



## الباب الخامس : العام و الخاص

### اشارة

ص: ١٨٩

### تمهيد

العام و الخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلا 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: إنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

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

والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لولا التخصيص.

والتخصيص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام: ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١ - العموم الاستغراقي، وهو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد،

ص: ١٩٠

فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص، نحو  
أكرم كل عالم.

٢ - العموم المجموعي، وهو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع  
موضوعا واحدا، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

٣ - العموم البدلي، وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على  
البدل - موضوعا للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو "أعتق أية رقبة شئت".

فإن قال قائل: إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة، لأن البدلية تنافى  
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 لأن يكون متعلقا أو  
موضوعا للحكم. نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل في  
المطلق، لا في العام.

وعلى كل حال، إن عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبي أو الاستجابي  
فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول:

### ١- ألفاظ العموم

لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه دالة عليه إما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. وهي  
إما أن تكون ألفاظا مفردة مثل "كل"

ص: ١٩١

وما فى معناها مثل " جميع " و " تمام " و " أى " و " دائما " . وإما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة فى سياق النفى أو النهى، وكون اللفظ جنسا محلى باللام جمعا كان أو مفردا. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

١ - لفظة " كل " وما فى معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا، وأن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

٢ - " وقوع النكرة فى سياق النفى . أو النهى " فإنه لا شك فى دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا، لا وضعاً، لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

٣ - " الجمع المحلى باللام . والمفرد المحلى بها " لا شك فى استفادة العموم منهما عند عدم العهد. ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع فى المفرد المحلى باللام، وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم فى استغراق جميع الأفراد فردا فردا.

وقد توهم بعضهم <sup>(١)</sup>: أن معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل " أكرم جميع العلماء " هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد 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 امثالاً للأمر. 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.

ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع " الجماعة " كما أن معنى التثنية

ص: ١٩٢

١- زعمه المحقق الشريف، على ما نسبه إليه المحقق الإصفهاني في الفصول الغروية: ص ١٧١.

" 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 بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة. بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة، وأما من جانب الكثرة فغير محدود أبداً، فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد - مهما كثرت - فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دائية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبة واحدة، لا مراتب متعددة، وليس إلا حد واحد هو الحد الأعلى، لا حدود متكثرة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد، معنا: 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.

## ٢- المخصص المتصل والمنفصل

إن تخصيص العام على نحوين:

١ - أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم

ص: ١٩٣

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 بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

٢ - 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، كالأول.

فإذا 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 الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والسر في ذلك: أن الكلام مطلقا - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفا، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الأولى، وإلا فالكلام ما دام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الأول وانعقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة وانعقد حينئذ على الظهور الثاني، ولذا لو كانت القرينة مجملة أو إن وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملا.

هذا من ناحية كلية في كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأن

ص: ١٩٤

المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وإن لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذا فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم.

بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن 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 الجدى.

### ٣- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: إن المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من 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 مطلقاً (١). ومنها أنه حقيقة مطلقاً (٢). ومنها التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فإن كان

ص: ١٩٥

---

١- قواه صاحب المعالم وفاقاً للشيخ والمحقق والعلامة في أحد قوليه وكثير من أهل الخلاف، معالم الدين: ص ١١٣.

٢- نسبه العلامة إلى الحنابلة وجماعة من الأشاعرة (نهاية الوصول: الورقة ٦٠) وعلى هذا استقر رأى المحققين من المتأخرين مثل المحقق الخراساني في الكفاية: ص ٢٥٥، والمحقق النائيني كما في فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥١٦، والمحقق الحائري في درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٢.

التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني (١) وقيل: بالعكس (٢).

والحق عندنا هو القول الثاني، أى أنه حقيقة مطلقا.

الدليل: إن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها وعمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت فى غير ما وضعت، فيكون الاستعمال مجازا. وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لأنّه فى التخصيص بالمتصل كقولك - مثلا -: "أكرم كل عالم إلا الفاسقين" لم تستعمل أداة العموم إلا فى معناها، وهى الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر أن مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل "أكرم كل عادل" واخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد فى صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه: أن مدخول "كل" ليس ما يصدق عليه لفظ "عالم" مثلا بل هو خصوص "العالم العادل" فى المثال.

وأما "كل" فهى باقية على مالها من الدلالة على العموم والشمول، لأنهى تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة "بعض" فلا يستقيم المعنى لو قلت: "أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين" وإلا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم 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 فى مورد التخصيص لم تستعمل إلا فى معناها، وهو الشمول.

ص: ١٩٦

---

١- أصل هذا التفصيل لأبى الحسين البصرى (راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٦٢) واختاره العلامة (قدس سره) فى التهذيب (مخطوط) الورقة ١٧، ومبادئ الوصول: ص ١٣١.

٢- لم نظفر بقائله، انظر نهاية الوصول: الورقة ٦٠، البحث الخامس، والمعتمد لأبي الحسين البصرى: ج ١ ص ٢٦٢.

ولا معنى للقول بأن المجاز فى نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة "عالم" موضوع لنفس الطبيعة من حيث هى، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أخرى كـ "كل" أو "بعض" فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة فى المثال المتقدم لم يكن مستعملاً إلا فى معناه، وهو "من له العلم" وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيد من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجئ إن شاء الله - تعالى - أن تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لأننا قلنا: إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول "كل" بما عدا الخاص، فلا تصرف فى أداة العموم، ولا فى مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه فى العام هو البعض حتى يكون مجازاً، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام.

#### ٤- حجية العام المخصص فى الباقي

إذا شككنا فى شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة فى هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله فى حكم العام؟ على أقوال.

مثلاً، إذا قال المولى: "كل ماء طاهر" ثم استثنى من العموم - بدليل متصل أو منفصل - الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء

ص: ١٩٧

القليل الملاقى للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقى غير المتغير. وإذا لم نقل بحجيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال في المسألة كثيرة: (١) منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة (٢) وقيل بالعكس (٣).

والحق في المسألة هو الحجية مطلقا، لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟ ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي، من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا. فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة فيكون العام ظاهرا فيه، أو أن المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، وإلا فلا يكون حجة.

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة - كما تقدم - ففي راحة من هذا النزاع، لأننا قلنا: إن أداة العموم باقية على مالها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد

ص: ١٩٨

---

١- منها: أنه حجة في الباقي مطلقا إن لم يكن المخصص مجملا، اختار هذا القول المحقق في المعارج: ص ٩٧، والعلامة في النهاية: الورقة: ٦١، صاحب المعالم في معالم الدين: ص ١١٦.

ومنها: أنه لا يجوز الاستدلال به مطلقا ذهب إليه عيسى بن أبان وأبو ثور، راجع المعتمد لأبي الحسين البصرى: ج ١ ص ٢٦٥.

٢- انظر نهاية الوصول: الورقة ٦١، والمعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.

٣- انظر نهاية الوصول: الورقة ٦١، والمعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.

بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه.

وعلى أى حال بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي - على ما بيناه - لا يبقى شك في حجته في الباقي. وإنما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول: إنه حجة في الباقي على هذا التقدير وقد لا نقول، لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

## ٥- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟

إشارة

كان البحث السابق - وهو حجية العام في الباقي - في فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه، وإنما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص.

وعلىنا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص.

والإجمال على نحوين:

١ - الشبهة المفهومية

وهى فى فرض الشك فى نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملا، نحو قوله (عليه السلام): " كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه " (١) الذى يشك فيه: أن المراد من " التغير " خصوص التغير الحسى أو ما يشمل التغير التقديرى. ونحو قولنا: " أحسن الظن إلا بخالد " الذى يشك فيه: أن المراد من " خالد " هو خالد بن بكر، أو خالد بن سعد، مثلا.

ص: ١٩٩

١- مستدرک الوسائل: ج ١ ص ١٨٦، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

٢ - الشبهة المصدقية

وهى فى فرض الشك فى دخول فرد من أفراد العام فى الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبينا لا إجمال فيه، كما إذا شك فى مثال الماء السابق: أن ماء معيناً تغير بالنجاسة فدخل فى حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقيا على طهارته؟ والكلام فى الشبهتين يختلف اختلافا بينا. فلنفرد لكل منهما بحثا مستقلا: أ - الشبهة المفهومية: الدوران فى الشبهة المفهومية تارة يكون بين الأقل والأكثر كالمثال الأول، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسى أو يعم التقديرى، فالأقل هو التغير الحسى - وهو المتيقن - والأكثر هو الأعم منه ومن التقديرى.

واخرى يكون بين المتباينين كالمثال الثانى، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص " خالد بن بكر " وبين " خالد بن سعد " ولا قدر متيقن فى البين.

ثم على كل من التقديرين، إما أن يكون المخصص متصلا أو منفصلا.

والحكم فى المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة فى الجملة، فلنذكرها بالتفصيل: ١، ٢ - فيما إذا كان المخصص متصلا سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فإن الحق

فيه أن إجمال المخصص يسرى إلى العام، أى أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك فى 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

ص: ٢٠٠

الخاص مجملا سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

٣ - فى الدوران بين الأقل و الأكثر

إذا كان المخصص منفصلا، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسرى إلى العام، أى أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل فى حكم العام. والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم فى الفصل الثانى من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا فى الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة فى الزائد، لأنه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجيته فى القدر المتيقن - وهو الأقل - فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره فى الشمول لجميع أفرادها التى منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله فى الخاص، فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه.

٤ - فى الدوران بين المتبائنين

إذا كان المخصص منفصلاً، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسرى إلى العام كالمخصص المتصل، لأن المفروض حصول العلم الإجمالى بالتخصيص واقعا وإن تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية فى كل واحد منهما.

والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمع أنه فى المتصل يرتفع ظهور الكلام فى العموم رأساً، وفى المنفصل المردد بين المتبائنين ترتفع حجية الظهور وإن كان الظهور البدوى باقياً.

فلا يمكن التمسك بأصالة العموم فى أحد المرددين، بل لو فرض أنها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهى تجرى أيضاً بالقياس إلى الآخر، ولا

ص: ٢٠١

يمكن جريانها معاً، لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان، وإن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالى يمنع من جريان أصالة العموم فى كل منهما رأساً، لا أنها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

ب - الشبهة المصدقية: قلنا: إن الشبهة المصدقية تكون فى فرض الشك فى دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام فى المخصص، مع كون المخصص مبيناً لا إجمال فيه وإنما الإجمال فى المصدق، فلا يدرى أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة، وكمثال الشك فى اليد على مال أنها يد عادية أو يد أمانة، فيشك فى شمول العام لها، وهو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" (١) لا نهى يد عادية، أو خروجها منه لا نهى 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 المصدقية (٢) ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان (٣). وقد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصداق

ص: ٢٠٢

١- مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٨٨، الباب ١ من أبواب الغصب، ح ٤. سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٠٢ ح ٢٤٠٠ بلفظ "حتى تؤديه" في المصدرين.

٢- لم نظفر بقائله، قال في المحاضرات: 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 المصدقية، فلأجل ذلك نسب إليهم، محاضرات في أصول الفقه، (تقريرات أبحاث السيد الخوئي (قدس سره)): ج ٥ ص ١٩٠.

٣- لم نتوفق للفحص عن ذلك والإشارة إلى مواضع فتياهم.

المردد معلوم فيكون العام حجة فيه مالم يعارض بحجة أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يباحم حجية العام. وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المتصل والمنفصل معا.

ودليلنا على ذلك: أن المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقى أفرادها، ورافع لحجية العام فى بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة

فيه بلا مزاحم، كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة.

والحاصل: أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما العام، هو حجة فيما عدا الخاص. وثانيتها المخصص، وهو حجة في مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصدقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر، 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 - قطعا - في ذلك الشئ (١).

ص: ٢٠٣

---

١- سيأتي في مباحث الحجة: أن قوام حجية الشئ بالعلم، لا أنه إنما يكون الشئ صالحا لأن يحتج به المولى على العبد إذا كان واصلا إليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجة، فعند الشك في حجية شئ يرتفع موضوعها فيعلم بعدم حجيته. ومعنى الشك في حجيته احتمال أنه نصبه الشارع حجة واقعا على تقدير وصوله، وحيث لم يصل يقطع بعدم حجيته فعلا، فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك، لا أنه حين الشك في الحجية يقطع بعدم الحجية، وإلا للزم اجتماع الشك والقطع بشئ واحد في آن واحد، وهو محال.

وأما العام فهو حجة إلا فيما كان الخاص حجة فيه. وعليه لا يكون الأكثر مرددا بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجة فيه، لمكان الشك، فلا يزاحم حجية العام فيه.

وأما فتوى المشهور بالضمأن فى اليد المشكوكة أنها يد عادية أو يد أمانة فلا يعلم أنها لأجل القول بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، ولعل لها وجهاً آخر، ليس المقام محل ذكره.

تنبيه : فى جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية

إذا كان المخصص لياً المقصود من " المخصص اللبى " ما يقابل اللفظى، كالإجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ. فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصارى (قدس سره) جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لياً (١) وتبعه جماعة من المتأخرين عنه (٢).

وذهب المحقق شيخ أساتذتنا صاحب الكفاية (قدس سره) إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبى مما يصح أن يتكل عليه المتكلم فى بيان مراده - بأن كان عقلياً ضرورياً - فإنه يكون كالمتصل فلا ينعقد للعام ظهور فى العموم فلا مجال للتمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، وبين ما إذا لم يكن كذلك - كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح أن يتكل عليه

ص: ٢٠٤

---

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٩٤ الهداية الثالثة من مباحث العام والخاص.

٢- لم نحقق ذلك، وإن صرح بهذه التبعية فى فوائد الأصول أيضاً، راجع ج ٢ ص ٥٣٦.

المتكلم - فإنه لا مانع من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، لبقاء العام على ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدواً له

من الجيران، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذة 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 بنى فلان قاطبة " (١)المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم، فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه، للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا، فينتج من الشكل الأول: هذا الشخص ليس مؤمنا (٢).

هذا خلاصة رأى صاحب الكفاية (قدس سره) ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني - أعلى الله مقامه - لم يرتض هذا التفصيل، ولا إطلاق رأى الشيخ (قدس سره)، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

وخلاصته: أن المخصص اللبى سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم فى مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك - بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا - فإنه كالمخصص اللفظى كاشف عن تقييد المراد الواقعى فى العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعى باقيا على إطلاقه الذى يظهر فيه العام. فلا مجال للتمسك بالعام فى الفرد المشكوك بلا فرق

ص: ٢٠٥

---

١- كامل الزيارات: ص ٣٢٩.

٢- راجع كفاية الأصول: ص ٢٥٩ - ٢٦١.

بين اللبى واللفظى، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. ولا يفرق فى هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبا.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبى لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الإجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع - كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم - فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم، لأن الملاك لا يصلح لتقييد، بل من العموم يستكشف وجود الملاك فى جميعهم. فإذا شك فى وجود الملاك فى فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه. نعم، لو علم بعدم وجود الملاك فى فرد يكون الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام.

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

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

والحاصل: أن المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهة المصدقية أبدا، وإن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك فى المشكوك. وإن تردد أمره ولم يحرز كونه قيدا أو ملاكا، فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه فى التفهيم، فيلحق بالقسم الأول، وإن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثانى، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون

ص: ٢٠٦

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

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وإنما أطلت في نقلها، لأن هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الأنصارى (قدس سره) - مؤسس الأصول الحديث - واختلف فيها أساطين مشايخنا. ونكتفى بهذا المقدار دون بيان ما نعتد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذى وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد، ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه (٢).

