.

لذا قال (قده): والجواب عن هذا الدليل واشباهه يظهر مما ذكرناه من أن حسن الأشياء وقبحها على انحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف، فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي أنه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح وما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم. وأما ما كان عرضياً فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلاً الصدق أن دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً وإن دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثلة. والخلاصة أن العدلية لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن ابداً أو بالقبح ابداً، حتى يلزم ما ذكر من الاشكال.

استدلال العدلية على اثبات الحسن والقبح العقليين

وقبل ذلك نذكر ملخصاً عن حقيقة حكم العقل بالتحسين والتقبيح عند الإمامية اعزهم الله تعالى.

والسؤال المطروح الآن هو ما هي حقيقة تلك الإدراكات العقلية،

وهويتها في قائمة الصناعات الخمس فهل هي قضايا ضرورية أي يحكم بها العقل - أي عقل وفي كل زمان ومكان - بمجرد تصورهما، أو أنها قضايا تأديبية مشهورة ليس لها واقع غير توافق أفراد المجتمع بما هم عقلاء عليها ؟ يوجد هنا موقفان: أحدهما يرى أن الحسن والقبح العقليين قضايا مشهورة أي لا واقع لها غير تطابق العقلاء عليها . وفي داخل هذا الموقف نشأ تفسيران: أحدهما يرى أن الحسن والقبح قضايا إنشائية من قبل العقلاء لا إخبارية، فهي على حد سائر المجعولات العقلائية غاية الأمر قد تطابق العقلاء عليها باعتبار إدراكهم للمصالح والمفاسد من ورائها . والمقصود من الإنشائية أنها لا تحكي ولا تخبر عن واقع خارجي وقد تنطبق عليه، وقد لا تنطبق عليه.

والآخر: أن الحسن والقبح قضايا مشهورة بمعنى إنها تصديقات جازمة، ولكن غير مضمونة الحقانية أي ليس التصديق فيها ناشئاً من أحد المناشئ في القضايا المضمونة الصدق التي حصروها في القضايا الست المعروفة في المنطق وهي: الأوليات، المشاهدات، التجريبيات، المتواترات، الحدسيات، الفطريات . فإن ادراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم ليس من المدركات الأولية لا للعقل، ولا للحس، ولا للوهم، وإنما يحصل التصديق الجازم بها نتيجة التأديب، والتربية الاجتماعية العقلائية.

يقول ابن سينا في تعريف القضايا المشهورة : وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد، ووهمه، وحسه، ولم يؤدب بقبول قضاياها،

والاعتراف بها لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسه مثل حكمنا: بأن سلب مال الإنسان قبيح، وإن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه". فهي أذن القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة، وعموم الاعتراف بها كحسن العدل، وقبح الظلم، وكوجوب الدفاع عن الحرم واستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض.

والفارق بين التفسيرين هو أن التفسير الأول لا يرى واقعاً موضوعياً للحسن والقبح فهما ليس إلا إنشاء العقلاء لهما في حين أن التفسير الثاني يرى تلك الأحكام تصديقات جازمة، ولكنها ليست مضمونة الانطباق مع الواقع الموضوعي، أي قد تكون غير صادقة.

والماتن يذهب إلى إنَّ العدالة، إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين، يريدون أن الحسن، والقبح من الآراء المحمودة، والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، وهذه القضايا التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء، (بخلاف) الأوليات، فإن لها واقع خارجي.

إذا عرفت هذا فاعلم انهم استدلوا على ادراك العقل للحسن والقبح بعدة ادلة ويذكر منها المصنف دليلان، احدهما هو ضرورة الحكم بحسن الاحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير الاعتبار الشرعي للعنوانين. والدليل الآخر هو ان الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان الا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان اصلا حتى من طريق الشرع. واليك تفصيل لكلا منهما.

الاول: انه من المعلوم ضرورة حسن الاحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع.

تقرير الاستدلال: ان هذا الاستدلال قد ذكره العلامة الحلي في تجريده قائلاً: وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع.

وقال في الشرح: أنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان، ويمدح عليه، ويقبح الإساءة والظلم، ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك، وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف معهم بالشرائع^(١).

ويتابع العلامة الاستدلال في كتابه نهج الحق قائلاً: فلو افترض أن إنساناً لم يسمع بالشرائع، ولا يعرف شيئاً عن الأحكام، ثم خير بين أن يصدق، ويأخذ ديناراً وبين أن يكذب، ويأخذ ديناراً أيضاً ولا ضرر عليه فيهما لاختار الصدق.

لذا قال (قده): ثالثاً:- وقد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته: (انه من المعلوم ضرورة حسن الاحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرعي، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع).

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - العلامة الحلي - ص ٤١٧-٤٢٠.

ويرد على هذا الدليل: إذا كان مقصود العلامة رحمه الله إثبات حسن الإحسان وقبح الإساءة بوصفهما كمالا ونقصا؟ فهذا مما يدركه جميع العقلاء بما فيهم الأشاعرة، وأن كان مقصوده إثبات الحسن والقبح بالمعنى الثالث أي استحقاق المدح على ما ينبغي ان يفعل واستحقاق الذم على ما لا ينبغي ان يفعل - والظاهر أن هذا هو مقصودة - فهذا مما لا يمكن إثباته بمجرد حسن الإحسان، وقبح الإساءة، إذ لا ملازمة عقلية بينهما، فقد يحكم العقل بالحسن على شيء لأنه كمال، وعلى شيء بالقبح لأنه نقص، ولا يحكم باستحقاق مرتكب الحسن للثواب، وباستحقاق مرتكب القبح للعقاب .

وقد أجاب الماتن على هذا الإشكال بدعوى ضرورة حكم العقل بالاستحقاق في مورد حكمه بالحسن والقبح وادعى ثبوت ذلك الاستحقاق عند العقلاء بتواتره .

لذا قال (قده): واجيب عنه، بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه.