ص: ٢٠٧

١- فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

٢- وتوضيح ذلك: أن كل عام ظاهر فى العموم لابد أن يتضمن ظهورين: ١ - ظهوره فى عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أى عنوان من العناوين لحكمه. ٢ - ظهوره فى عدم وجود المنافى أيضا. أى: أنه ظاهر فى عدم المنافاة وعدم المنافى معه. فإن معنى ظهور عموم " أكرم جيرانى " - مثلا - : أنه ليس هناك صفة أو عنوان ينافى الحكم بوجوب إكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما أن معناه أيضا أنه ليس يوجد فى الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافى الحكم بوجوب إكرامه. وهذا واضح لا غبار فيه. فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور فى العموم مخصص منفصل لفظى، كما لو قال فى المثال المتقدم: " لا تكرم الأعداء من جيرانى " فإن هذا المخصص لا شك فى أنه يكون ظاهرا فى أمرين: ١ - إن صفة العداوة منافية لوجوب الإكرام. ٢ - إن فى الجيران من هو على صفة العداوة فعلا أو يتوقع منه أن يكون عدوا، وإلا لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغوا وعبثا لا يصدر من الحكيم. وعلى ذلك فىكون المخصص اللفظى مزاحما للعام فى الظهورين معا، فيسقط عن الحجية فيهما معا. فإذا شككنا فى فرد من الجيران أنه عدو أم لا، فلا مجال فيه للتمسك بالعام فى إلحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته فى شموله له، إذ يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فيما أصبح العام حجة فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه. أما لو كان

هناك مخصص لبي، كما لو حكم العقل - مثلا - بأن العداوة تنافى وجوب الإكرام، فإن 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 الثانى للعام، أعنى ظهوره فى عدم المنافى، فظهوره الثانى هذا يبقى بلا مزاحم. فإذا شككنا فى فرد من الجيران أنه عدو أم لا فلا مانع من التمسك بالعام فى إدخاله فى حكمه، لأنه لا يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فى هذه الحجة أو هذه الحجة، إذ المخصص اللبى حسب الفرض لا يقتضى وجود المنافى وليس حجة فيه، أما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم. فظهر من هذا البيان: أن الفرق عظيم بين المخصص اللبى والمخصص اللفظى من هذه الناحية، لأنه فى المخصص اللبى يبقى العام حجة فى ظهوره الثانى من دون أن يكون المخصص متعرضا له، ولا يسقط العام عن الحجية فى ظهوره إلا بمقدار المزاحمة لا أكثر. وهذا بخلاف المخصص اللفظى، فإنه ظاهر فى الأمرين معا، كما قدمناه، فيكون مزاحما للعام فيهما معا. ولا فرق فى المخصص اللبى بين أن يكون ضروريا أو يكون غير ضرورى، ولا بين أن يكون كاشفا عن تقييد موضوع العام أو كاشفا عن ملاك الحكم، فإنه فى جميع هذه الصور لا يقتضى وجود المنافى. وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الأعظم انه الأولى بالاعتماد. [هذه التعليقة لم ترد فى ط الأولى]

## ٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لاشك فى أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة والأئمة الأطهار - عليهم الصلاة والسلام - حتى قيل: " ما من عام إلا وقد خص ". ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم فى الأحكام، لأن فى الكتاب المجيد والسنة عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا.

ص: ٢٠٨

وهذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت (عليهم السلام) [وصاحب البيت أدرى بالذى فيه] (١).

وهذا ما أوجب التوقف فى التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التى لها مخصص موجود فى السنة أو فى الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس (٢) وهو الحق.

والسر فى ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع فى بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام فى عمومه، فإنه يكون ظهورا بدويا. وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر فى الفحص عن المخصص.

أما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص فى مظانه حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العام. وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص، بل للمكلف أن يحتج فيقول: إنى فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغى بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه فى مظانه. وإلا فلا حجة فيه علينا.

وهذا الكلام جار فى 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.

ص: ٢٠٩

١- لم يرد فى ط ٢.

٢- قال فى مطارح الأنظار (ص ٢٠١ السطر الأخير): وربما نفى الخلاف فيه كما عن الغزالي والآمدى، بل ادعى عليه الاجماع كما عن النهاية.

ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتى فى محلها ونستوفى البحث عنها - إن شاء الله تعالى - والمقام من صغرياتها، وهى: إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة.

أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذى يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة، أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها؟ فذلك موكول إلى محله. والمختار كفاية الاطمئنان.

والذى يهون الخطب فى هذه العصور المتأخرة أن علماءنا - قدس الله تعالى أرواحهم - قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور فى جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها فى كتب الأخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

## ٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله تعالى (٢: ٢٢٨): \* (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء...) \* إلى قوله: \* (وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك) \* فإن المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير فى "بعولتهن" يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إما:

- ١ - مخالفة ظهور العام فى العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذى يرجع إليه الضمير. وإما: ٢ - مخالفة ظهور الضمير فى رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى

ص: ٢١٠

الذى دل عليه اللفظ، بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالاته على العموم، فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة: الأول: أن أصالة العموم هي المقدمة (١) فيلتزم بالمخالفة الثانية.

الثانى: أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة (٢) فيلتزم بالمخالفة الأولى.

الثالث: عدم جريان الأصلين معا (٣) والرجوع إلى الأصول العملية.

أما عدم جريان أصالة العموم، فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة فى الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام فى العموم.

وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجرى، فلأن الأصول اللفظية يشترط فى جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك فى مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما - كما فى المقام - وكان الشك فى كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعا.

والحق أن أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لأننا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه، لأن الحكم فى الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم فى الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التى تصرف ظهوره

ص: ٢١١

١- قاله القاضى عبد الجبار واختاره جماعة من المعتزلة والأشاعرة، نهاية الوصول: الورقة: ٧٥.

٢- اختاره العلامة فى نهاية الوصول.

٣- هو مذهب السيد المرتضى وأبى الحسين البصرى والجوينى وفخر الدين الرازى، - كما فى المصدر المتقدم - واختاره المحقق فى معارج الأصول: ص ١٠٠.

عن عمومه. واعتبر ذلك فى المثال، فلو قال المولى: " العلماء يجب إكرامهم " ثم قال: " وهم يجوز تقليدهم " وأريد من ذلك " العدول " بقريئة، فإنه واضح فى هذا المثال أن تقييد الحكم الثانى بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه إشعار به. ولا يفرق فى ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما فى مثالنا، أو بمنفصل كما فى الآية.

### ٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عمومات متعددة فى كلام واحد ثم يتعقبها استثناء فى آخرها، فيشك حينئذ فى رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: \* (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون \* إلا الذين تابوا...) \* (١) 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 فى ذلك على أربعة أقوال:

١ - ظهور الكلام فى رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكنا، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه (٢).

٢ - ظهوره فى رجوعه إلى جميع الجمل، وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذى يحتاج إلى الدليل (٣).

ص: ٢١٢

١- النور: ٤ و ٥.

٢- هذا القول منسوب إلى أبي حنيفة وأصحابه، راجع قوانين الأصول: ج ١ ص ٢٨٣.

٣- ذهب إليه الشيخ والشافعية، المصدر السابق.

٣ - عدم ظهوره في واحد منهما وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقنا على كل حال. أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجرى أصالة العموم فيها  
(١).

٤ - 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 " وبين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جملة كآلية الكريمة المتقدمة (٢) وإن كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع (٣).

فإن كان من قبيل الأول 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 ما قيل: " إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأولى ظهور في العموم " (٤) فلاوجه له، لأنه لما كان المتكلم - حسب الفرض - قد كرر الموضوع بالذكر واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى

ص: ٢١٣

- ١- قال به السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٥٠.
- ٢- لا يخفى أن تعدد العمومات المتعقبة بالاستثناء لا يخلو: من أن يكون بتعدد خصوص موضوعاتها، أو بتعدد خصوص محمولاتها أو بتعدد كليهما معا. والآية الكريمة مما تكرر فيها المحمول، كما هو ظاهر. وعبارة المؤلف (قدس سره) هنا غير منقحة. وإن شئت التحقيق راجع المحاضرات للسيد الخوئي (قدس سره) ج ٥ ص ٣٠٤ - ٣٠٥.
- ٣- راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٤٦، ونهاية الوصول: الورقة ٦٤.
- ٤- كفاية الأصول: ص ٢٧٤.

الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك، وإلا كان مخلا ببيانه.

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 (١). 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.

## ٩- تخصيص 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) \* (٢) فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي، فقد قيل: إنه يدل بالأولوية على اعتبار العربية في العقد (٣) 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 التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: \* (إن الظن

١- كذا، والآية المباركة تكرر فيها المحمول، كما نبهنا عليه.

٢- المائدة: ١.

٣- نسبه في التقريرات إلى المحقق الثاني (مطرح الأنظار: ص ٢١٠) لكننا لم نظفر به في جامع المقاصد.

لا يغنى من الحق شيئاً) \* (١) الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى هي: \* (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...) \* (٢) الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ 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 (٣). وقيل بتقديم المفهوم (٤). وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً (٥).

وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة (٦) يطول الكلام عليها.

والسر في هذا الخلاف: أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة [قوة] (٧) 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.

والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذى القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذى القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينة.

١- يونس: ٣٦.

٢- الحجرات: ٦.

٣- قد ذكروا هذا القول ولم يعينوا قائله، راجع نهاية الوصول: الورقة ٧١، معالم الدين: ص ١٤٠، الفصول الغروية: ص ٢١٢.

٤- نسبه صاحب المعالم إلى الأكثر، وقواه، معالم الدين: ص ١٤٠.

٥- لم نظفر بمصرح به، ذكره في التقارير على وجه الاستشكال، راجع مطارح الأنظار: ص ٢١٠.

٦- منها التفصيل المنسوب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري بين ما إذا كان العموم غير آب عن التخصيص فيقدم المفهوم عليه، وما إذا كان آبيا عنه فيقدم العموم على المفهوم، راجع أجود التقارير: ج ١ ص ٥٠١.

٧- لم يرد في ط ٢.

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

## ١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله تعالى لا ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب؟ ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبرا معمولا به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحل (١) ونحوها. بل على الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع ما قلناه؟ نقول: لا ريب في أن

القرآن الكريم - وإن كان قطعى السند - فيه متشابه ومحكم - نص على ذلك القرآن نفسه (٢) -  
والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق. كما لا ريب أيضا فى أنه ورد فى كلام النبى والأئمة  
- عليهم الصلاة والسلام - ما يخصص كثيرا من عمومات القرآن وما يقيد كثيرا من مطلقاته وما يقوم  
قرينة على صرف جملة من ظواهره.

وهذا قطعى لا يشك فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعى الصدور فلا كلام فى ذلك. وإن كان غير قطعى

ص: ٢١٦

١- المائدة: ١، ٤، ٥. الأعراف: ١٥٧.

٢- آل عمران: ٧.

الصدور - وقد قام الدليل القطعى على أنه حجة شرعا، لأن خبر عادل مثلا، وكان مضمون الخبر  
أخص من عموم الآية القرآنية - فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راويه وبين أن  
نتصرف بظاهر القرآن، لأن لا يمكن التصرف بمضمون الخبر لأن نص أو أظهر، ولا بسند القرآن  
لأنه قطعى.

ومرجع ذلك إلى الدوران - فى الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم  
الآية. أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأى الدليلين أولى  
بالطرح؟ وأيهما أولى: التقديم؟ فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف فى  
ظاهر الكتاب، لأن بدالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض.

وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه 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.

وإن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والأصل الجارى فى القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوى - مقدم على الأصل الجارى فى ذى القرينة، وهو هنا أصالة العموم.

### ١١- الدوران بين التخصيص و النسخ

اعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معا أو بتأريخ أحدهما أو الجهل بهما معا، فقد يقال فى بعض

ص: ٢١٧

الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا إياه. وقد يقع الشك فى بعض الصور ولتفصيل الحال نقول: إن الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات: فإما أن يكون معلومى التأريخ، أو مجهولى التأريخ، أو أحدهما مجهولا والآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تأريخهما: إما أن يعلم تقارنهما عرفا، أو يعلم تقدم العام، أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمسا: الصورة الأولى: إذا كانا معلومى التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيها.

الصورة الثانية: إذا كانا معلومى التأريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

١ - أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، إما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل (١) وإما لأن الأولى فيه التخصيص، كما سيأتي في الصورة الآتية.

٢ - أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخا، أو يجوز أن يكون مخصصا ولو في بعض الحالات؟ ومع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ؟

ص: ٢١٨

---

١- قاله المعتزلة وبعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، راجع المعتمد: ج ١ ص ٣٧٦، ونهاية الوصول: الورقة: ١٠٠.

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصا ومبينا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب أن يكون ناسخا للعام، والعام باق على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانيا على طبق الخاص.

وأما من ذهب إلى جواز كونه 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 الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) 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 الذى 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 أى كان كاشفا عن الواقع قطعا.

وإن ثبت أنه فى صدد بيان الحكم الواقعى التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فلا شك فى أنه يتعين كون الخاص ناسخا له.

وأما لو دار الأمر بينهما إذ لم يقد دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح فى الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

ص: ٢١٩

والوجه فيه: أن أصالة العموم بما هى لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدى للمتكلم، ولا شك أن الحكم الصورى الذى نسميه بـ "الحكم الظاهرى" كالواقع مراد جدى للمتكلم، لآ أنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهرا إلا فى أن المراد الجدى هو العموم سواء كان العموم حكما واقعا أو صوريا. أما أن الحكم واقعى فلا يقتضيه الظهور أبدا حتى يثبت بأصالة العموم، لا سيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص ويكشف المراد الواقعى منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه "ما من عام إلا وقد خص" كما سبق.

وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعى حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعى من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. ولأجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ وإن كان كل منهما ممكنا.

الصورة الثالثة: إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين:

١ - أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاص مخصصا.

٢ - أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة ولا قبح فيه أصلا. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ (١). ولعل نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية،

ص: ٢٢٠

---

١- نسبه في معارج الأصول ص ٩٨ إلى الشيخ، وفي معالم الدين ص ١٤٣ إلى ظاهر كلام علم الهدى، وصرح به ابن زهرة في الغنية: ج ٢ ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

ولا مانع منها إلا احتمال 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 لأنه أقوى الحجتين وقرينة عليه، ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

قلت: الأصوب 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، وإنما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالة على هذا النحو، وإلا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. وأما احتمال النسخ فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرج عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأنه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: إن 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.

الصورتان: الرابعة والخامسة إذا كانا مجهولى التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، 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. \* \* \*

ص: ٢٢١

ص: ٢٢٢

## **الباب السادس : المطلق و المقيد**

### **اشارة**

وفيه ست مسائل:

ص: ٢٢٣

### **المسألة الأولى : معنى المطلق و المقيد**

عرفوا المطلق بأنه " ما دل على معنى شائع في جنسه " ويقابله المقيد.

وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائدة في ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذى وضع له اللفظ، لآ أنه من التعاريف اللفظية.

والظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص فى لفظى " المطلق " و " المقيد " بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها، والملكة: التقييد، والإطلاق: عدمها. وقد تقدم (ص ١١٧).

غاية الأمر: أن إرسال كل شئ بحسبه وما يليق به. فإذا نسب الإطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود فى المقام - فإنما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد استعمال لفظ " المطلق " نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه، فمثلا عندما نعرف أن العلم الشخصى والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معنهما - لأنه لا شيوع ولا إرسال فى شخص معين - لا ينبغى أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصى مطلقا، فإنه

ص: ٢٢٤

إذا قال الأمر: " أكرم محمدا " وعرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ " محمد " هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال وإن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذا للأعلام الشخصية والمعرف بلام العهد إطلاق، فلا يختص المطلق ب " ما له معنى شايع فى جنسه " كاسم الجنس ونحوه.

وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا، فلا ينبغى أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا، لأننا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراد، أما بالنسبة إلى أحوال أفراد غير المفردة، فإنه لا مضايقة فى أن نسميه مطلقا. إذا لا مانع من شمول تعريف المطلق - المتقدم - وهو " ما دل على معنى شايع فى جنسه " للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراد.

وعلى هذا، فمعنى المطلق: هو " شيوخ اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله " ولكن لاعلى أن يكون ذلك الشيوخ مستعملا فيه اللفظ كالشيوخ المستفاد من وقوع النكرة فى سياق النفى وإلا كان الكلام عاما لا مطلقا.

### **المسألة الثانية : الإطلاق و التقييد متلازمان**

أشرنا إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها، لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد. فيتبع الإطلاق التقييد فى الإمكان، أى أنه إذا أمكن التقييد فى الكلام وفى لسان الدليل أمكن الإطلاق ولو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق وإرادته من كلام المتكلم فى مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا ولا مقيدا، وإن كان فى الواقع

ص: ٢٢٥

أن المتكلم لابد أن يريد أحدهما. وقد تقدم مثاله فى بحث التوصلى والتعبدى (ص ١٢١) إذ قلنا: إن امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

### **المسألة الثالثة : الإطلاق فى الجمل**

الإطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الأصوليين - إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون فى الجمل أيضا كإطلاق صيغة " افعل " الذى يقتضى استفادة الوجوب العينى والتعيينى والنفسى، فإن الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة.

ومثله إطلاق الجملة الشرطية فى استفادة الانحصار فى الشرط.

ولكن محل البحث فى المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة.

ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها، وإن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها. وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها، كإطلاق صيغة " افعل " والجمله الشرطية ونحوها.

### المسألة الرابعة : هل الإطلاق بالوضع؟

إشارة

لاشك في أن الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال - كما تقدمت الإشارة إليه (١) - ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة.

ص: ٢٢٦

---

١- تقدمت في ص ٢٢٥.

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

وإنما الذى وقع فيه البحث هو أن الإطلاق فى أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أى أن أسماء الأجناس هل هى موضوعة لمعانيها بما هى شائعة ومرسلة على وجه يكون الإرسال - أى الإطلاق - مأخوذاً فى المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء (١) قبل سلطان العلماء - أو أنها موضوعة لنفس المعانى بما هى والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ وهذا القول الثانى أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء فى حاشيته على معالم الأصول (٢) وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا، وعلى القول الثانى يكون حقيقة.

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل: إن نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها (٣).  
ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغى بيان أمور ثلاثة تنفع فى هذا الباب وفى غير هذا الباب (٤) وبها  
تكشف للطالب ما وقع

ص: ٢٢٧

- 
- ١- لم نظفر بمن نسبه إليهم صريحا، والنسبة مشكوك فيها، كما يأتى.
  - ٢- لم نجد التصريح به فى كلامه، راجع الحاشية: ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: "فلأنه جمع بين الدليلين...".
  - ٣- قاله المحقق الخراسانى بلفظ "إلا أن الكلام فى صدق النسبة" راجع كفاية الأصول: ص ٢٨٦.
  - ٤- وقد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة التى رسمناها لأنفسنا فى هذا الكتاب فى الاختصار. ونعتقد أن الطالب المبتدئ الذى ينتهى إلى هنا يكون على استعداد كاف لفهم هذه الأبحاث. واضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسة فى فهم الطالب لكثير من الأبحاث التى قد ترد عليه فيما يأتى.

للعلماء الأعلام من اختلاف فى التعبير بل فى الرأى والنظر. وهذه الأمور التى ينبغى بيانها هى كما  
يلى:

١ - اعتبارات الماهية

المشهور أن للماهية ثلاثة اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى  
الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق، وهى:

١ - أن تعتبر الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج. وتسمى حينئذ " الماهية بشرط شئ " كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أى بشرط كونها مؤمنة.

٢ - أن تعتبر مشروطة بعدمه. وتسمى " الماهية بشرط لا " (١) كما إذا كان القصر واجبا فى الصلاة على المسافر غير العاصى فى سفره، أى بشرط عدم كونه عاصيا لله فى سفره، فاخذ " عدم العصيان " قيذا فى موضوع الحكم.

٣ - ألا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه. وتسمى " الماهية لا بشرط " كوجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حرا مثلا، فإن الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها فى وجوب الصلاة، لأن الإنسان بالنظر إلى الحرية فى وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها.

ويسمى هذا الاعتبار الثالث " اللابشرط القسمى " فى قبال " اللابشرط المقسمى " الآتى ذكره. وإنما سمى " قسما " لأنه قسم فى مقابل القسمين الأوليين، أى " البشرط شئ " و " البشرط لا ". وهذا ظاهر لا بحث فيه.

ص: ٢٢٨

---

١- وقد تقال: " الماهية بشرط لا شئ " ويقصدون بذلك الماهية المجردة على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائدا عليها.

ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ - قولهم: " الماهية المهملة ".

٢ - قولهم: " الماهية لا بشرط مقسمى ".

أفهدان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان فى المعنى؟ والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك فى التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام، فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر " كفاية الأصول " (١) تبعا لبعض الفلاسفة الأجلاء (٢).

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان.

وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: أنه من المتسالم عليه الذى لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران: الأول: أن المقصود من " الماهية المهملة ": الماهية من حيث هى، أى نفس الماهية بما هى مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

الثانى: أن المقصود من الماهية " لا بشرط مقسمى ": الماهية المأخوذة لا بشرط التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهى - أى الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شئ، وبشرط لا، ولا بشرط قسمى.

ومن هنا سمى " مقسما ".

وإذا ظهر ذلك، فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هى تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة، وذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين: وهما

ص: ٢٢٩

---

١- راجع كفاية الأصول: ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

٢- المراد به الفيلسوف المتأله المحقق السبزواري، راجع شرح منظومته: ص ٢١ - ٢٢.

أن ينظر إليها 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 الأولى تسمى " الماهية المهملة " كما هو مسلم. وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الأولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولا يصح أن يكون الشئ مقسما لاعتبارات نقيضه، لأن الماهية من حيث هي - كما اتضح - معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

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

وعليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها " لا بشرط " ولكن ليس هو المصطلح عليه ب " اللابشرط المقسمى " فإن لهم في " لا بشرط " - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

١ - لا بشرط أى شئ خارج عن الماهية وذاتياتها، وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهملة.

٢ - لا بشرط مقسمى، وهو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة، أى الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شئ من الاعتبارات الثلاثة، أى 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 اعتبارا ذهنيا فى قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود فى عالم الذهن

ص: ٢٣٠

إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقل غير تعيناتها، وإلا لما كان مقسما.

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

فاتضح أن " الماهية المهملة " شئ، و " اللابشرط المقسمي " شئ آخر. كما اتضح أيضا أن الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

٢ - اعتبار الماهية عند الحكم عليها

واعلم أن الماهية إذا حكم عليها، فإما أن يحكم عليها بذاتياتها، وإما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما.

وعلى الأول: فهو على صورتين:

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

٢ - أن يكون بالحمل الشائع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلى كلتا صورتين فإن النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه.

وعلى الثاني: فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقريرها الذاتي الذي لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح، لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لأنهما متناقضان.

وعليه، لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، إذ يستحيل

ص: ٢٣١

أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم - . ولا معنى لاعتبارها بالالبشرط المقسمى، لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم إن هذا الغير - أى الأمر الخارج عن ذاتها - الذى لوحظت الماهية مقيسة إليه لا يخلو: إما أن يكون نفس المحمول أو شيئا آخر، فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمى، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين: أما أخذها بشرط شئ - أى بشرط المحمول - فلا يصح ذلك دائما، لأنه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائما لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على أن أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشئ على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل، إلا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار، كحمل " الحيوان الناطق " على " الإنسان " فإنهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل.

وأما أخذها بشرط لا - أى بشرط عدم المحمول - فلا يصح، لأنه يلزم التناقض، فإن الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

وإن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شئ كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام، أو لا بشرط كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أى لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شئ غير محمولها.

ولكن قد يستشكل فى كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات

ص: ٢٣٢

ذهنية، لا موطن لها إلا الذهن، فلو تقيدت الماهية بأحدها عندما تؤخذ موضوعا للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجية والحقيقية، مع أنها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاداه في الخارج.

وهذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيذا في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الأمر كذلك، فإن الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن الموضوع في " بشرط شئ " الماهية المقترنة بذلك الشئ، 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، وإلا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شئ فقط، أي بشرط اللحاظ والاعتبار.

نعم، هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيذا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضية ذهنية، لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضا اعتبار ذهني.

ومما يقرب ما قلناه: من كون الاعتبار مصححا لموضوعية الموضوع لا مأخوذا فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشئ، أن كل موضوع ومحمول لا بد من تصوره في مقام الحمل والا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابدية لا تجعل التصور قيذا للموضوع أو المحمول، وإنما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل.

ص: ٢٣٣

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه لا بد من تصور اللفظ والمعنى.

ولكن التصور ليس قيذا للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالا بما هو متصور فى الذهن وإن كانت دلالاته فى ظرف التصور، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور وإن كانت مدلوليته فى 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 أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ " بشرط شئ " وقد يؤخذ " بشرط لا " وقد يؤخذ " لا بشرط ". ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعنى وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع.

### ٣ - الأقوال فى المسألة

قلنا فيما سبق: إن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيذا للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أن استعماله فى المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين: الأول: أن الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شئ.

الثانى: أن الموضوع له المعنى المطلق، أى المعنى لا بشرط.

وقد اورد على هذا القول بتصويره - كما تقدم - بأنه يلزم على

ص: ٢٣٤

كلا التصويرين أن 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: إن هذا الإيراد إنما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيда في الموضوع له. أما لو جعل الاعتبار مصححا للموضوع فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق.

هذا قول القدماء، وأما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء (رحمه الله) فإنهم 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 أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال:

١ - منهم من قال: إن الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمه، أي الماهية من حيث هي (١).

٢ - ومنه من قال: إن الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي (٢).

ص: ٢٣٥

---

١- لم نظفر به في كلام من تقدم على المؤلف (قدس سره)، لكن قال به السيد الخوئي (قدس سره) على ما في المحاضرات: ج ٥ ص ٣٤٥.

٢- قاله سلطان العلماء على ما نسب إليه صريحا في فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٢، لكننا لم نجد التصريح به في حاشيته، راجع ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: " فلأنه جمع بين الدليلين... "

٣ - ومنه من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني (١).

٤ - ومنهم من قال: إن الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتمدة باللابشرط المقسمي، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط المقسمي، على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قييدا للموضوع له (٢). وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني، إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا.

ولكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون: بأنه مجاز في المقيد، فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحة النسبة إليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين، فإنه يعرف منهما: أولا: أن " الماهية بما هي هي " غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها وذاتياتها. بخلافه على الثاني، إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانيا: أن الوضع حكم من الأحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير، وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثا: أن " اللابشرط المقسمي " ليس اعتبارا مستقلا في قبال الاعتبارات الثلاثة، لأن المفروض أنه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم إلا بتحقق أحد أنواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي؟ بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثاني.

ص: ٢٣٦

١- صرح به في فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٢.

٢- لم نعر على قائله بالقيد المذكور.

فتعين القول الرابع، وهو أن الموضوع له ذات المعنى، ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسّمى. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثانى كما أشرنا إليه، فلا اختلاف.

ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون أنه مجاز فى المقيد، وهو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: أن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه: أنه قد لاحظة مقيسا إلى الغير، فهو فى هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. وإذا يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقيوده لا بد أن يعتبر على نحو اللابشرط القسّمى. ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى وبين كون ذات المعنى ملحوظا فى مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسّمى، لأن هذا اللحاظ والاعتبار ذهنى - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى، وهو المصحح للموضوع له. وحين الاستعمال فى ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسّمى، بل يجوز أن يعتبر بأى اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز فى 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 القسّمى حين الوضع تصحيحا له لا توجب أن تكون قييدا للموضوع له.

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا إذا كان له اعتبار اللابشرط القسّمى حين الوضع، لأن أنه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر. كما أن استعماله فى المقيد لا يكون مجازا لما تقدم أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التى منها اعتباره بشرط شئ، وهو المقيد.

**المسألة الخامسة : مقدمات الحكمة**

إشارة

لما ثبت أن الألفاظ موضوعة لذات المعانى، لا للمعانى بما هي مطلقة، فلا بد فى إثبات أن المقصود من اللفظ هو المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة تجعل الكلام فى نفسه ظاهرا فى إرادة الاطلاق.

وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى " مقدمات الحكمة " والمعروف أنها ثلاث: الأولى: إمكان الإطلاق والتقييد، بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمة إلا بعد فرض تعلق الحكم به، كما فى باب قصد القرية، فإنه يستحيل فيه التقييد فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم فى بحث التبعدى والتوصلى (١). وهذا واضح.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة ولا منفصلة، لأن مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام إلا فى المقيد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية، لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا فى تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية إنما هي على إرادة التقييد واقعا.

الثالثة: أن يكون المتكلم فى مقام البيان، فإنه لو لم يكن فى هذا المقام بأن كان فى مقام التشريع فقط أو كان فى مقام الإهمال إما رأسا أو لآ أنه فى صدد بيان حكم آخر، فيكون فى مقام الإهمال من جهة مورد

١- راجع ص ١١٧.

الإطلاق - وسيأتي مثاله - فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق.

أما في مقام التشريع - بأن 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 انتظارا لمجئ وقت العمل، فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده.

وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأسا، 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) \* (١) الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنها تنجس 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 يقتضى 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 والإيهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث، فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الإطلاق وكاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد، وإلا 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

١- المائدة: ٤.

ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق وإلا لكان مغلا بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتا جادا وفي مقام البيان والتفهيم، فإنه يكون ظاهرا في الإطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.

تنبيهان

### ١- القدر المتيقن في مقام التخاطب

الأول: إن الشيخ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة أخرى غير ما تقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة، وإن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالإطلاق (١). ومرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: إن كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

١ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وأن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢ - أن يكون المتكلم فى صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا. ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال وإن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

ص: ٢٤٠

١- كفاية الأصول: ٢٨٧.

فإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الأول، فلا شك فى أن وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره لا يضر فى ظهور المطلق فى إطلاقه، فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلال بالغرض، لأنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

وإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الثانى، فإنه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا ما دام أنه ليس له غرض إلا أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أى أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمثل فى الموضوع الواقعى، لأنه هو المفهوم عنده فى مقام المحاوره. ولا يجب فى مقام الامتثال أن يفهم أن الذى فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه ومن غيره.

مثلا، لو قال المولى: " اشتر اللحم " وكان القدر المتيقن فى مقام المحاوره هو لحم الغنم وكان هو تمام موضوعه واقعا، فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى. فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه وليبانه، ولا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع.

أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، وإلا لكان مخلا بغرضه، فإذا لم يبين وأطلق الكلام، استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.

إذا عرف هذا التقرير، فينبغي أن نبحت عما ينبغى للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الأول أو الثاني؟

ص: ٢٤١

والذى يظهر من الشيخ صاحب الكفاية: أنه لا ينبغى من الأمر أكثر من النحو الثانى، 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 فى مقام المحاوره وكان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام الموضوع وأن المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده، فإن المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه، وإلا كان مخلا بغرضه.

ومن هذا ينتج: أنه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه فى الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائنى (رحمه الله) - على ما يظهر من التقريرات - لم يرتضه (١).

والأقرب إلى الصحة ما فى الكفاية. ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.

**٢- الانصراف**

التنبية الثانى: اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، وإن تمت مقدمات الحكمة، مثل انصراف المسح فى آتى التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة.