واما بالمعنى المتنازع فيه فانا لا نسلم جزم العقلاء به.

ثم ان من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الاحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الاحسان وذمهم لفاعل الظلم. وتقرير هذا الكلام، أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسنا قبيحا وبالعكس، فكان يجوز أن

يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، وهذا معلوم البطلان بالضرورة العقلية، وهذا العلم بالبطلان متواتر لاجل انه من الضرورات العقلية، لا لاجل انه من الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

لذا قال (قده): ونحن نقول: ان من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الاحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الاحسان وذمهم لفاعل الظلم. ولا شك في أن هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأن العدل كمال للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الانساني وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرتة لمصلحة النوع الانساني وبقائه.

اقول: اولاً: ان هذا عين ما ذكره العلامة الحلي في المصدر السابق (لجاز العكس)، ببيان: أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسناً قبيحاً وبالعكس، فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

وثانياً: ثم ان حصول التواتر اعم من ان يحصل لاجل ضرورة عقلية

او شيء آخر كالعادة، مثلا. فهو لا يحصل فقط بالضرورة فان كثير من المتواترات كانت لاجل انها مما اعتاد عليه الناس او العقلاء في كل الازمنة فيحصل له التواتر من هذه الجهة ولا ينحصر فقط بالضرورات، فيكون التواتر اعم من ان يكون الامر ضروريا او اعتياديا، فمن الواضح ان دعوى ثبوته بالتواتر، لا يكشف عن ضرورته، إذ لعل ذلك من جهة العادة لا من جهة الملازمة .

الدليل الثاني: وهذا وجه ثان يستدل به على أن الحسن والقبح عقليان، وذكره العلامة في تجريده على الاعتقاد قال: "ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا".

وتقرير هذا الكلام أن الحسن والقبح لو ثبتا شرعا كما يدعيه الاشاعرة فلم يثبتا لا شرعا ولا عقلا، والتالي باطل إجماعا فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شئ أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز ان يكون الكذب حسنا ولجوزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

ثم ان الملازمة بين الامر بالشيء وبين مدح الفاعل من هو الذي يدرك هذه الملازمة ووجوبها غير العقل؟ فلا تتم هذه المعرفة وهذه الادراكات الا بالعقل والا لتسلسل لا الى نهاية وهو محال عقلا. فيتوقف حسن المامور به شرعا على العقل، وقبح المنهي عنه شرعا على العقل.

ومدح الشارع لممثل الامر ما هو الا الثواب، وذم الشارع لغير المنتهي عن نواهيه ليس هو الا العقاب.

وقد اجاب الاشاعرة على هذا الدليل بانه يكفي في حسن الشيء ان يكون متعلقا للامر الشرعي، او ان يكون متعلقا للنهي الشرعي، والامر والنهي بحسب الفرض ثابتان بالوجدان فلا حاجة للمدح او الذم من الشارع على الممثل أو غير المنتهي.

وهذا الكلام فيه مصادرة على المطلوب^(١) وانه مجرد دعوى ليس عليها شاهد، وهو اساس النزاع بين العدلية والاشاعرة في ثبوت الحسن والقبح العقليين.

لذا قال (قده): رابعا - واستدل العدلية أيضا بأن الحسن والقبح لو كانا لا يشبتان الا من طريق الشرع، فهما لا يشبتان اصلا حتى من طريق الشرع. وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي: ان الشارع إذا أمر بشئ فلا يكون حسنا الا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه واذا نهى عن شئ فلا يكون قبيحا الا إذا ذم الفاعل عليه.

ومن أين تعرف انه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهي عنه، الا إذا كان ذلك واجبا عقلا، فتوقف حسن المأمور

(١) المصادرة على المطلوب معناها هو: جعل النتيجة في القياس المنطقي احدى المقدمتين، كقولنا: هذه نقلة وكل نقلة حركة، فكانك تقول وكل نقلة نقلة لان الحركة نقلة، فالنتيجة عين الصغرى لان الحركة معناها النقلة.

به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب.

ثم لو ثبت ان الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهي عنه، والمفروض ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن اين نعرف انه صادق في مدحه وذمه الا اذا ثبت ان الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعا على ثبوتهما عقلا، فلو لو يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا.

وقد اجاب بعض الاشاعرة عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشئ حسنا ان يتعلق به الامر وفي كونه قبيحا ان يتعلق به النهي، والامر والنهي - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. ولا حاجة الى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام - في الحقيقة - يرجع الى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب، لان المستدل يرجع قوله الى انه يجب المدح والذم عقلا لانهما واجبان في اتصاف الشئ بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله الى انهما لا يجبان عقلا لانهما غير واجبين في الحسن والقبح.

استدلال الماتن

وجوب طاعة الاوامر الشرعية للمولى مما تسالم عليه الجميع لكننا نقول باي شيء وجب هذا الوجوب؟ اذا قلنا انه واجب بالشرع، فننقل الكلام الى الوجوب الشرعي الثاني ونقول باي وجوب وجب اي من اوجبه،

فان قلت انه واجب بالشرع فيتسلسل الى ما لا نهاية، والتسلسل محال عقلا.

اما اذا انتهى الوجوب في الاطاعة للاوامر الشرعية الى العقل، فيثبت المطلوب، بل ان ثبوت الشريعة ثابت بحكم العقل، وان ارسال الرسل حسن عقلا وقبح العقاب بلا بيان على الحكيم عقلا وهكذا. فينتج ان ثبوت الحسن والقبح شرعا متوقف على ثبوتهما اولا عقلا وبحكم العقل.

لذا قال (قده): والاحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول: انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الاوامر والنواهي الشرعية وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الاشاعة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بد ان يثبت بامر من الشارع. فننقل الكلام الى هذا الامر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الامر، فان كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، وان كان شرعيا أيضا فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه.. وهكذا نمضي إلى غير النهاية. ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف على أمر الشارع. وهو المطلوب. بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لانا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية. والنتيجة: ان ثبوت الحسن والقبح شرعا يتوقف على ثبوتهما عقلا.