والحق أن يقال: إن انصراف الذهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ فى المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع

ص: ٢٤٢

---

١- فوائد الأصول: ج ٢ ص ٥٧٥.

إرادته منه، فلا شك فى أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظى، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التى هى مرجعها فى الحقيقة إلى أصالة الظهور.

وأما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ بل كان من سبب خارجى، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير فى هذا الانصراف، - كانصراف الذهن من لفظ "الماء" فى العراق مثلاً إلى ماء دجلة أو الفرات - فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف فى ظهور اللفظ فى إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ، ولذا يسمى هذا الانصراف باسم "الانصراف البدوى" لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه. وإنما الشأن فى تشخيص الانصراف أنه من أى النحويين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان فى منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المثبت! وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أى نوع.

فعلى الفقيه أن يثبت فى مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة. وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف فى مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب يكثُر الابتلاء به، وله الأثر الكبير فى استنباط الأحكام من أدلتها.

ألا ترى أن المسح فى الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضا إلى المسح

ص: ٢٤٣

بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك فى كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، ولأنه مقتضى طبع الإنسان فى مسحه، وليس له علاقة باللفظ، ولذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا بإطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور فى المقيد. وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، إذ أن المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك فى كون هذا الانصراف بدويا فلا يطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار. وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

### **المسألة السادسة : المطلق و المقيد المتنافيان**

معنى التنافى بين المطلق والمقيد: أن التكليف فى المطلق لا يجتمع والتكليف فى المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا، أى أنهما يتكاذبان فى ظهورهما، مثل قول الطبيب مثلا: " اشرب لبنا " ثم يقول: " اشرب لبنا حلوا " وظاهر الثانى تعيين شرب الحلو منه. وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه.

وإنما 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 الطيب في المثال: "إذا أكلت فاشرب لبنا، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا".

وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق إلزاميا وفي المقيد على نحو الاستحباب، ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فهم

ص: ٢٤٤

من التكليف في المقيد أنه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، 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: لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما إما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإن المطلق والمقيد إما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، وإما أن يكونا متفقين.

الأول: أن يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينة على المطلق، فإذا قال: "اشرب اللبن" ثم قال: "لا تشرب اللبن الحامض" فإنه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: "أعتق رقبة" وبين أن يكون شموليا مثل قوله: "في الغنم زكاة" المقيد بقوله: "ليس في الغنم المعلوفة زكاة".

الثانى: أن يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الأول أن يكون الإطلاق بدليا، والمقام الثانى أن يكون شموليا.

فإن كان الإطلاق بدليا، فإن الأمر فيه يدور بين التصرف فى ظاهر المطلق بحمله على المقيد، وبين التصرف فى ظاهر المقيد. والمعروف أن التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: "أعتق رقبة مؤمنة" فإن المقيد ظاهر فى أن الأمر فيه للوجوب التعيينى، فالتصرف فيه

ص: ٢٤٥

إما بحمله على الاستحباب - أى أن الأمر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفراد - أو بحمله على الوجوب التخييرى، أى أن الأمر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار أنها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الأفضلية.

وهذان التصرفان وإن كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد فى الوجوب التعيينى مقدم على ظهور المطلق فى إطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينة للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه فى بيان مراده ولو فى وقت آخر، لا سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوقا بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفا عنها.

وإن كان الإطلاق شموليا، مثل قوله: "فى الغنم زكاة" وقوله: "فى الغنم السائمة زكاة" فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف فى أحدهما، لأن وجوب الزكاة فى الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافى وجوب الزكاة فى غير السائمة إلا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم، وقد عرفت أنه لا مفهوم للوصف (١). وعليه، فلا منافاة بين الجملتين لرفع اليد بها عن إطلاق المطلق.

\*\*\*

ص: ٢٤٦

١- راجع ص ١٧١.

## الباب السابع : المجمل و المبيّن

### اشارة

وفيه مسائل:

ص: ٢٤٧

### ١- معنى المجمل و المبيّن

عرفوا المجمل اصطلاحاً بـ " أنه ما لم تتضح دلالاته " ويقابله المبيّن.

وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها.

والمقصود من المجمل على كل حال: ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً.

ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه، يكون المبيّن ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبيّن يشمل الظاهر والنص معاً.

ومن هذا البيان نعرف: أن المجمل يشمل اللفظ والفعل واصطلاحاً، وإن قيل: إن المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ ومن باب التسامح يطلق على الفعل (١). ومعنى كون الفعل مجملاً أن يجهل وجه وقوعه، كما لو توضع الأمام (عليه السلام) - مثلاً - بحضور واحد يتقى منه أو يحتمل أنه يتقيه، فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقية فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها،

ويحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في

ص: ٢٤٨

١- احتمله في الفصول الغروية: ص ٢٢٤.

الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً - فلا يدري أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، وإن كان من ناحية دلالة على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيناً.

وأما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها (١) فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه، كلفظ "عين" وكلمة "تضرب" المشتركة بين المخاطب والغائبة، و"المختار" المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازاً، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع "مغالطة الممارسة" (٢) مثل قول القائل لما سئل عن فضل أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقال: "من بنته في بيته" (٣) وكقول عقيل: "أمرني معاوية أن أسب علياً، ألا فالعنوه!" (٤).

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب، كقوله: وما مثله في الناس إلا مملكا \* أبو امه حتى أبوه يقاربه وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: \* (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار...) \* الآية (٥) فإن هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي من أصحابه، إلا أن ذيل الآية \* (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً) \* صالح لأن يكون قرينة على أن المراد بجملة \* (والذين معه) \* بعضهم لا جميعهم، فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

- ١- راجع بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ٤٨٣ تجد ما يعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.
- ٢- راجع المنطق للمؤلف (قدس سره): ص ٤٨٦.
- ٣- القائل هو ابن الجوزى كما فى الكنى والألقاب: ج ١ ص ٢٣٧.
- ٤- راجع العقد الفريد: ج ٤ ص ٣١.
- ٥- الفتح: ٢٩.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلم فى مقام الإهمال والإجمال. إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة فى إحصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص مبينا عند شخص آخر. ثم المبين قد يكون فى نفسه مبينا، وقد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

## ٢- المواضع التى وقع الشك فى إجمالها

لكل من المجمل والمبين أمثلة من الآيات والروايات. والكلام العربى لاحصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. إلا أن بعض المواضع قد وقع الشك فى كونها مجملة أو مبينة، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحد الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعا لهم. ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

فمنها: قوله تعالى: \* (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) \* (١).

فقد ذهب جماعة إلى أن هذه الآية من المجمل المتشابه (٢) إما من جهة لفظ "القطع" باعتبار أنه يطلق على الإبانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. وإما من جهة لفظ "اليدين" باعتبار أن "اليدين" تطلق على العضو المعروف كله، وعلى الكف إلى أصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: "تناولت بيدي" وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

والحق أنها من ناحية لفظ "القطع" ليست مجملة، لأن المتبادر من

ص: ٢٥٠

١- المائدة: ٣٨.

٢- منهم السيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٥٠، والشيخ في العدة: ج ١ ص ٤١٢.

لفظ "القطع" هو الإبانة والفصل، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ "اليدين" عند وجود القرينة، لا أن "القطع" استعمل في مفهوم "الجرح" فيكون المراد في المثال من "اليدين" بعضها، كما تقول: "تناولت بيدي" وفي الحقيقة إنما تناولت ببعضها.

وأما من ناحية "اليدين" فإن الظاهر أن اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقينا في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرافق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب. فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، وإن كانت مبينة بالأحاديث عن آل البيت (عليهم السلام) (١) الكاشفة عن إرادة القطع من أصول الأصابع.

ومنها: قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" (٢) وأمثاله من المركبات التي تشمل على كلمة "لا" التي لنفى الجنس، نحو "لا صلاة إلا بطهور" (٣) و"لا بيع إلا في ملك

"(٤) و" لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد "(٥) و" لا غيبة لفاستق "(٦) و" لا جماعة في نافلة "(٧) ونحو ذلك.

فإن النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة. وقالوا: إن إرادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد أن يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفى حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان

ص: ٢٥١

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٤٨٩ الباب ٤ من أبواب حد السرقة.

٢- عوالم اللئالى: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢ و ج ٢ ص ٢١٨ ح ١٣ و ج ٣ ص ٨٢ ح ٦٥.

٣- الوسائل: ج ١ ص ٢٥٦، الباب ٦ من أبواب الوضوء ح ١.

٤- عوالم اللئالى: ج ٢ ص ٢٤٧ ح ١٦.

٥- دعائم الإسلام: ج ١ ص ١٤٨.

٦- عوالم اللئالى: ج ١ ص ٤٣٨ ح ١٥٣.

٧- الوسائل: ج ٥ ص ١٨٢ الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان ح ٦.

الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة... وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعاً للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال.

وأما فى غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم " لا علم إلا بعمل " فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملا، إذ يتعذر نفى الحقيقة (١).

أقول: والصحيح فى توجيه البحث أن يقال: إن " لا " فى هذه المركبات لنفى الجنس، فهى تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. ولكن الخبر محذوف حتى فى مثل " لا غيبة لفاسق " فإن " الفاسق " 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 فى واحد من هذه الأمور التى يصح تقديرها.

والقصد أنه سواء كان المراد نفى الحقيقة أو نفى الصحة ونحوها، فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة، وإنما يكون مجملا إذا تجرد عن القرينة. ولكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الأكثر وهى القرينة العامة فى مثله، فإن الظاهر من نفى الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ " موجود " وما بمعناه من نحو لفظ " ثابت " و " متحقق ".

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأى سبب كان، فإن هناك قرينة موجودة غالبا، وهى: " مناسبة الحكم والموضوع " فإنها تقتضى غالبا

ص: ٢٥٢

---

١- ذكره المحقق القمى فى تحرير القول بالتفصيل، راجع القوانين: ج ١ ص ٣٣٨.

تقدير لفظ خاص مناسب مثل " لا علم إلا بعمل " فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع. والمفهوم من نحو " لا غيبة لفاسق " لا غيبة محرمة. والمفهوم من نحو " لا رضاع بعد فطام " (١) لا رضاع سائغ. ومن نحو " لا جماعة فى نافلة " لا جماعة مشروعة. ومن نحو " لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا " لا إقرار

نافذ أو معتبر. ومن نحو " لا صلاة إلا بطهور " بناء على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة. ومن نحو " لا صلاة لحاقن " لا صلاة كاملة، بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لا تفسد صلاته... وهكذا.

وهذه القرينة وهي قرينة " مناسبة الحكم للموضوع " لا تقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

تنبيه وتحقيق: ليس من البعيد أن يقال: إن المحذوف في جميع مواقع " لا " التي هي لنفى الجنس هو كلمة " موجود " أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء وتنزيلا بأن نزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه.

يعنى يدعى أن الموجود الخارجى ليس من أفراد الجنس الذى تعلق به النفى تنزيلا، وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه، فمثل " لا علم إلا بعمل " معناه: أن العلم بلا عمل كلا علم، إذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه.

ومثل " لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا " معناه: أن إقراره كإقراره باعترافه عليه. ومثل " لا سهو لمن كثر عليه السهو " معناه:

ص: ٢٥٣

---

١- الكافي: ج ٥ ص ٤٤٣.

أن سهوه كإسهوه باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفى من جهة تكوين الشئ.

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 الإسلام " (١) 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: " لا نجش في الإسلام " (٢) و " لا غش في الإسلام " (٣) و " لا عمل في الصلاة " (٤) و \* (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) \* (٥) و " لا جماعة في نافلة " فإن كل ذلك معناه: عدم مشروعية هذه الأفعال.

وإن كان النفي متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله: " لا حرج في الدين " (٦) و " لا ضرر ولا ضرار في الإسلام " (٧).

وعلى كل حال: فإن مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملة في حد أنفسها. وقد يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين أنها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء وتنزيلا.

ص: ٢٥٤

- 
- ١- البحار ٧٠: ١١٥، وفيه: ليس في أمتي رهبانية.
  - ٢- لم يرد في ط ٢.
  - ٣- سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٤٨، وفيه: لا غش بين المسلمين.
  - ٤- الوسائل: ج ٤ ص ١٢٦٤، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤، وفيه: ليس في الصلاة عمل.
  - ٥- البقرة: ١٩٧.
  - ٦- الوسائل: ج ١ ص ١١٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٥ وفيه: ما جعل عليكم في الدين من حرج.

٧- الوسائل: ج ١٧ ص ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ و ٥، وص ٣١٩ باب ٥ من أبواب الشفعة ح ١.

ومنها: مثل قوله تعالى: \* (حرمت عليكم أمهاتكم) \* (١) وقوله تعالى: \* (أحلت لكم بهيمة الأنعام) \* (٢) مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم بإجمالها (٣) نظرا إلى أن إسناد التحريم والتحليل لا يصح إلا إلى الأفعال الاختيارية، أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل، ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أن الأفعال تسمى متعلقات.

وعليه، فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح أن يكون متعلقا للحكم، ففي مثل الآية الأولى يقدر كلمة " نكاح " مثلا، وفي الثانية " أكل ". وفي مثل \* (وأنعام حرمت ظهورها) \* (٤) يقدر ركوبها، وفي مثل \* (النفس التي حرم الله) \* (٥) يقدر قتلها... وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملا، فلا يدرى فيه هل أن المقدر كل فعل تصح إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به، أو أن المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الأمثلة المتقدمة؟ والصحيح في هذا الباب أن يقال: إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم وعن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضى الإجمال لولا أن الإطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير، إلا إذا

ص: ٢٥٥

١- النساء: ٢٣.

٢- المائدة: ١.

٣- حكى عن أبي عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى وعن قوم من القدرية، راجع مفاتيح الأصول: ص ٢٢٧.

٤- الأنعام: ١٣٨.

٥- الإسراء: ٣٣.

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: أنا لا نتردد فى تقدير الفعل المخصوص فى الأمثلة المذكورة فى صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو " مناسبة الحكم والموضوع ".

ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب " لا " المحذوف خبرها.

ألهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثانى فى بحث الملازمات العقلية \*\*\*

ص: ٢٥٦

## الجزء الثانى

### إشارة

أصول الفقه

الجزء الثانى

مجموعة المحاضرات التى القيت فى كلية منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنة ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

ص: ٢٥٧

ص: ٢٥٨

## المقصد الثاني : الملازمات العقلية

### اشارة

ص: ٢٥٩

ص: ٢٦٠

### تمهيد

### اشارة

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الأصوليين الإمامية: "العقل" إذ يذكرون أن الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

وسياتى - فى مباحث الحجة - وجه حجية العقل. أما هنا فإنما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة، أى يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذى هو دليل على الحكم الشرعى. وهذا نظير البحث فى المقصد الأول (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور التى هى حجة، وحجيتها إنما يبحث عنها فى مباحث الحجة.

وتوضيح ذلك: أن هنا مسألتين:

١ - إنه إذا حكم العقل على شئ أنه حسن شرعا أو يلزم فعله شرعا أو يحكم على شئ أنه قبيح شرعا أو يلزم تركه شرعا - بأى طريق من الطرق التى سيأتى بيانها - هل يثبت بهذا الحكم العقلى حكم الشرع؟ أى أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه أن الشارع واقعا قد حكم بذلك؟ ومرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا؟ وهذا البحث

ص: ٢٦١

- كما قلنا - إنما يذكر فى مباحث الحجة، وليس هنا موقعه. وسيأتى بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعى من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حجة.

٢ - إنه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشئ مثلا حسن شرعا أو قبيح (١) أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعنى أن العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها ولقبح الأشياء أو لزوم تركها فى أنفسها - بأى طريق من الطرق - هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند الشارع؟ وهذا المقصد الثانى الذى سميناه " بحث الملازمات العقلية " عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل، على النحو الذى سيأتى - إن شاء الله تعالى - ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها (٢) فى المقصد الثالث (مباحث الحجة).