المبحث الثاني

ادراك العقل للحسن والقبح

ادراك العقل للحسن والقبح

والجواب عنه على ما أفاده المحققون من علمائنا (رضوان الله عليهم أجمعين): إن إنكار إدراك الإنسان الحسن والقبح على حدو إنكار الإنسان وجود نفسه، وهل يسع الإنسان أن ينكر أنه هو وأنه ليس غيره، إلا وإن استقلال العقل بالحسن والقبح هو المبدأ الوحيد الذي به تقوم جميع الشرائع والاجتماعيات. فلو وجد في الخارج من ينكر الخير والشر وهما من معاني الحسن والقبح، فإن كان مقصوده بذلك اختلاف أفرادهما ونسبتيتهما من شخص الى آخر ومن مكان الى آخر ومن قوم الى آخر فهو صحيح، إذ لا جامع مقولي يجمع تلك الأمور النسبية، بل يختلف الحسن والقبح باختلاف الموارد والإضافات، كما أن جميع الأمور النسبية كذلك. وإن أراد به أن العقل لا يدرك الحسن والقبح في محالهما، فلا يدرك أن هذا الفعل حسن وذاك قبيح، وهذا ظلم وذاك عدل، فقد عرفت أن القول

بذلك على حذو إنكار الإنسان وجود نفسه، وكيف يمكن القول به مع أن المسؤوليات الاجتماعية والشرعية كلها تدور على ذلك، إذن لا ينبغي هذا القول إلا من فاقد الشعور، أو ممن حذا حذو السوفسطيقي كإنكاره جميع المحسوسات والمعقولات على خلاف بداهة عقله^(١).

(١) ما ذهب إليه الأخباريون من العدلية وبعض الأصوليين منهم كصاحب الفصول ومن أجل بيان حقيقة دعواهم لا بد من استعراض بعض أقوال كبار مفكري هذا الاتجاه وتحديد مدلولاتها: ما عن الاسترآبادي (هو السيد ابراهيم بن السيد محمد رضا صدر بن السيد محمد أمين - الشهير بأقاملاً - بن أمير فخر الدين بن أمير عبد الله بن أمير كمال الدين، وينتهي بنسبة إلى الإمام الحسين ارتحل إلى ربّه سنة ١٣٥٤ - ش ١٣٩٦ ق في قم، وهو رائد الأخباريين). قال: أن العلوم النظرية قسماً ينتمي إلى مادة قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة، والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء، والخطأ في نتائج الأفكار، والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة، أو من جهة المادة،

والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها إلى الإحساس، وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية، والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ومن ثم وقعت الاختلافات، والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية، والطبيعية، وبين علماء الإسلام في أصول



الفقه، وعلم الكلام وغير ذلك، والسبب في ذلك: أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة، وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلية في أي قسم من الأقسام، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك، فإن قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين، وفي الفروع الفقهية قلت: إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة إلى مقدمة نقلية ظنية، أو قطعية، ومن الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطأ في مادة الفكر: إن المشائين ادعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه، وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى، والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس إعداماً للشخص الأول وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال... إذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الشريفة فنقول: أن تمسكنا بكلامهم فقد عصمنا من الخطأ وأن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه. منطلق الاشارات للشيخ الرئيس .

السيد الجزائري نعمة الله بن محمد بن عبد الله الموسوي الجزائري (١٠٥٠-١١١٢). ومن الجدير بالذكر ان هذا السيد الجليل قد ساهم مع مجموعتين من العلماء كان استاذة العلامة المجلسي قد أوكل اليهما مهمة اعداد مصادر كتابيه المعروفين الذين يعد من الموسوعات الكبرى في علم الحديث وهما بحار الانوار، ومرآة العقول. كما ساهم بجمع أكثر من أربعة آلاف كتاب قد استنسخ بنفسه جزءا منها. ألف السيد الجزائري العديد من الكتب في العلوم العقلية والنقلية، كما دأب السيد على تحشية الكتب والتعليق عليها. فقد ذكر السيد الجزائري في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه بعد أن نقل كلام المحدث الاسترابادي المتقدم.





وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه، فإن قلت: عزلت العقل عن الحكم في الأصول، والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أما البديهيات، فيه له وحده، وهو الحاكم فيها، وأما النظريات فإن وافقه النقل، وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارضاً هو، والنقلي، فلا شك عندنا في ترجيح النقل، وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل. الرسائل.

وقد نقل الشيخ يوسف البحراني (يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح بن عصفور الدرازي البحراني (١١٠٧-١١٨٠)). كلام السيد الجزائري واستحسنه وقال معقّباً عليه: لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات، وغيرها، ولا سبيل إليها إلاّ السماع عن المعصوم - عليه السلام - لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها، نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف. فنقول أن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيّاً ظاهر البدهة مثل الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به، فإن عارضه دليل عقلي آخر فإن تأيد أحدهما بنقل كان التأييد بالدليل النقلي، وأن عارضه دليل نقلي، فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي إلاّ أن هنا في الحقيقة تعارض في النقليات، والا (أي لم يؤيد الدليل العقلي دليل نقلي)، فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث الجزائري (قده) وخلافاً للأكثر هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أما لو أريد المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو من حجج الملك العلام وأن شد وجوده في الأنام، ففي ترجيح النقلي عليه أشكال. الحقائق: ج ١ ص ١٣٣ . ويقول صريحاً: لا ريب أن العقل الصحيح الفطري حجة من حجج الله سبحانه، وسراج منير من جهته جل شأنه، وهو موافق للشرع من داخل كما أن ذلك شرع من خارج ما لم يغيره غلبة الأوهام الفاسدة، وتتصرف فيه العصبية أو حب الجاه، أو نحوهما من الأغراض





الفاسدة، وهو (أي العقل) قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع، فيأتي الشرع مؤيداً له، وقد لا يدركها قبله، ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفاً له ومبيناً. الحقائق: ص ١٣١.

وفي الواقع أن التأمل في هذه الكلمات يجعل الباحث يميل إلى الاعتقاد، بأن حقيقة دعواهم تلك ليست ظاهرة في نفي الحسن والقبح العقليين إنما يمكن تفسيرها بما يلي:

١ - أنهم يرون صعوبة أدراك العقل لحسن أو قبح الأفعال، وذلك لأن الحكم المرتبط بقضايا الحكمة، والفقه، وأصوله، ومنها أحكام العقل بالحسن والقبح وينتهي إلى مادة بعيدة عن الإحساس (لبعد مادة هذه العلوم عن الأذهان) فمن الطبيعي أن تقع الاختلافات، والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه كما يقول المحدث الاسترآبادي (الرسائل: ٩) . ولعل قول المحدث المذكور التالي أوضح برهان على أن غرضه الحقيقي نفي تطابق العقلاء على حكم عقلي واحد حيث قال: أن المشائين ادعوا البدهية في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه، وأحداث لشخصين آخرين، والاشراقيين ادعوا البدهية في أنه ليس إعداماً للشخص الأول، وإنما انعدمت صفة من صفاته، وهي الاتصال. ثم يعلل عدم تمسكه بحكم العقل بالقول: إن تمسكنا بكلامهم (أي الأئمة - عليهم السلام -) فقد عصمنا من الخطأ وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه. (الرسائل: ٩) . وهذا يعني أنه لو حصل حكم عقلي ولم يقع فيه نزاع، فإنه يحظى بتأييد المحدث المذكور، ويحمل قيمة موضوعية من وجهة نظره... ويكون أساساً لحكم العقل بالمدح، والذم على فاعل العدل، ومرتكب الظلم .

٢ - أن مقصودهم من إنكار الأحكام العقلية إنكار الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، فهم لا ينكرون اصل قدرة العقل على إدراك الحسن،





والقبح في الأفعال إنّما ينكرون حكم الشارع تبعاً لذلك الإدراك، ولعل قول المحدث الجزائري حول العقل وإحكامه: "أما البديهيات، فهي له وحده، وهو الحاكم فيها (الرسائل: ٩) . منطبقاً على حكم العقل بالحسن، والقبح إذا قلنا أن الحكم بالحسن والقبح هو تطابق العقلاء عليه بما هم كذلك، فيكون حصول هذا التطابق في قضايا هي قريبة من البديهيات إذا لم نقل أنها تندرج في القضايا البديهية التي قد يدعيها ذلك الذي اتخذ الموقف الثاني أي الذي يرى أن الحسن، والقبح أمران واقعيان. وسبب نفي الملازمة بين الإدراك العقلي، وبين الأحكام الشرعية عند الأخباريين، أما لأن ملاكات الأحكام الشرعية شيء آخر غير الحسن، والقبح في الفعل كما فسر بذلك كلام المحقق صاحب الفصول في نفيه للملازمة أو لأن الأحكام الشرعية أحكام توقيفية غير منوطة بالحسن، والقبح. ولعل إلى هذا المعنى يشير قول المحدث البحراني: لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل إليها إلاّ السماع عن المعصوم لقصور العقل عن الاطلاع عليها (ثم قال) نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف.. فإن ظاهر جملته الأخيرة أن مراده من قصور العقل عن الاطلاع عليها ليس بسبب عجزه عن إدراك الحسن، والقبح إنّما لأن الأحكام الشرعية أحكام توقيفية من الشارع غير مربوطة بأحكام العقل..

وهذا الكلام لا ينفي عقلية الحسن والقبح إنّما ينفي تلازم أحكام الشارع معها لأن ثبوت هذه الأحكام مقيدة بصدورها من الشارع، وعلى هذا الأساس من الفهم يمكن حمل الأحكام العقلية التي رفض الأخباريون الاعتقاد بها على تلك الأحكام التي لا يتطابق عليها العقلاء بما هم عقلاء، أما هذه الأحكام أي التي يتطابق عليها العقلاء بما هم كذلك ومنها أحكام العقل بالتحسين، والتقبيح، فهي تحمل قيمة موضوعية. فقول المحدث





الاسترابادي: "أن العلوم النظرية قسمان:

قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة، والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء.

وقسم ينتهي إلى مادة بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية.. ومن ثم وقعت الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه وعلم الكلام.

فأنه يمكن درج مسألة التحسين والتقيب بناء على أنها تطابق العقلاء.

بل، وكذلك بناء على أنها حقائق خارجية في قسمه الأول الذي لا يقع فيه الاختلاف لأن ذلك التطابق، أو ذلك الإدراك لهذه القضايا لا يحصل إلا في القضايا الواضحة التي توازي في وضوحها قضايا الرياضيات، والهندسة، أو قريباً منها، ولو بعد التأديب عليها ولا تدخل في القسم الثاني الذي تكون مواده بعيدة عن إدراك العقل.

وقول المحدث الجزائري: فإن قلنا عزلت العقل عن الحكم في الأصول والضرور

فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟

قلت: أما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها "فإنه يمكن درج مسألة التحسين والتقيب تحت هذه البديهيات أو ما في حكمها لأن الحكم بالحسن والقبح إنما يحصل بعد تطابق العقلاء، وهو لا يحصل إلا في القضايا بعد التأديب عليها، أو يحصل التطابق عليها لوضوحها في عقل الإنسان بحيث ادعي بعضهم تواتر المدح والذم على فاعل الإحسان وفاعل الظلم.