ثم لابد - قبل تشخيص هذه الصغريات فى مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

### ١- أقسام الدليل العقلى

(٣) إن الدليل العقلى - أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى - ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل، وما لا يستقل به.

ص: ٢٦٢

١- فى ط الأولى زىادة: شرعا.

٢- الضمير راجع إلى " حجة " لا إلى " صغريات " .

٣- \*قد يستشكل فى إطلاق اسم الدليل على حكم العقل، كما يطلق على الكتاب والسنة والإجماع. وسيأتى - إن شاء الله تعالى - فى مباحث الحجة معنى الدليل والحجة باصطلاح الأصوليين، وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أى القطع.

وبتعبير آخر نقول: إن الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات وغير مستقلات.

وهذه التعبيرات كثيرا ما تجرى على السنة الأصوليين ويقصدون بها المعنى الذى سنوضحه. وإن كان قد يقولون: " إن هذا ما يستقل به العقل " ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبدهة وإن كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتى.

وعلى كل حال، فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شئ من التوضيح، فنقول: إن العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لابد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. وعلة العلم التصديقى لابد أن تكون من أحد أنواع الحجة الثلاثة: القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى وهو واضح. والتمثيل ليس بحجة عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذى هو ليس من مذهبنا.

فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعى هى خصوص القياس باصطلاح المناطقة، وإذا كان كذلك فإن كل قياس لابد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانيا.

وهاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين، فالدليل الذى يتألف منهما يسمى " دليلا شرعيا " فى قبال الدليل العقلى. ولا كلام لنا فى هذا القسم هنا.

وقد تكون كل منهما أو إحداهما عقلية، أى مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعى، فإن الدليل الذى يتألف منهما يسمى "عقليا" وهو على قسمين:

١ - أن تكون المقدمتان معا عقليتين كحكم العقل بحسن شئ

ص: ٢٦٣

أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه.

وهو القسم الأول من الدليل العقلى، وهو قسم "المستقلات العقلية".

٢ - أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والآخرى عقلية كحكم العقل بوجود المقدمة عند وجوب ذبها، فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم إليها حكم الشرع بوجود ذى المقدمة. وإنما يسمى الدليل الذى يتألف منهما عقليا فلأجل تغليب جانب المقدمة العقلية. وهذا هو القسم الثانى من الدليل العقلى، وهو قسم "غير المستقلات العقلية". وإنما سمي بذلك، لأنه من الواضح أن العقل لم يستقل وحده فى الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع فى إحدى مقدمتى القياس.

## ٢- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكما عقليا أو شرعيا أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى الذى يلزمه عقلا سقوط الأمر الاختيارى لو زال الاضطرار فى الوقت أو خارجه، على ما سيأتى ذلك فى مبحث "الإجزاء".

وقد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه فى تسمية مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية، ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك، فنقول:

١ - أما فى " المستقلات العقلية " فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلى. وهما مثلا: الأولى: " العدل يحسن فعله عقلا " وهذه قضية عقلية صرفة هى صغرى القياس، وهى من المشهورات التى تطابقت عليها آراء العقلاء التى

ص: ٢٦٤

تسمى " الآراء المحمودة " وهذه قضية تدخل فى مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية: " كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا " وهذه قضية عقلية أيضا يستدل عليها بما سيأتى فى محله، وهى كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلى فهى ملازمة عقلية، وما يبحث عنه فى علم الأصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية فى الملازمات العقلية.

ولا ينبغى أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا " العدل يحسن فعله شرعا " وهذا الاستنتاج بدليل عقلى. وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر - إن شاء الله تعالى - فى حينه الوجه فى هذا الإنكار الذى مرجعه إلى انكار حجية العقل.

والحاصل نحن نبحث فى المستقلات العقلية عن مسألتين: إحداهما الصغرى، وهى بيان المدركات العقلية فى الأفعال الاختيارية أنه أيها ينبغى فعله وأيها لا ينبغى فعله. ثانيهما الكبرى، وهى بيان أن ما يدركه العقل هل لابد أن يدركه الشرع، أى يحكم على طبق ما يحكم به العقل.

وهذه هى المسألة الأصولية التى هى من الملازمات العقلية.

ومن هاتين المسألتين نهى موضوع مبحث حجية العقل.

٢ - وأما فى " غير المستقلات العقلية " فأىضا يظهر الحال فىها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلى وهما مثلا: الأولى " هذا الفعل واجب " أو " هذا المأتى به مأمور به فى حال الاضطرار " فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شرعية.

ص: ٢٦٥

الثانية: " كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا " أو " يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا " أو " كل مأتى به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار "... وهكذا.

فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا فى القضية الأولى وبين حكم شرعى آخر. وهذه الأحكام العقلية هى التى يبحث عنها فى علم الأصول. ومن أجل هذا تدخل فى باب الملازمات العقلية.

الخلاصة: ومن جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه فى الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التى تقع فى طريق إثبات الحكم الشرعى، سواء كانت الصغرى عقلية كما فى المستقلات العقلية، أو شرعية كما فى غير المستقلات العقلية.

أما الصغرى فدائما يبحث عنها فى علم آخر غير علم الأصول، كما أن الكبرى يبحث عنها فى علم الأصول، وهى عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا أم حكما عقليا أم غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، ويبحث عن هذه الكبرى فى مباحث الحججة.

وعلى هذا فنحصر بحثنا هنا فى بابين باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:

ص: ٢٦٦

## الباب الأول : المستقلات العقلية

### إشارة

ص: ٢٦٧

### تمهيد

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعى فى مسألة واحدة، وهى: مسألة التحسين والتقييح العقلين. وعليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل، لا سيما أنه لم يبحث عنها فى كتب الأصول الدارجة، فنقول: وقع البحث هنا فى أربعة أمور متلاحقة:

١ - إنه هل ثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح؟ أو إن شئت فقل: هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية فى نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك وإنما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقاً فى حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحاً؟ وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية، وهو مسألة التحسين والتقييح العقلين المعروفة فى علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله تعالى وغيرها. وإنما سميت العدلية "عدلية" لقولهم بأنه تعالى عادل، بناء على مذهبهم فى ثبوت الحسن والقبح العقلين.

ص: ٢٦٨

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأصولية، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢ - إنه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد أنفسها حسنا وقبحا، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلا عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك إما مطلقا أو في بعض الموارد؟ وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعة من الأخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي أيضا ليست من مباحث علم الأصول، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الأصولية الآتية، لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجود الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا.

ولا ينبغي أن يخفى عليكم أن تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، وإلا فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح - كما سيأتي - لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

٣ - إنه بعد فرض أن للأفعال حسنا وقبحا وأن العقل يدرك الحسن والقبح، يصح أن تنتقل إلى التساؤل عما إذا كان العقل يحكم أيضا بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عنده عقلا أن يحكم الشارع على طبق حكمه.

وهذه هي المسألة الأصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين (١) وبعض الأصوليين

ص: ٢٦٩

---

١- قال في التقريرات: المخالف في المقام ممن يعتد بشأنه ليس إلا جمال المحققين والسيد الصدر شارح الوافية، مطرح الأنظار: ص ٢٣٢.

كصاحب الفصول (١).

٤ - إنه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لا بد أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا؟ ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح: الأولى: فى إمكان أن ينفى الشارع حجىة هذا القطع وينهى عن الأخذ به.

الثانية: بعد فرض إمكان نفى الشارع حجىة القطع، هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع كقول الإمام (عليه السلام): " إن دين الله لا يصاب بالعقول " (٢) على تقدير تفسيره بذلك؟ والنزاع فى هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلهم أو كلهم.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجىة القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أن حكمه معناه: إدراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أو تركه، وهو شئ آخر غير أمره ونهيه، فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر، ولا يكفى القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟ وعلى كل حال، فإن الكلام فى هذه النواحي سيأتى فى مباحث الحجىة (المقصد الثالث) وهو النزاع فى حجىة العقل. وعليه، فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الأولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث: \* \* \*

ص: ٢٧٠

١- الفصول الغروية: ص ٣٣٧.

٢- بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

### المبحث الأول : التحسين و التقيح العقلان

اشارة

اختلف الناس فى حسن الأفعال وقبحها هل انهما عقليان أو شرعيان؟ بمعنى أن الحاكم بهما العقل أو الشرع.

فقال الأشاعرة: لا حكم للعقل فى حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدا إلى أمر حقيقى حاصل فعلا قبل ورود بيان الشارع، بل إن ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة (١).

وقالت العدلية: إن للأفعال قيما ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن فى نفسه، ومنها ما هو قبيح فى نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح، فالصدق فى نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسنا، والكذب فى نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحا.

ص: ٢٧١

---

١- \* هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجى للتجريد.

هذه خلاصة الرأيين. وأعتقد عدم اتضاح رأى الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقط غامضة فى البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لأحد الطرفين. وهو أمر ضرورى مقدمة للمسألة الأصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه.

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار فى هذا الكتاب، لأهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم إعطائه حقه من التنقيح فى أكثر الكتب الكلامية والأصولية من جهة أخرى.

وأكلفكم قبل الدخول فى هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته فى الجزء الثالث من المنطق (ص ١٧ - ٢٣) (١) عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ما هنا.

والآن أعقد البحث هنا فى أمور:

١ - معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما

إن الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاث معان، فأى هذه المعانى هو موضوع النزاع؟ فنقول: أولاً: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال. فيقال مثلاً: العلم حسن، والتعلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح وإهمال التعلم قبيح.

ويراد بذلك أن العلم والتعلم كمال للنفس وتطور فى وجودها، وأن الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخر فى وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والإنصاف ونحو ذلك إنما حسنها

ص: ٢٧٢

---

١- الصفحة ٣٤٠ - ٣٤٨ من طبعتنا الحديثة.

باعتبار أنها كمال للنفس وقوة فى وجودها. وكذلك أضدادها قبيحة لأنهى نقصان فى وجود النفس وقوتها. ولا ينافى ذلك أنه يقال للأولى: " حسنة " وللثانية " قبيحة " باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين.

وليس للأشاعرة ظاهرا نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتى.

ثانيا: أنهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى أيضا للأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل، هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن... وهكذا.

ويقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن، الأكل عند الجوع حسن، والشرب بعد العطش حسن... وهكذا. وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملائمتها لها.

وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح، ولولة النائحة قبيحة، النوم على الشبع قبيح... وهكذا. وكل ذلك لأن 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، فإن المقصود واحد.

ثم إن هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فإن الشئ قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألما، 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 كشرب الدواء المر

ص: ٢٧٣

ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشئ بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس - كالأكل اللذيذ المضرب بالصحة - ولكن ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخله فيما يستقبح.

والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيتان. 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 وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسى 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 شيئا منهما (١).

وهذا راجع إلى ما ذكرنا، وليس المقصود أن للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ماله المصلحة أو المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة، فإن استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة.

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضا ليس للأشاعرة 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.

ص: ٢٧٤

١- شرح التجريد: ص ٣٣٨.

ثالثا: أنهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة.

وبعبارة أخرى أن الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أى أن العقل عند الكل يدرك أنه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أى أن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتى توضيح هذه النقطة، فإنها مهمة جدا فى الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

تنبيه: ومما يجب أن يعلم هنا أن الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعانى الثلاثة، كالتعلم والحلم والإحسان، فإنها كمال للنفس، وملائمة لها باعتبار مالها من نفع ومصلحة، ومما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسنا بأحد المعانى، قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء - مثلا - فإنه حسن بمعنى الملائمة للنفس، ولذا يقولون عنه: إنه غذاء للروح (١) وليس حسنا بالمعنى الأول أو الثالث، فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل، وليس كمالا للنفس وإن كان هو كمالا للصوت بما هو صوت، فيدخل فى المعنى الأول للحسن

ص: ٢٧٥

١- \*كان هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أن الغناء كمال للنفس فى سماعه. وهو مغالطة وإيهام منهم.

من هذه الجهة. ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات، فإن هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط، وليست كمالاً للنفس ولا مما ينبغى فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

٢ - واقعية الحسن والقبح فى معانيه ورأى الأشاعرة

إن الحسن بالمعنى الأول أى الكمال - وكذا مقابله أى القبح - أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١ - أما الحسن بمعنى " الملائمة " - وكذا ما يقابله - فليس له فى نفسه بإزاء فى الخارج يحاذيه ويحكى عنه، وإن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجياً، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الأجزاء، ونحو ذلك. بل حسن الشئ يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإن الإنسان هو الذى يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشئ ملائماً لنفسه، فىكون حسناً عنده، أو غير ملائم فىكون قبيحاً عنده. فإذا اختلفت الأذواق فى الشئ كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين. وإذا اتفقوا فى ذوق عام كان ذلك الشئ حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

والحاصل: أن الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للأشياء كالكمال، وليس واقعية هذه الصفة إلا إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوق ولا من يشبهه فى ذوقه لم تكن للأشياء فى حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة.

وهذا مثل ما يعتقد الرأى الحديث فى الألوان، إذ يقال: إنها لا واقع لها بل هى تحصل من انعكاسات أطياف الضوء على الأجسام، ففى الظلام

ص: ٢٧٦

حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة أجسام فيها صفات حقيقية هى منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الألوان إلا طيفا أو أطيافا فأكثر تركبت.

وهكذا نقول فى حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمة، والشئ الواقعى فيها ما هو منشأ الملائمة فى الأشياء - كالطعم والرائحة ونحوهما - الذى هو كالصفة فى الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء.

كما أن نفس اللذة والألم أيضا أمران واقعيان، ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح.

٢ - وأما الحسن بمعنى " ما ينبغى أن يفعل عند العقل " فكذلك ليس له واقعية إلا إدراك العقلاء، أو فقل: تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام فى الحسن بمعنى الملائمة. وسيأتى تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح.

وعلى هذا، فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح. ولكن هذا بعيد عن أقوالهم، لأنهم لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع، فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك، لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية وخارجية. كيف! وقد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلى بل شرعى. وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل - كما هو الظاهر من أقوالهم - فسيأتى تحقيق الحق فيه وأنهم ليسوا على صواب فى ذلك.

### ٣ - العقل العملي و النظري

إن المراد من العقل - إذ يقولون: إن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو "العقل العملي" في مقابل "العقل النظري".

ص: ٢٧٧

وليس الاختلاف بين العقليين إلا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل - مثل حسن العدل وقبح الظلم - فيسمى إدراكه "عقلا عمليا". وإن كان المدرك مما ينبغى أن يعلم - مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل - فيسمى إدراكه "عقلا نظريا".

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس إلا إدراك أن الشيء مما ينبغى أن يفعل أو يترك. وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهى إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أى يكون سببا لحدوث الإرادة فى نفسه للعمل وفعل ما ينبغى.

إذا، المراد من الأحكام العقلية هى مدركات العقل العملي وآراؤه.

ومن هنا تعرف (١) المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول، إن المراد به هو العقل النظري، لأن الكمال والنقص مما ينبغى أن يعلم، لا مما ينبغى أن يعمل. نعم، إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنه يدرك معه أنه ينبغى فعله أو تركه، فيستعين العقل العملي بالعقل النظري.

أو فقل: يحصل العقل العملي فعلا بعد حصول العقل النظري.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثانى هو العقل النظري، لأن الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغى أن يعلم، ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغى الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب! ما جاء فى جامع السعادات (ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨) إذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعة: " إن مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظرى فهو

ص: ٢٧٨

١- فى ط ٢ زيادة: " أن " وعلى فرض إثبات هذه لابد من حذف " إن المراد به " فى السطر الآتى.

بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملى بمنزلة المنفذ لإشاراته .

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندرى ما يقصد من " العقل العملى " إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظرى؟ وليس هناك عقلا فى الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف فى مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارة عمليا واخرى نظريا. وكأ أنه يريد من العقل العملى نفس التصميم والإرادة للعمل. وتسمية الإرادة عقلا وضع جديد فى اللغة.

٤ - أسباب حكم العقل العملى بالحسن والقبح

إن الإنسان إذ يدرك أن الشئ ينبغى فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغى فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافا واعتباطا - وهذا شأن كل ممكن حادث - بل لابد له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد أمور خمسة نذكرها هنا، لنذكر ما يدخل منها فى محل النزاع فى مسألة التحسين والتقيح العقليين، فنقول: الأول: أن يدرك أن هذا الشئ كمال للنفس أو نقص لها، فإن إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه - كما تقدم قريبا - تحصيليا لذلك الكمال أو دفعا لذلك النقص.

الثانى: أن يدرك ملائمة الشئ للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيليا للمصلحة أو دفعا للمفسدة.

وكل من هذين الإدراكين - أعنى إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملائمة أو عدمها - يكون على نحوين:

١ - أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية. وهذا الإدراك لا يكون بقوة

ص: ٢٧٩

العقل، لأن العقل شأنه إدراك الأمور الكلية لا الأمور الجزئية، بل إنما يكون إدراك الأمور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال، وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحا أو ذما لفاعله، ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغى أن يسمى عقليا، بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - عاطفيا، لأن سببه تحكيم العاطفة الشخصية، ولا بأس بهذا التعبير.

٢ - أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كاملا للنفس كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء.

وكذا في إدراك 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 إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين، فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع.

وهو معنى الحسن والقبح العقلين الذي هو محل النفي والإثبات.

وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة " الآراء المحمودة " و " التأديبات الصلاحية ". وهى من قسم القضايا المشهورات التى هى قسم برأسه فى مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة

من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتى فى دليلهم. وقد أوضحت ذلك فى الجزء الثالث من " المنطق " فى مبادئ القياسات، فراجع (١).

ص: ٢٨٠

١- راجع المنطق للمؤلف (قدس سره): ص ٣٤٤.

ومن هنا يتضح لكم جيدا أن العدلية إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهى التى تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أى أن واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم (١).

ويكفينا شاهدا على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا فى المشهورات الصرفة التى لا واقع لها إلا الشهرة وأنها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس فى منطق الإشارات: " ومنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم الشهرة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهى آراء لو خلى 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، وأن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه... " وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسى (٢).

الثالث: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح " الخلق الإنسانى " الموجود فى كل إنسان على اختلافهم فى أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعة، فإن وجود هذا الخلق يكون سببا لإدراك أن أفعال الكرم - مثلا - مما ينبغى فعلها فيمدح فاعلها، وأفعال البخل مما ينبغى تركها فيذم فاعلها.

١- \*ولا ينافى هذا أن العلم حسن من جهة أخرى وهى جهة كونه كاملا للنفس، والجهل قبيح لكونه نقصانا.

٢- راجع الإشارات: الجزء الأول فى علم المنطق ص ٢١٩.

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

وإذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهورا بينهم تتطابق عليه آراؤهم. ولكن إنما يدخل فى محل النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع فى هذا القسم إلى ما ذكرته عن " الخلقيات " فى المنطق (ج ٣ ص ٢٠) (١) لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنسانى بهذه المشهورات.

الرابع: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح " الانفعال النفسانى " نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التى لا يخلو منها إنسان غالبا.

ففى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما فى الغريزة من الرقة والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الأيتام والمجانين بل الحيوانات، لأنه مقتضى الرحمة والشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذئ، لأنه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأمة، لأنه مقتضى الغيرة والحمية... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسنا وقبحا عقليين، بل ينبغى أن يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ "الانفعاليات". ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح فى محل النزاع مع الأشاعرة، ولا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور فى هذه

ص: ٢٨٢

---

١- الصفحة ٣٤٤ من طبعتنا الحديثة.

الأحكام، لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات، بل يستحيل وجودها فيه، لأنهى من صفات الممكن. وإنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح فى الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية - على ما سيأتى - فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولا نقول: إن الشارع يتابع الناس فى أحكامهم متبعة مطلقا.

الخامس: ومن الأسباب " العادة عند الناس " كاعتيادهم احترام القادم - مثلا - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد أو قطر أو أمة، وقد تعم جميع الناس فى جميع العصور أو فى عصر، فتختلف لأجل ذلك القضايا التى 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 إحدى هذه النواحي، فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها 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 ينبغى أن يسميا "عاديين" لأن منشأهما العادة. وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطقة "العاديات".

ولذا لا يدخل أيضا هذا الحسن والقبح في محل النزاع. ولا نقول نحن أيضا بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أى بدافع العادة.

ص: ٢٨٣

نعم، بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة (١) أى اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس فى زيهم على وجه يثير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا. وهذا شئ آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما - أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضعا للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشئ أو نقصه على نحو كلى وما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلى أيضا من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية، فإن الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب هى أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهى التى ندعى فيها أن الشارع لابد أن يتابعهم فى حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط فى كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

٥ - معنى الحسن والقبح الذاتيين

إن الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما هو "علة" للحسن والقبح. ويسمى الحسن والقبح فيه بـ "الذاتيين" مثل العدل والظلم والعلم والجهل، فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنا أبدا، أى أنه متى ما صدق عنوان "العدل"

فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسنا. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحا، أى أنه متى ما صدق عنوان "الظلم" فإن فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئا.

٢ - ما هو "مقتض" لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه ب "العرضيين"

ص: ٢٨٤

١- راجع الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام الملابس.

مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فإن تعظيم الصديق لو خلى ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلى ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما، كما إذا كان سببا لظلم ثالث. بخلاف العدل، فإنه يستحيل أن يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان "العدل". كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقير له يجوز أن يكون حسنا ممدوحا عليه، كما إذا كان سببا لنجاته. ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان "الظلم".

٣ - ما لا علية له ولا اقتضاء فيه فى نفسه للحسن والقبح أصلا، 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 حسنا ولا قبيحا، كالضرب مثلا، فإنه حسن للتأديب وقبيح للشفى، ولا حسن ولا قبيح، كضرب غير ذى الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتيا: أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو فى نفسه وفى حد ذاته يكون محكوما به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة فى اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضيا لأحدهما: أن العنوان ليس فى حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلى وطبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبيح. ألا ترى أن تعظيم الصديق لو خلى ونفسه

يدخل تحت عنوان " العدل " الذى هو حسن فى ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعية عامة. أما لو كان سببا لهلاك نفس محترمة كان قبيحا، لأنه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان " الظلم " ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق.

وكذلك يقال فى تحقير الصديق، فإنه لو خلى ونفسه يدخل تحت

ص: ٢٨٥

عنوان " الظلم " الذى هو قبيح بحسب ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سببا لنجاة نفس محترمة كان حسنا، لأنه يدخل حينئذ تحت عنوان " العدل " ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا للصديق.

وأما العناوين من القسم الثالث فليست فى حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عليية ولا اقتضاء.

وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا، فإن المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنه بمعنى التأثير والإيجاد، فإنه من البديهي أنه لا عليية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال فى أحكام العقلاء إلا من باب عليية الموضوع لمحموله.

٦ - أدلة الطرفين

(١): بتقديم الأمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة، لنعطى الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحث عن ذلك فى عدة مواد، فنقول:

١ - إنا ذكرنا أن قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وأشرنا

١- إن شئت الوقوف على مصادر الأدلة وتفصيلها راجع المستصفي للغزالي: ج ١ ص ٥٥، وشرح التجريد للقوشجي: ص ٣٣٧، وكشف المراد للعلامة الحلي: ص ٣٠٢، والقوانين المحكمة للمحقق القمي: ج ٢ ص ٨، ومطرح الأنظار تقرير أبحاث الشيخ الأعظم الأنصاري: ص ٢٣٠.

إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة - وهو أهم أدلتهم - إذ 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 الأول. وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم.

والجواب عنه: أن المقدمة الأولى - وهي الجملة الشرطية - ممنوعة، ومنعها يعلم مما تقدم أنفاً، لأن قضية الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات، وقضية " أن الكل أعظم من الجزء " من الأوليات اليقينية، فلا ملازمة بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الأولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينهما وبين القضية الثانية.

وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأخرى. والفارق من وجوه ثلاثة: الأول: أن الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوليات العقل النظري.

الثاني: أن القضية التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجي.

الثالث: أن القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلى ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على

ص: ٢٨٧

ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني (١). وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فإنه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهلة.

٢ - ومن أدلتهم على إنكار الحسن والقبح العقليين أن قالوا: إنه لو كان ذلك عقليا لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات، كالصدق إذ يكون مرة ممدوحا عليه واخرى 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.

والجواب عن هذا الدليل وأشباهه يظهر مما ذكرناه من أن حسن الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف، فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا أبدا، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا أبدا، أي أنه ما دام عنوان "العدل" صادقا فهو ممدوح، وما دام عنوان "الظلم" صادقا فهو مذموم. وأما ما كان عرضيا فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلا الصدق إن دخل تحت عنوان "العدل" كان ممدوحا، وإن دخل تحت عنوان "الظلم" كان قبيحا. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثلة.

والخلاصة: أن العدلية لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن أبدا أو بالقبح أبدا، حتى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣ - وقد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته: إنه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فإن ذلك يدركه حتى منكر الشرائع.

١- راجع ص ٢٨١.

وأجيب عنه بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وأما بالمعنى المتنازع فيه فإننا لا نسلم جزم العقلاء به.

ونحن نقول: إن من يدعى ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعى ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان 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 وملائمته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه، وشعورهم بنقص الظلم ومنافرتهم لمصلحة النوع الإنساني وبقائه.

٤ - واستدل العدلية أيضا بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلا حتى من طريق الشرع.

وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي: إن الشارع إذا أمر بشئ فلا يكون حسنا إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه، وإذا نهى عن شئ فلا يكون قبيحا إلا إذا ذم الفاعل عليه، ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهى عنه؟ إلا إذا كان ذلك واجبا عقلا، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهى عنه على حكم العقل، وهو المطلوب.

ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهى عنه والمفروض أن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن أين نعرف أنه صادق في مدحه وذمه إلا إذا ثبت أن الكذب قبيح عقلا يستحيل

عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعا على ثبوتهما عقلا، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا.

وقد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون

ص: ٢٨٩

الشيء حسنا أن يتعلق به الأمر، وفي كونه قبيحا ان يتعلق به النهي، والأمر والنهي - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلى أنه يجب المدح والذم عقلا، لأنهما واجبان في اتصاف الشيء بالحسن والقبح. والمجيب يرجع قوله إلى أنهما لا يجبان عقلا لأنهما غير واجبين في الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول: إنه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية، وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بد أن يثبت بأمر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، وإن 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 والتقيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية.

والنتيجة: أن ثبوت الحسن والقبح شرعا يتوقف على ثبوتهما عقلا.

ص: ٢٩٠

### المبحث الثانى : إدراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين فى الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح (١). فلا يثبت شئ من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل.

والشئ الثابت قطعا عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شئ من الإدراكات العقلية فى إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة (٢) حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١ - إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هى مسألتنا التى عقدنا لها هذا المبحث الثانى.

٢ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه وبين

ص: ٢٩١

---

١- قد تنسب هذه المقالة إلى الأمين الأسترابادى والسيد الجزائرى والمحدث البحرانى (قدس سرهم) ونحن لم نتحقق تلك النسبة، راجع الفوائد المدنية: ص ١٢٩ - ١٣١، شرح التهذيب (مخطوط): ص ٤٧، الحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٢٥ - ١٣٣، المقدمة العاشرة.

٢- \*سيأتى أن هناك وجها رابعا لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأى صاحب الفصول الآتى، وهو إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية. وهو وجه وجيه سيأتى بيانه وتأييده. وبه تحل عقدة النزاع ويقع التصالح بين الطرفين.

حكم الشرع. وهذه هى المسألة الآتية فى المبحث الثالث.

٣- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعى الثابت من طريق العقل، ومرجع ذلك إلى إنكار حجية العقل. وسيأتى البحث عن ذلك فى الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة).

وعليه، فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم أنه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة - وهو المعنى الثالث - إلا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشئ عن نفسه. نعم، إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك. ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه فى المبحث الأول.

ص: ٢٩٢

### **المبحث الثالث : ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع**

ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - أنه إذا حكم العقل بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه؟ وهذه هى المسألة الأصولية التى تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام

كان كالمقدمة لها. وقد قلنا سابقا: أن الأخباريين فسر كلامهم - فى أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذى يظهر من كلام بعضهم - بإنكار هذه الملازمة. وأما الأصوليون فقد أنكروا منهم صاحب الفصول (١) ولم نعرف له موافقا. وسيأتى توجيه كلامهم وكلام الأخباريين.

والحق أن الملازمة ثابتة عقلا، فإن العقل إذا حكم بحسن شئ أو قبحه - أى أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شئ لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك - فإن الحكم هذا يكون بآدى رأى الجميع، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون، ولو فرضنا أنه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بآدى رأى الجميع. وهذا خلاف

ص: ٢٩٣

---

١- الفصول الغروية: ٣٣٧.

الفرض.

وبعد ثبوت ذلك ينبغى أن نبحت هنا عن مسألة أخرى: وهى أنه لو ورد من الشارع أمر فى مورد حكم العقل كقوله تعالى: \* (أطيعوا الله والرسول) \* (١) فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أى أنه أمر منه بما هو مولوى. أو أنه أمر إرشادى، أى أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أى أنه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أخرى: أن النزاع هنا فى أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسى، وهذا معنى أنه مولوى. أو أنه أمر تأكيدى، وهو معنى أنه إرشادى؟ لقد وقع الخلاف فى ذلك. والحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن وانقداح (٢)

إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعى من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغوياً، بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لابد أن يكون تأكيداً لحكم العقل، لا تأسيساً.

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 إنه يلزم منه ذلك بل هو عينه (٣) ولكن لا يدرك ذلك كل أحد، فيمكن ألا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذم كافياً لدعوة كل أحد

ص: ٢٩٤

١- آل عمران: ٣٢.

٢- في ط ٢: اندفاع.

٣- \*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 المكافاة بالشر، ولذا قالوا: إن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى.

إلى الفعل إلا للأوحدى (١) من الناس، فلا يستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوى، إلا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعروف. بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً،

لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالى.

توضيح وتعقيب: الحق أن الالتزام بالتحسين والتقيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقيحه، وفقا لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا أنهما شيان أحدهما يلزم الآخر، وإن توهم ذلك بعضهم (٢).

ولذا ترى أكثر الأصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنوا إلا مسألة واحدة، هى مسألة التحسين والتقيح العقليين.

وعليه، فلاوجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقيح. وأما نحن فإنما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذى وقع فيها بتوهم التفكيك.

ومن العجيب! ما عن صاحب الفصول (رحمه الله) من إنكاره للملازمة مع

ص: ٢٩٥

---

١- فى ط ٢: للأفذاذ.

٢- قال فى التقريرات: اعلم أن المعروف بين من تقدم على الفاضل التونى اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان مسألة إثبات إدراك العقل للحسن والقبح، وأول من جعل هذا المبحث عنوانا آخر هو الفاضل المذكور، ولعله أخذه من كلام الفاضل الزركشى، حيث التزم بالحكم العقلى ونفى الملازمة بينه وبين الحكم الشرعى، مطرح الأنظار: ص ٢٣٠ وراجع الوافية للفاضل التونى: ص ١٧١ (ط مجمع الفكر الاسلامى).