وكذلك قول المحدث البحراني (قده): أما لو أريد (بالعقل) المعنى الأخص



لذا قال (قده): بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين في الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم (كالسيد الاسترآبادي والسيد الجزائري، وصاحب الحقائق الشيخ يوسف البحراني) - انكار أن يكون للعقل حق ادراك ذلك الحسن والقبح. فلا يثبت شئ من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل. والشئ الثابت قطعاً عنهم على الأجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شئ من الإدراكات العقلية في اثبات الأحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة^(١) حسب اختلاف



وهو الفطري الخالي عن شوائب الأهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وأن شذ وجوده في الأنام فضي ترجيح النقل عليه أشكال حيث يقال أن الحاكم بحسن العدل وقبح الظلم هو هذا العقل الفطري الخالي عن شوائب الأهام والذي هو حجة الله على الإنسان . وهكذا يمكن فهم موقف الأخباريين بأنهم لا ينفون قدرة العقل على إدراك حسن أو قبح الفعل إنما ينفون صعوبة تحقق ذلك الحكم لكثرة الأهواء والميول التي تحول دون ذلك الحكم أي إنما ينفون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .

(١) سيأتي أن هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأي صاحب الفصول الآتي، وهو انكار ادراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية. وهو وجه وجيه سيأتي بيانه وتأييده وبه تحل عقدة النزاع ويقع التصالح بين الطرفين.

عبارات الباحثين منها:

اولا- انكار ادراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

ثانيا - بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع وهذه هي المسألة الآتية في (المبحث الثالث).

ثالثا - بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل وثبوت الملازمة انكار وجوب اطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلى أنكار حجية العقل.

وسياتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة). وعليه، فإن أرادوا التفسير الاول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم انه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الاشاعرة وهو المعنى الثالث الا ادراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح على ما اوضحناه فيما سبق.

اقول: يمكن فهم موقف الأخباريين بأنهم لا ينفون قدرة العقل على إدراك حسن أو قبح الفعل إنما ينفون صعوبة تحقق ذلك الحكم لكثرة الأهواء والميول التي تحول دون ذلك الحكم أي إنما ينفون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

لذا قال (قده): وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو

اعتراف بادراك العقل.

ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين ادراك العقل لهما الا إذا جاز تفكيك الشئ عن نفسه. نعم إذا فسرنا الحسن والقبح بالمعنيين الاولين جاز هذا التفكيك ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم. وهذا الامر واضح لا يحتاج إلى اكثر من هذا البيان بعدما قدمناه في المبحث الاول.

والمتحصل مما ذكرناه أن الحسن والقبح من الصفات الواقعية وأن اتّصاف الأفعال بهما ذاتي وأنهما من المدركات العقلية الأولية فهما لا يختلفان عما يدركه العقل من استحالة اجتماع النقيضين فكلا الحكمين من مدركات العقل الأولية، غايته أن الحسن والقبح من مدركات العقل العملي أي أنهما بذاتيهما يستتبعان أثرا عمليا أي يستوجبان التحرك والانبعاث نحو متعلقيهما، فالفعل الحسن يدرك العقل أنه ينبغي فعله والفعل القبيح يدرك العقل أنه لا ينبغي فعله. وهذا الأثر لصفتي الحسن والقبح لازم ذاتي لهما، أي أنه ناشئ عن مقام الذات لصفتي الحسن والقبح ، ووظيفة العقل ليست أكثر من إدراك هذا اللازم إلا أنه قد يطلق على هذا المدرك العقلي عنوان الحكم العقلي تجوّزا.

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

يقع البحث في المقام عن ثبوت الملازمة بين ما يحكم به العقل من ثبوت الحسن لفعل أو القبح لآخر وبين الوجوب للأول والحرمة للثاني، فهل أن إدراك العقل لحسن فعل يلزم حكم الشارع بوجوبه وأن إدراكه لقبح فعل يلزم حكم الشارع بحرمة؟ وأنه لا ملازمة بين ما يدركه العقل وبين الحكم الشرعي؟

والظاهر من كلمات الأعلام أن مورد القاعدة هو الملازمة بين المدركات العقلية العملية وبين حكم الشرع أو قل الملازمة بين المستقلات العقلية بالمعنى المشهور وبين حكم الشرع، فحكم العقل بحسن شيء أو بقبح شيء هل يلزم منه عقلا حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل أو لا؟.

معنى قاعدة الملازمة هنا هو قولهم: كلما حكم به العقل حكم به الشرع، فإذا حكم العقل بوجوب شيء مثلا حكما قطعيا مستقلا لا بد من حكم الشرع به أيضا، لعدم الانفكاك بين الحكمين، وبحسب الحقيقة، حكم العقل الذي كان مورد وفاق العقلاء بما هم عقلاء نفس حكم الشرع بلا فصل ولا غيرية. وعليه يكون وجوب إطاعة المولى مثلا الذي هو من

المستقلات العقلية "الحكم العقلي الذي لا يحتاج إلى المقدمة كالتحسين والتقبيح العقلين" هو الوجوب الشرعي بعينه، واما الأمر بقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ يحمل على الإرشاد لتمامية البعث عقلا. وقد تحقق التسالم بين (الاصوليين) على مدلول القاعدة "كلما حكم به العقل حكم به الشرع" ولا خلاف في المسألة إلا عن صاحب الفصول رحمه الله ويمكن أن يكون محل نظره خصوص الاحكام العقلية الظنية.

لذا قال (قده): ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - انه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلا ان يحكم الشرع على طبقه ؟ وهذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها.

وقد قلنا سابقا: ان الاخباريين فسر كلامهم - في أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم - بانكار هذه الملازمة.

إنه أنكر بعض الاخباريين الملازمة بين حكم العقل بوجوب أو حرمة شيء، وبين حكم الشرع كذلك، فلا طريق إليه إلا الصادقون (عليهم السلام). وذلك لأن العقل يفيد الظن بحكم الله، ولا اعتماد على الظن المتعلق بإثبات أحكامه تعالى أو بنفيه. فعن الأسترابادي في فوائده المدنية: (إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن

تمسكنا بغيره لم نُعصم منه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك محال، لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى).

لذا قال (قده): وأما الأصوليون فقد انكروها منهم صاحب الفصول ولم نعرف له موافقا وسيأتي توجيه كلامهم وكلام الاخباريين.

وقد قرب لاثبات الملازمة، بأن الشارع أحد العقلاء وسيدهم فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيء وقبحه فلا بد أن يكون الشارع داخلا ضمن ذلك.

اقول: الظاهر من كلمات المثبتين للملازمة إذا كان الحكم قطعياً بمستوى الضروريات كحسن العدل وقبح الظلم وما شاكلهما، وأما الأشكال بأن العقل ضعيف ودين الله لا يصاب بالعقول وارد على القسم الداني من الحكم العقلي وهو الحكم الظني كالقياس والاستحسان وغيرهما. فالملازمة إذا كانت قطعية، فلا جرم يكون اللازم وهو الحكم الشرعي ثابتاً، فيكون النزاع حينئذٍ صغروباً، وأن الحكم الشرعي إذا لم يثبت بالسمع فلا طريق إليه إلا القطع، لكونه حجة ذاتاً لا يمكن جعله، ولا الردع عنه شرعاً، لاستلزام ذلك تحصيل الحاصل أو اجتماع الضدين، ولو في نظر العبد، والقائل بالملازمة إنما يدعى حصول القطع بها، وبعبارة

أخرى إنَّ القائل بها إنَّما يقول بها في مورد حصول القطع بها .

لذا قال (قده): **والحق ان الملازمة ثابتة عقلا، فان العقل إذا**

حكم بحسن شئ أو قبحه - أي انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا

بما هم عقلاء (اي ليس بما هم عاطفيون او معتادون، وهذا التطابق انما

يورث القطع، اي ان التطابق له لازم وهو القطع بالحكم الشرعي، وهو اعني

التطابق مقطوع به بالتواتر بالضرورة العقلية التي ذكرها المصنف في المبحث

المتقدم، فيكون قوله: تطابقت عليه الآراء، كناية عن الملازمة القطعية بين

حكم العقل وحكم الشارع، اي ان حكم الشارع يكون كاشف عن واقعية وصدور

حكم الشارع) على حسن شئ لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو

على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك - فان الحكم هذا يكون بادي

رأي الجميع فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم، لانه منهم بل

رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن

يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما

كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض.

هل عموم وجوب طاعة الله ورسوله وأولي الأمر، تاسيسي انشائي من

الشارع، ام انه اخبار عما يدرك وجوب الطاعة عقلا؟ القضايا التي تطابق

عليها العقلاء أجمع، والتي تسمى بالقضايا المشهورات، والتي يحكم

العقل طبقها جزمًا كالإطاعة كقوله تعالى: (أطيعوا الله والرسول) ونحوها

يمكن أن تكون ملاكات للأحكام المولوية الشرعية، لكن يستحيل توجيه أمر مولوي بتلك الأحكام ثانية بعد حكم العقل، وذلك للغويته ولكونه تحصيلاً للحاصل، إذ غاية ما يكون فيه إيجاد الداعي لدى العبد للفعل في الواجب أو الترك في الحرام، والفرض أن العقل يوجد ذلك الداعي فلا حاجة إلى أمر جديد إلا من باب التأكيد والإرشاد.

لذا قال (قده): وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحت هنا عن مسألة أخرى، وهي أنه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل كقوله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي أي أنه أمر منه بما هو مولى، أو أنه أمر ارشادي أي أنه أمر لاجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أي أنه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أخرى ان النزاع هنا في ان مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسي، وهذا معنى أنه مولوي أو أنه أمر تأكيدى وهو معنى أنه ارشادي؟

لقد وقع الخلاف في ذلك، والحق أنه للإرشاد حيث يفرض ان حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع ارادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصيل الحاصل. وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الاوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا

تأسيسا. نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو أنه يلزم منه ذلك بل هو عينه (تعليقة للماتن: الحق كما - صرح بذلك كثير من العلماء المحققين - أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب، بمعنى أن المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافأة بالشر. ولذا قالوا: ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى)^(١).

(١) اقول: الثواب والعقاب قضية من قضايا العقل النظري

أن الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية، على الانقياد والتجري، هل هو مطلوب في نفسه أولا وبالذات، أو أنه حكم ترتبي ؟ وإذا كان الحكم بالثواب والعقاب امرا ترتبيا لاحقا، وليس مطلوبا لذاته، فماذا يقصد من انه امر لاحق؟ هل لحوقه هذا هو بنحو الضرورة، أو لا لاجل ضرورة؟ على الثاني خلف لما افترض اللقوق والاستتباع، وعلى الاول تحمل الضرورة وتعلق اما على قاعدة تواضع عليها العرف او لحكمة في الخلق، وبيانه: لا يخلو ضرورة الحكم الذي يستتبع الانقياد او التجري اما لاجل وجود قوة رادعة تضمن اقامة العدل بتنفيذ الجزاءات الاحكامية والقانونية. او ان ضرورته هذه لاجل ان لا يكون خلق الكون عبثا، وان هناك خالقا لا يتساوى عنده المسيء والمحسن، مصداقا لقاعدة قرآنية في قوله تعالى في سورة فصلت:٤٣(ولا تستوي الحسنة ولا السيئة)؟. فعلى الاول تكون ضرورة الحكم

ولكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس ادراك استحقاق المدح والذم كافيا لدعوة كل احد الى الفعل الا للافذاذ من الناس (الافذاذ بمعنى الافراد القليلة من الناس، والمقصود بهم العلماء والعارفين وهم قليلون امام عامة الناس الذين لا يكون لهم واعظ وزاجر الا التهديد والوعيد من المولى، فمثل هؤلاء يحمل امر المولى في مورد حكم العقل على المولوية، وبهذا القدر لا مانع من حمله كذلك)، فلا يستغني اكثر الناس عن الامر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة الى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الامر المولوي.