قوله بالتحسين والتقيح العقليين، وكأ أنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الأسباب المتقدم ذكرها - يدخل فى مسألة التحسين والتقيح، وأن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضا فى مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين والتقيح هى القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهى بادية رأى الجميع، وفى مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا، فليس كل ما أدركه العقل من أى سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل فى 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 فى موضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، فنقول: إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التى هى نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هى بعينها المصالح العمومية المبنى عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التى هى - أعنى هذه المصالح العمومية - مناطات الأحكام العقلية فى مسألة التحسين والتقيح العقليين.

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية. فإذا أدرك العقل المصلحة فى شئ أو المفسدة فى آخر ولم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى فى إدراكهما جميع العقلاء، فإنه - أعنى العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن

ص: ٢٩٦

هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضيا لحكم الشارع.

ولأجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. وإلى هذا يرمى قول إمامنا الصادق (عليه السلام): "إن دين الله لا يصاب بالعقول" (١) ولأجل هذا أيضا نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

وعلى هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول والأخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، فإن إنكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر أجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

وإن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية - كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم - فهم ليسوا على حق فيما أنكروا، ولا مستند لهم.

وعلى هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه. ولعله لا ياباه بعض كلامهم.

\*\*\*

ص: ٢٩٧

---

١- في ط ٢: العقل، نقله في البحار عن علي بن الحسين (عليهما السلام) بلفظ "إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة..." بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

ص: ٢٩٨

**الباب الثاني : غير المستقلات العقلية**

**إشارة**

ص: ٢٩٩

### تمهيد

سبق أن قلنا: إن المراد من " غير المستقلات العقلية " هو ما لم يستقل العقل به وحده فى الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعى (١) فى إحدى مقدماتى القياس (وهى الصغرى) والمقدمة الأخرى (وهى الكبرى) الحكم العقلى الذى هو عبارة عن حكم العقل بالملازم عقلا بين الحكم فى المقدمة الأولى وبين حكم شرعى آخر.

مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة شرعا وبين وجوب المقدمة شرعا.

وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعا للنزاع، ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع فى مسائل:

ص: ٣٠٠

---

١- \*قلنا: " يستعين بحكم شرعى " ولم نقل: " إن المقدمة شرعية " لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسألة الأجزاء، فإن صغرى مسألة الأجزاء هكذا: " هذا الفعل إتيان بالمأمور به شرعا " والحكم بأن الفعل إتيان بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعى، وهو الأمر المفروض بثبوته.

### المسألة الأولى : الأجزاء

اشارة

(١)

تصدير

لاشك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب - أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية - فإن هذا الفعل منه يعتبر امثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختيارياً واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً.

وليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف.

وكذا لاشك ولا خلاف في أن هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ ويكتفى به عن امتثال آخر، لأن المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب، وكفى.

وحينئذ يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده. ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، إلا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة (٢)

ص: ٣٠١

---

١- الإجزاء: مصدر "أجزأ" أي أغنى عنه وقام مقامه.

٢- وإذا صح أن يقال شئ في هذا الباب فليس في إجزاء المأتى به والاكتفاء بامتثال الأمر، فإن هذا قطعي - كما قلنا في المتن - وإنما الذي يصح أن يقال ويبحث عنه ففي جواز الامتثال مرة أخرى بدلا عن الامتثال الأول على وجه يلغى الامتثال الأول ويكتفى بالثاني. وهو خارج عن مسألة الإجزاء، ويعبر عنه في لسان الأصوليين بقولهم: "تبديل الامتثال بالامتثال" وقد يتصور الطالب أن هذا لا مانع منه عقلا، بأن يتصور أن هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، بمعنى أن نتصور أن الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول، فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانياً، لا سيما إذا كان الامتثال الثاني أفضل. ويساعد على هذا التصوير أنه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ما ورد في باب إعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة: "إن الله تعالى يختار أحبهما إليه"

(الوسائل: ج ٥ ص ٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠). والحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأن الإتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، فيسقط الأمر لانتهاء أمده كما قلنا في المتن. وأما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الإعادة بأمر آخر ندبي، وينبغي أن يحمل قوله (عليه السلام): " يختار أحبهما إليه " على أن المراد: يختار ذلك في مقام إعطاء الثواب والأجر، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبى بالصلاة [وأن الإمتثال يقع بالثانى] (لم يرد فى ط ٢).

وإنما وقع الخلاف - أو يمكن ان يقع - فى مسألة الأجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعى لم يمثله المكلف إما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوى إما اضطرارى فى صورة تعذر الأول وإما ظاهرى فى صورة الجهل بالأول، فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوى الاضطرارى أو الظاهرى ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع صح الخلاف فى كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثانى عن امتثال الأمر الأول، وإجزائه عنه إعادة فى الوقت وقضاء فى خارجه.

ولأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الأجزاء).

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلا - بين الإتيان بالمأمور

ص: ٣٠٢

به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى وبين الأجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولى الاختيارى الواقعى.

وقد عبر بعض علماء الأصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الأجزاء أو لا يقتضى؟ (١) والمراد من " الاقتضاء " فى كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير، أى أنه هل يلزم - عقلا - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا أداء وقضاء؟ ومن هنا تدخل هذه المسألة فى باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث فى صدر هذا المقصد عن المراد

بالملازمة العقلية. ولاوجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ، لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية.

وعلىنا أن نعقد البحث في مقامين: الأول في أجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى. الثانى فى أجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى.

المقام الأول : الأمر الاضطرارى

وردت فى الشريعة المطهرة أوامر لا تحصى تختص بحال الضرورات وتعذر امتثال الأوامر الأولى أو بحال الحرج فى امتثالها، مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها، وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق.

ولا شك فى أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لأن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها. وقد ورد فى الحديث النبوى المشهور الصحيح " رفع عن أمتى ما اضطروا إليه " (٢).

ص: ٣٠٣

---

١- راجع مطارح الأنظار: ص ١٨، كفاية الأصول: ص ١٠٤، فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤١.

٢- الخصال: ج ٢ ص ٤١٧، باب التسعة، ح ٩.

غير أن الشارع المقدس حرصا على بعض العبادات - لا سيما الصلاة التى لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فأمر - مثلا - بالتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء فى الحديث " يكفيك عشر سنين " (١). وأمر بالمسح على الجبيرة بدلا عن غسل بشرة العضو فى الوضوء والغسل. وأمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قيام... وهكذا فيما

لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولى الاختيارى أو في حال الحرج في امتثاله.

ولا شك في أن هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولى. وقد تسمى "الأوامر الثانوية" تنبيها على أنها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجبا في حالة الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، أولا يجزئه بل لا بد له من إعادة الفعل في الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار (٢) أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟ إن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقا أداء وقضاء.

ص: ٣٠٤

---

١- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ح ١٢.  
٢- \*لأنه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطل فكيف يجزئ، وإن لم يبتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الأداء.

غير أن إطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستندا إلى دعوى أن البديهية (١) العقلية تقضى به، لأن أنه هنا يمكن تصور عدم الإجزاء بلا محذور عقلى، أعنى يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعى الاختيارى.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن المأثى به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في أن العقل لا يرى بأسا بالأمر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة، تحصيلها للكامل الذى قد فات منه، بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان فى الكامل مصلحة ملزمة لا يفى بها الناقص ولا يسد مسد الكامل فى تحصيلها.

والمقصود الذى نريد أن نقوله بصريح العبارة: إن الإتيان بالناقص ليس بالنظرة الأولى مما يقتضى عقلا الإجزاء عن الكامل.

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسر هناك: إما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص وبين الإجزاء عن الكامل، وإما لغير ذلك من الأسباب. فيجب أن نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالإجزاء نذكرها كلها:

١ - إنه من المعلوم أن الأحكام الواردة فى حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم فى تحصيل مصالح التكاليف الأصلية الأولية \* (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) \* (٢).

وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء، وإن كان الناقص لا يسد مسد الكامل فى تحصيل كل مصلحته الملزمة.

ص: ٣٠٥

---

١- فى ط الأولى: البديهة.

٢- البقرة: ١٨٥.

٢ - إن أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة، مثل قوله تعالى: \* (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) \* (١) أى أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثانى لحال الضرورة، وأن التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر، فلو أن الأداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان والتنصيص على ذلك، وإذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء وقضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله (عليه السلام): " إن التراب يكفيك عشر سنين " (٢).

٣ - إن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن أن يقال: إنه لا يصدق " الفوت " فى المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة فى جميع وقت الأداء، وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل فى الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال: إنه لا يصدق بالنسبة إليه " فوت الفريضة " إذ لا فريضة.

وأما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص فى الأزمنة الأولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت، ونفس الرخصة فى البدار - لو ثبت - تشير إلى مسامحة الشارع فى تحصيل الكامل عند التمكن، وإلا لفرض عليه الانتظار تحصيلًا للكامل.

٤ - إذا كنا قد شككنا فى وجوب الأداء والقضاء، والمفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق ونحوه فإن هذا شك فى أصل التكليف، وفى مثله تجرى أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هى سر حكم الفقهاء

ص: ٣٠٦

١- النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

٢- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ح ١٢.

بالإجزاء قضاء وأداء. والقول بالإجزاء - على هذا - أمر لا مفر منه.

ويتأكد ذلك فى الصلاة التى هى العمدة فى الباب.

المقام الثانى : الأمر الظاهرى

### تمهيد

للحكم الظاهرى اصطلاحان: أحدهما: ما تقدم فى أول الجزء الأول (ص ٥٠) وهو المقابل للحكم الواقعى وإن كان الواقعى مستفادا من الأدلة الاجتهادية الظنية، فيختص الظاهرى بما ثبت بالأصول العملية.

وثانيهما: كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعى الثابت فى علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والأصول معا. فيكون الحكم الظاهرى بالمعنى الثانى أعم من الأول.

وهذا المعنى الثانى العام هو المقصود هنا بالبحث. فالأمر الظاهرى: ما تضمنه الأصل أو الأمانة.

ثم إنه لا شك فى أن الأمر الواقعى فى موردى الأصل والأمانة غير منجز على المكلف، بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمانة والأصل لو اتفق مخالفتهما له، لأن من الواضح أن كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضرورة أن التكليف إنما ينتجز بوصوله بأى نحو من أنحاء الوصول، ولو بالعلم الإجمالى.

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتى فى مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه.

وإنما الذى يحسن أن نبحت عنه هنا فى هذا الباب هو أن الأمر الواقعى المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمانة أو الأصل وقد عمل

ص: ٣٠٧

المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للأمانة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء، أو أنه لا يجب شئ عليه بل يجرى ما أتى به على طبق الأمانة أو الأصل ويكتفى به؟ ثم إن العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالأمانة، واخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه أربع صور.

ولاختلاف البحث في هذه الصور مع اتفاق صورتين منها في الحكم - وهما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الأمانة ومع العمل بمقتضى الأصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

### ١ - الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقينا

إن قيام الأمانة تارة يكون في الأحكام، كقيام الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة. واخرى في الموضوعات، كقيام البينة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته.

والمعروف عند الإمامية عدم الإجزاء مطلقا، في الأحكام والموضوعات.

أما في الأحكام: فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أي أن المجتهد يخطئ ويصيب، لأن لله تعالى أحكاما ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الأمر أنها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر (١) حين جهله، وإنما يكون معذورا في

ص: ٣٠٨

---

١- الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر. ويقابله المقصر، وهو بعكسه. والأحكام منجزة بالنسبة إلى المقصر، لحصول العلم الإجمالي بها عنده، والعلم منجز للأحكام وإن

كان إجمالياً، فلا يكون معذوراً. بل الاحتمال وحده بالنسبة إليه يكون منجزاً. وسيأتى البحث عن ذلك في مباحث الحججة.

المخالفة لو اتفقت له باتباع الأمانة، إذ لا تكون الأمانة عندهم إلا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع. ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعدر، بل يتجزأ الواقع حينئذ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشئ يسد مسده ويغنى عنه.

ولا يصح القول بالإجزاء إلا إذا قلنا: إنه بقيام الأمانة على وجوب شئ تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم، ضرورة أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمانة مجزئاً عن الواقع، لأنه قد أتى بما يسد مسده ويغنى عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة (١) أي أن أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين وإن كانت له أحكام واقعية ثابتة في نفسها، فإنه يكون - عليه - كل رأى أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكماً من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت (٢) الإمامية على بطلانه. وسيأتى البحث عنه في مباحث الحججة.

وأما القول بالمصلحة السلوكية - أي أن نفس متابعة الأمانة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع وإن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدت الأمانة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الإمامية لتصحيح جعل الطريق والأمارات في فرض التمكن من تحصيل

ص: ٣٠٩

---

١- راجع المعتمد في أصول الفقه: ج ٢ ص ٣٧٠.

٢- فى ط ٢: اجتمعت.

العلم (١) على ما سيأتى بيانه فى محله إن شاء الله تعالى.

ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضى الإجزاء أيضا، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هى عليه عند انكشاف خطأ الأمانة فى الوقت أو فى خارجه.

توضيح ذلك: أن المصلحة السلوكية المدعاة هى مصلحة تدارك الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الأمانة فى حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فإنه قد فوت عليه الواقع، فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون فى نفس اتباع الأمانة، واللازم من المصلحة التى يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة، لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ فى الوقت لم يفت من مصلحة الواقع إلا مصلحة فضيلة أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ فى خارج الوقت لم تفت إلا مصلحة الوقت، أما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الإجزاء؟! وأما فى الموضوعات: فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأمانة فيها قد أخذت على نحو "الطريقة" كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها، فإن أصابت الواقع فذاك، وإن أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، غاية الأمر أن المكلف معها معذور عند الخطأ، وشأنها فى ذلك شأن الأمانة فى الأحكام.

والسر فى حملها على "الطريقة" هو أن الدليل الذى دل على حجية الأمانة فى الأحكام هو نفسه دل على حجيتها فى الموضوعات بلسان

ص: ٣١٠

١- نسبه فى أآود التقريرات (آ ٢ ص ٦٧) إلى آماعه من العءلية. وراآ فرائء الأصول: آ ١ ص ٤٣، فوائء الأصول: آ ٣ ص ٩٥.

واء فى الآمىع، لا أن القول بالموضوعية هنا يقتضى مءور التصويب المآمع على بطلانه عند الإمامية كالأماره فى الأحكام.

وعليه، فالأماره فى الموضوعات أيضا لا تقتضى الإآزاء بلا فرق بينها وبين الأماره فى الأحكام.

## ٢ - الإآزاء فى الأصول مع انكشاف الخأ يقينا

لاشك فى أن العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الءليل الاجتهادى على الحكم. فيرجع إليه باءباره وظيفة للآهل لا بد منها للخروج من الآيرة.

فالأصل - فى آقيقته - وظيفة للآهل الشاك ينهى إليه فى مقام العمل، إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الآيرة وعلاج آالة الشك.

ثم إن الأصل على قسمين:

١ - أصل عقلى، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن آعل حكم ظاهرى من الشارع، كالأحآياط، وقاعدة الآخير، والبراءة العقلية التى مرجعها إلى حكم العقل بنفى العقاب بلا بيان، فهى لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لآعل حكم بالإباحه من الشارع.

٢ - أصل شرعى، وهو المآعول من الشارع فى مقام الشك والآيرة، فيتضمن آعل حكم ظاهرى، كالأستصحاب، والبراءة الشرعية التى مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحه. ومثلها أصالة الطهارة والآلية.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أولاً: أن بحث الأجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

ص: ٣١١

وثانياً: كذلك لا يتصور بحث الأجزاء في الأصول العقلية الأخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، لأن نهي حسب الفرض لا تتضمن حكماً ظاهرياً حتى يتصور فيها الأجزاء والاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل إن مضمونها هو سقوط العقاب والمعذورية المجردة.