نعم حمل الاوامر في موارد حكم العقل على المولوية اذا اتلزم



في إثبات العقاب والثواب مناط بقاعدة من قواعد العرف، وضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية الاعتبارية، فلا بد من أن نرجع حينئذ إلى قواعد العرف، ومواضع العقلاء لنرى حدود ما تقرر وما تحكم ونخرج عن دائرة العقل العملي المحض. وعلى الثاني يناط إثبات العقاب والثواب بمدركات العقل النظري التي تقرر استحالة خالق الكون عبثاً، ولا بد من مبدأ الثواب والعقاب يمارسه خالق الكون ويقرره. وبهذا يضحى إثبات الثواب والعقاب قضية من قضايا العقل النظري وليست مدركاً عقلياً عملياً قبلياً.

محالا عقليا كالتسلسل المحال كما في القول بان اوامر الطاعة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر انها من الاوامر المولوية تاسيسية انشائية وليست اخبارية هذا الكلام يلزم منه التسلسل، الا ان نقول مرجعه الى ما يستقل به العقل، والا لتسلسل الة ما لا نهاية.

لذا قال (قده): الا اذا استلزم منه محال التسلسل كالامر بالطاعة والامر بالمعرفة. بل مثل هذه الموارد لا معنى لان يكون الامر فيها مولويا، لانه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الامر بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي. توضيح وتعقيب: والحق ان الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه، وفقا لحكم العقلاء لانه من جملتهم، لا أنهما شيان احدهما يلزم الآخر، وان توهم ذلك بعضهم. ولذا ترى اكثر الاصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح (العقليين).

وأما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك.

ومن العجيب ما عن صاحب الفصول - رحمه الله - من انكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأنه ظن أن

كل ما ادركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها - يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، وإن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضا في مثل ذلك. ولكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا، فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة.

وقد ذكرنا نحن سابقا: أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما، وما يدركه لا من سبب عام للجميع - لا يدخل في موضوع مسألتنا. ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، فنقول: إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية (النوعية) المبني عليها حفظ النظام العام وابقاء النوع التي هي - أعني هذه المصالح العمومية - مناصات (الملاكات والاسباب لتلك الأحكام العقلية) الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقبيح العقلين. وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية.

فإذا ادرك العقل المصلحة في شئ أو المفسدة في آخر ولم يكن ادراكه مستندا إلى ادراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في ادراكهما جميع العقلاء، فانه - اعني العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل وان كان ما ادركه مقتضيا لحكم الشارع. ولجل هذا نقول: انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل والى هذا يرمي قول امامنا الصادق عليه السلام: (ان دين الله لا يصاب بالعقل) ولجل هذا ايضا نحن لانعتبر القياس والاستحسان من الادلة الشرعية على الاحكام.

وعلى هذا التقدير، فان كان ما أنكره صاحب الفصول والاختاريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء - فإن انكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر اجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

وان كان ما أنكره هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق

فيما انكروا، ولا مستند لهم.

وعلى هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام
الاخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه، ولعله لا ياباه
بعضهم كلامهم.

آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين ..

اتمى بحمد الله المقصد الاول ق ٢ والمقصد الثاني ق ١

بحسب الظفر باصول فقه المظفر ..

ويليه الجزء الثالث / المقصد الثاني ق ٢

فهرس كتاب الظفر باصول فقه المظفر

الافتتاحية	٣
الباب الخامس: لعام والخاص	٧
وفيه أحد عشر مبحثاً	٧
العام والخاص	٩
أقسام العام	١١
اولا: العموم الاستغراقي او الافراي	١١
ثانيا: العام المجموعي	١٢
ثالثا: العام البديلي	١٢
مباحث العام والخاص في فصول	١٥
اولا - أفاض العموم	١٥
ادوات العموم	١٧
ثانيا: النكرة في سياق النفي او النهي	١٩
ثالثا: الجمع المحلي باللام والمفرد المحلي بها	٢٤
معنى استغراق الجمع المحلي واستغراق كل جمع	٢٥

٢٧.....	الحد الكمي للجمع
٢٨.....	الجمع اقله ثلاثة
٣٠.....	المفرد المحلى باللام
٣٠.....	وهم وازاحة
٣٣.....	الفرق بين التثنية والجمع
٣٤.....	آحاد الجمع احاد
٣٥.....	ثانيا: المخصص المتصل والمنفصل
٣٥.....	النوع الأول في المخصص المتصل
٤٤.....	زيادة ايضاح
٤٦.....	لو كانت القرينة مجملة
٥٧.....	رابعا- حجية العام المُخصَّصُ في الباقي
٦٧.....	خامسا - هل يسري إجمال المخصص إلى العام ؟
٦٨.....	توضيح مصطلح (المجمل)
٦٩.....	اولا: الشبهة المفهومية
٧٥.....	ثانيا: الشبهة المصادقية
٧٧.....	اولا: الكلام في الشبهة المفهومية
٨١.....	ثالثا: الدوران بين الاقل والاكثر فيما اذا كان المخصص متصلا
٨٣.....	رابعا: دوران المتباينين والمخصص المجمل منفصلا
٩٩.....	تنبيه: جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية
١٠٠.....	مسألة المخصص (اللبي)

٤٦٧	فهرس كتاب الظفر باصول فقه المظفر
١٠٠	راي الشيخ الاعظم (ره)
١٠١	راي المحقق الخراساني
١٠٥	راي المحقق النائيني
١٠٩	الخلاصة:
١١٣	سادسا - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
١٢٣	سابعا - تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراداه
١٢٨	ثامنا - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة
١٣٤	تاسعا - التخصيص العام بالمفهوم
١٤٠	عاشرا- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد
١٤٦	الحادي عشر - الدوران بين التخصيص والنسخ
١٤٧	في احوال العام والخاص من جهة تاريخ صدورهما
١٥١	تأخير البيان عن وقت الحاجة وادلة القائلين في عدم جوازه
١٥٣	الوجه في جواز تاخر الخاص على زمان العام
١٦١	الباب السادس: المطلق والمقيد
١٦٣	المطلق والمقيد
١٦٣	المسألة الاولى - معنى المطلق والمقيد
١٦٩	نوع التقابل بين الاطلاق والتقييد
١٧٢	المسألة الثانية - الاطلاق والتقييد متلازمان
١٧٦	المسألة الثالثة - الاطلاق في الجمل
١٧٨	المسألة الرابعة - هل الاطلاق بالوضع ؟

امور ثلاثة ينبغي بيانها في الماهية.....	١٨١
الاول - اعتبار الماهية.....	١٨١
الثاني: الماهية الملحوظ معها قيد عدمي.....	١٨٣
ثالثا: ان يكون الملحوظ مع الماهية هو صفة التجرد.....	١٨٤
في الماهية امران.....	١٨٨
الاول - ان الماهية قد تلاحظ بما هي هي.....	١٨٨
ثانيا - اعتبار الماهية عند الحكم عليها.....	١٩٣
توضيح مصطلح.....	١٩٣
الاشكال على الاعتبارات الثلاثة للماهية.....	١٩٩
ثالثا - الاقوال في المسألة.....	٢٠٣
المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة.....	٢٠٩
المقدمة الاولى: هي احراز أن لا يكون ثمة مانع.....	٢٠٩
المقدمة الثانية: أن لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد.....	٢١٠
المقدمة الثالثة: هي إحراز كون المتكلم في مقام.....	٢١١
تنبيهان.....	٢١٥
التنبيه الاول: ما هو القدر المتيقن في مقام التخاطب؟.....	٢١٥
التنبيه الثاني: الانصراف.....	٢٢١
المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان.....	٢٣٠
الباب السابع: المُجْمَلُ والمُبَيَّن.....	٢٣٧
المُجْمَلُ والمُبَيَّن.....	٢٣٩

اولا: هل يقع الفعل موضوعا للاجمال او البيان ؟ ٢٤٦

ثانيا: المواضع التي وقع الشك في اجمالها ٢٥٦

تنبيه وتحقيق ٢٦٧

المقصد الثاني: الملازمات العقلية ٢٧٣

الملازمات العقلية ٢٧٥

التمهيد ٢٧٥

حكم العقل عند علماء العدلية ٢٧٥

في مبحث الملازمات العقلية بحثان^(١) : ٢٧٩

اقسام حكم العقل^(٢) ٢٨٢

الاول: قسموا حكم العقل الى: مستقل، وغير مستقل ٢٨٢

الحكم الشرعي المستنتج من الحكم العقلي على قسمين ٢٨٤

الاختلاف بين ما يستقل به العقل وبين البداهة ٢٨٦

ب: البداهة العقلية ٢٨٧

ماهي علة العلم بالحكم الشرعي ؟ ٢٨٨

القياس اليقيني ٢٩٠

اقسام رئيسية ثلاثة للقياس ٢٩١

الأول: (القياس الاستثنائي) ٢٩١

الثاني: (القياس الاقتراضي) ٢٩٥

الثالث: (قياس المساواة) ٢٩٦

الاستقراء والتمثيل ٢٩٧

الدليل العقلي على قسمين	٣٠١
اولا: المستقلات العقلية	٣٠١
ثانيا: غير المستقلات العقلية	٣٠٢
ثانيا - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟	٣٠٤
ما هو مفاد الملازمة العقلية؟	٣٠٧
أقسام الدليل العقلي	٣٠٩
أ - المستقلات العقلية	٣٠٩
ب- غير المستقلات العقلية	٣١٠
يتألف الدليل العقلي من مقدمتين :	٣١٣
وجه التوهم	٣١٨
اين يبحث عن الصغرى التي هي احد مقدمتي القياس المنطقي؟	٣٢٨
والبحث محصور في هذين القسمين:	٣٢٩
الباب الاول: المستقلات العقلية	٣٣١
المستقلات العقلية	٣٣٣
التمهيد	٣٣٣
مسألة التحسين والتقيب	٣٣٦
العقل الحاكم	٣٤٠
المبحث الاول	٣٥٠
التحسين والتقيب العقليان	٣٥٠
مسألة التحسين والتقيب	٣٥٠

٤٧١	فهرس كتاب الظفر باصول فقه المظفر
٣٥٤	قول العدلية من الامامية (اعزهم الله)
٣٥٩	بحث في القضايا المشهورة في المنطق
٣٦٨	يطلق الحسن والقبح على معان ثلاثة
٣٧٧	تنبيهان
٣٧٩	التنبيه الثاني
٣٨٨	ثالثا : العقل العملي والنظري
٣٨٩	المراد من العقل النظري
٣٩٤	رابعا : أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح
٤٠٢	معنى تطابق الآراء عند العقلاء في القضايا المشهورة
٤٠٣	معنى للحسن والقبح الذي قالت به العدلية
٤٠٧	ماذا يريد العدلية من قولهم الحسن والقبح العقليين ؟
٤٠٨	هل التحسين و التّقبّيح العقليّان من المشهورات ؟
٤١٣	رابعا: من اسباب المشهورات هو الانفعال الانساني
	الخامس: من اسباب ادراك العقل للحسن والقبح هو القضايا المسمّاة
٤١٥	بالعادات
٤١٩	خامسا: ذاتية الحسن والقبح
٤٢٥	سادسا: ادلة الطرفين
٤٢٦	قول الاشاعرة هو ان العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه
٤٣١	ادلة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح
٤٣٤	استدلال العدلية على اثبات الحسن والقبح العقليين

٤٧٢ الظفر باصول فقه المظفر / ج٢

استدلال الماتن ٤٤٢

المبحث الثاني ٤٤٤

ادراك العقل للحسن والقبح ٤٤٤

المبحث الثالث ٤٥٤

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع ٤٥٤

فهرس كتاب الظفر باصول فقه المظفر ٤٦٥