وعليه، فينحصر البحث في خصوص الأصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاكتفاء، وأصالة البراءة والحلية، وأصالة الطهارة.

وهي لأول وهلة لا مجال لتوهم الأجزاء فيها لا في الأحكام ولا في الموضوعات، فإنها أولى من الأمارات في عدم الأجزاء، باعتبار أنها - كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي. أما الواقع فهو على واقعيته، فيتجزأ حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك، فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضى الأجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الأجزاء في الأصول العملية (١).

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالأجزاء، منهم شيخنا صاحب الكفاية (٢) وتبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الإصفهاني (٣). ولكن ذلك في خصوص الأصول التجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما، دون الأصول التجارية في نفس الأحكام.

ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأن دليل الأصل فى موضوعات الأحكام موسع لدائرة الشرط أو الجزء  
المعتبر فى موضوع التكليف

ص: ٣١٢

١- لم نتوفق للفحص عن موارد فتاويهم.

٢- كفاية الأصول: ص ١١٠.

٣- نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

ومتعلقه بأن يكون مثل قوله (عليه السلام): "كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قذر" (١) يدل على أن كل  
شئ قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة، والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وإنشاء لأحكامها  
التكليفية والوضعية التى منها الشرطية، فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعى.  
ويلزم من ذلك أن يكون الشرط فى الصلاة - حقيقة - أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه،  
بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الأجزاء  
بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك، والمفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه تحقيقا،  
باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف  
للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائنى بعدة مناقشات (٢) يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر.  
والموضوع من المباحث الدقيقة التى هى فوق مستوى كتابنا.

**٣ - الأجزاء فى الأمارات و الأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة**

وهذه أهم مسألة فى الأجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فإن المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل فى الرأى بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهرا، وبتبعهم المقلدون لهم. والمقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول فى الرأى بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

ص: ٣١٣

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

٢- راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤٩.

فنقول فى هذه الأحوال: إنه بعد قيام الحججة المعتمدة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا إشكال فى وجوب الأخذ بها فى الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

ولا إشكال - أيضا - فى مضى الوقائع السابقة التى لا يترتب عليها أثر أصلا فى الزمن اللاحق.

وإنما الإشكال فى الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهدا أو تقليدا فى وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحججة السابقة، أو انكشف الخطأ فى خارج الوقت وكان عمله مما يقضى كالصلاة. ومثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربى اجتهدا أو تقليدا ثم قامت الحججة عنده على اعتبار اللفظ العربى والزوجة لا تزال موجودة.

فإن المعروف فى الموضوعات الخارجية عدم الأجزاء.

أما فى الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الأجزاء لا سيما فى الأمور العبادية كالمثال الأول المتقدم.

ولكن العمدة فى الباب أن نبحت عن القاعدة ماذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الأجزاء أو لا تقتضيه؟  
والظاهر أنها لا تقتضى الأجزاء.

وخلص ما ينبغى أن يقال: إن من يدعى الأجزاء لابد أن يدعى أن المكلف لا يلزمه فى الزمان  
اللاحق إلا العمل على طبق الحجة الأخيرة التى قامت عنده. وأما عمله السابق فقد كان على طبق  
حجة ماضية عليه فى حينها.

ولكن يقال له: إن التبدل الذى حصل له إما أن يدعى أنه تبدل فى الحكم الواقعى أو تبدل فى الحجة  
عليه. ولا ثالث لهما.

أما دعوى التبدل فى الحكم الواقعى فلا إشكال فى بطلانها، لأنهى

ص: ٣١٤

تستلزم القول بالتصويب. وهو ظاهر.

وأما دعوى التبدل فى الحجة، فإن أراد أن الحجة الأولى هى حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة  
وبالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع فى الأجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة.  
وإن أراد أن الحجة الأولى هى حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة،  
فالدعوى باطلة قطعاً، لأنه فى تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم يكن  
حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو أنه تخيله حجة وهو ليس بحجة، لا أن المدرك  
الأول حجة مطلقا وهذا الثانى حجة أخرى.

وكذلك الكلام فى تبدل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثانى هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على  
طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحجة الفعلية، فإن الحجة السابقة - أى التقليد  
الأول - كلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة وإن كانت حجة عليه فى وقته، والمفروض عدم التبدل

فى الحكم الواقعى فهو باق على حاله. فىجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه. فلا أجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه.

وتفصیل الكلام فى هذا الموضوع ىحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه : فى تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطؤه، فإنه لا ىنبغى الشك فى عدم الأجزاء. والسر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما ىستوفى مصلحة الواقع بأى وجه من وجوه

ص: ٣١٥

الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعى؟ لأنه فى الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان ىتخيل الأمر.

وعليه، فىجب امثال الواقع فى الوقت أداء وفى خارجه قضاء.

نعم، لو أن العمل الذى قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققا لمصلحة الواقع فإنه لابد أن ىكون مجزئا. ولكن هذا أمر آخر اتفاقى لىس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

\*\*\*

ص: ٣١٦

## المسألة الثانية : مقدمة الواجب

تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شئ وكان حصوله يتوقف على مقدمات، فإنه لابد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشئ بها.

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعا للشك والنزاع. وإنما الذي وقع موضعا للشك وجرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أن هذه اللابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعا أيضا؟ يعنى أن الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعى وجوب مقدمته شرعا؟ أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى؟ وبعبارة رابعة أكثر وضوحا: إن العقل لاشك يحكم بوجوب مقدمة الواجب - أى يدرك لزومها - ولكن هل يحكم أيضا بأنها واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟

ص: ٣١٧

وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هى موضع البحث فى هذه المسألة.

مقدمة الواجب من أى قسم من المباحث الأصولية؟

وإذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه فى أى قسم من أقسام المباحث الأصولية ينبغى أن تدخل هذه المسألة. وتوضيح ذلك: إن هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على أنحاء ثلاثة: إما ملازمة غير بينة، أو بينة بالمعنى الأعم، أو بينة بالمعنى الأخص (١).

فإن كانت هذه الملازمة - فى نظر القائل بها - غير بينة أو بينة بالمعنى الأعم، فإثبات اللازم - وهو وجوب المقدمة شرعا - لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبدا بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلى بالملازمة.

وإذا تحققت هناك دلالة فهى من نوع دلالة الإشارة (٢). وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة فى بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، ولا يصح إدراجها فى مباحث الألفاظ.

وإن كانت هذه الملازمة - فى نظر القائل بها - ملازمة بينة بالمعنى الأخص، فإثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية، وهى الدلالة الالتزامية خاصة. والدلالة الالتزامية من الظواهر التى هى حجة.

ولعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة فى مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. وهم على حق فى ذلك إذا كان القائل

ص: ٣١٨

---

١- راجع عن معنى الملازمة وأقسامها الثلاثة الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ١٠٤ من طبعتنا الحديثة.

٢- \* راجع دلالة الإشارة الجزء الأول ص ١٨٨، فإنه ذكرنا هناك أن دلالة الإشارة ليست من الظواهر، فلا تدخل فى حجية الظهور، وإنما حجيتها - على تقديره - من باب الملازمة العقلية. بالملازمة لا يقول بها إلا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الأخص. ولكن الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا أن نقول: إن هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها، يمكن أن تدخل فى مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، ويمكن أن تدخل فى الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها فى الملازمات العقلية - كما صنعنا - لأن البحث فيها على كل حال فى ثبوت الملازمة، غاية الأمر أنه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. وعلى القول الآخر تتمحض فى الدخول صغرى لحجية العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

ثمرة النزاع

إن ثمرة النزاع المتصورة - أولاً وبالذات - لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدمة شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. وهذا المقدار كاف في ثمرة المسألة الأصولية، لأن المقصود من علم الأصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

ولكن هذه ثمرة غير عملية، باعتبار أن المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولا بدية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدمة.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عملياً مفيداً، بل يبدو لأول وهلة أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثاً.

ومن أجل هذا أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد

ص: ٣١٩

عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة أن كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن ولا تغنى من جوع. راجع عنها المطولات إن شئت (١).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا؟ وهل من الأصح أن نترك البحث عنها؟ نقول: لا! إن للمسألة فوائد علمية كثيرة إن لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما ستري. ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر، والمقدمات المفوتة، وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الأصولي أن يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشئ القليل وإن لم تكن هي من المسائل الأصولية.

ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الأمور المنوه عنها وأمثالها. أما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الأصوليين.

هذا، ونحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة:

## ١- الواجب النفسى و الغيرى

تقدم فى الجزء الأول (ص ١٢٤) معنى الواجب النفسى و الغيرى، و يجب توضيحهما الآن، فإنه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغيرى هو نفس وجوب المقدمة على تقدير القول بوجوبها.

ص: ٣٢٠

## ١- راجع الفصول الغروية: ص ١١٦، مطارح الأنظار: ص ١٨.

وعليه، فنقول فى تعريفهما: الواجب النفسى: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغيرى: ما وجب... لواجب آخر.

وهذان التعريفان أسد التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح: فإن قولنا (١): " ما وجب لنفسه " قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة أن العبارة تعطى أن معناها أن يكون وجوب الشئ علة لنفسه فى الواجب النفسى، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيرى، إذ استفاد منه أن وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شك فى أن هذا محال فى الواجب النفسى، إذ كيف يكون الشئ علة لنفسه؟ ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فإن ذلك التعبير عن الواجب النفسى صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه " واجب الوجود لذاته " فإن غرضهم منه أن وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول فى الواجب النفسى، فإن معنى " ما وجب لنفسه " أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير فى قبال الواجب الغيرى الذى وجوبه لأجل الغير، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيرى " ما وجب لواجب آخر " فإن معناه: أن وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب. وسيأتى فى البحث الآتى توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيرى فى الباب.

ص: ٣٢١

١- فى ط الأولى بدل " فإن قولنا ": فنقول.

٢- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى

قد شاع فى تعبيراتهم كثيرا قولهم: " إن الواجب الغيرى تابع فى وجوبه لوجوب غيره ". ولكن هذا التعبير مجمل جدا، لأن التبعية فى الوجوب يمكن أن تتصور لها معانى أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١ - أن يكون معنى " الوجوب التبعى " هو الوجوب بالعرض، ومعنى ذلك: أنه ليس فى الواقع إلا وجوب واحد حقيقى - وهو الوجوب النفسى - ينسب إلى ذى المقدمة أولا وبالذات وإلى المقدمة ثانيا وبالعرض، وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: " المعنى موجود باللفظ " فإن المقصود بذلك أن هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب إلى اللفظ أولا وبالذات وإلى المعنى ثانيا وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغى أن يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من " الوجوب الغيرى " وجوب حقيقى آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذىها النفسى، بأن يكون لكل من المقدمة وذيها وجوب قائم به حقيقة. ومعنى التبعية فى هذا الوجه أن الوجوب الحقيقى واحد ويكون الوجوب الثانى وجوبا مجازيا. على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوبا يزيد على اللابدية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا.

٢ - أن يكون معنى " التبعية " صرف التأخر فى الوجود، فىكون ترتب الوجوب الغيرى على الوجوب النفسى نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلا ولكنه بعد البعث نحو ذىها مرتب عليه فى الوجود، فىكون من قبيل الأمر

ص: ٣٢٢

بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضا لا ينبغى أن يكون هو المقصود هنا، فإنه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة - فى الحقيقة - وجوبا نفسيا آخر فى مقابل وجوب ذى المقدمة وإنما يكون وجوب ذى المقدمة له السبق فى الوجود فقط. وهذا ينافى حقيقة المقدمية، فإنها لا تكون إلا موصلة إلى ذى المقدمة فى وجودها وفى وجوبها معا.

٣ - أن يكون معنى " التبعية " ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى لذى المقدمة على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الأثر من مؤثره التكويني، كانبعاث الحرارة من النار.

وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذىها إطلاقا واشترطا لمكان هذه المعلولية، لأن المعلول لا يتحقق إلا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لابد من تحققه بصورة (١) لا يتخلف عنها. وأيضا عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذىها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لا ينبغى أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيرى وإن اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسى لو كان علة للوجوب الغيرى فلا يصح فرضه إلا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل، فإنه لا معنى لفرضه علة صورية أو مادية أو غائية. ولكن فرضه علة فاعلية أيضا باطل جزما، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الأمر، لأن الأمر فعل الأمر.

والظاهر أن السبب فى اشتهاى معلولية الوجوب الغيرى هو أن شوق

ص: ٣٢٣

١- لم ترد " بصورة " فى ط الأولى.

الآمر للمقدمة هو الذى يكون منبعثا من الشوق إلى ذى المقدمة، لأن الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه.

ولكن الشوق إلى فعل الشئ من الغير ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر وهو أهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل: ليس الوجوب الغيرى معلولا للوجوب النفسى فى ذى المقدمة ولا ينتهى إليه فى سلسلة العلل، وإنما ينتهى الوجوب الغيرى فى سلسلة علله إلى الشوق إلى ذى المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمة، لأن الشوق - على كل حال - ليس علة تامة إلى فعل ما يشتاق إليه. فتذكر هذا، فإنه سينفعك فى وجوب المقدمة المفوتة، وفى أصل وجوب المقدمة، فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها. وبهذا البيان سيتضح أيضا كيف أن المقدمة مطلقا ليست واجبة بالوجوب المولى.

٤ - أن يكون معنى " التبعية " هو ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى، ولكن لا بمعنى أنه معلول له، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيرى - على تقدير القول به - هو الواجب النفسى باعتبار أن الأمر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذيها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلة وطريقا إلى تحصيل ذيها، ولولا أن ذيها كان مرادا للمولى لما أوجب المقدمة. ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيرى بأنه " ما وجب لواجب آخر " أى لغاية واجب آخر

ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذبها الواجب.

وهذا المعنى هو الذى ينبغى أن يكون معنى التبعية المقصودة فى

ص: ٣٢٤

الوجوب الغيرى. ويلزمها أن يكون الوجوب الغيرى تابعا لوجوبها إطلاقا واشترطا.

وعليه، فالوجوب الغيرى وجوب حقيقى، ولكنه وجوب تبعى توصلى آلى. وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة، فكما أن المقدمة بما هى مقدمة لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذبها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذبها، كالألة الموصلة التى لا تقصد بالأصالة والاستقلال.

وسر هذا واضح، فإن المولى - بناء على القول بوجوب المقدمة - إذا أمر بذى المقدمة، فإنه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلا إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثا حقيقيا، لا أنه يتبع البعث إلى ذبها على وجه ينسب إليها بالعرض (كما فى الوجه الأول) ولا أنه يبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبها (كما فى الوجه الثانى) ولا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذبها على وجه يكون معلولا له (كما فى الوجه الثالث).

وسياتى تنمة للبحث فى المقدمات المفوتة.

٣- خصائص الوجوب الغيرى

بعد ما اتضح معنى التبعية فى الوجوب الغيرى تتضح لنا خصائصه التى بها يمتاز عن الوجوب النفسى، وهى أمور:

١ - إن الواجب الغيرى كما لا بعث استقلالى له - كما تقدم - لا إطاعة استقلالية له، وإنما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذى المقدمة.

بخلاف الواجب النفسى، فإنه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

ص: ٣٢٥

٢ - إنه بعد أن قلنا: إنه لا إطاعة استقلالية للوجوب الغيرى وإنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذى المقدمة فلا بد ألا يكون له ثواب على إطاعته (١) غير الثواب الذى يحصل على إطاعة وجوب ذى المقدمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذى المقدمة، ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسى، لا أنه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة.

وأما ما ورد فى الشريعة من الثواب على بعض المقدمات، مثل ما ورد من الثواب على المشى على القدم إلى الحج (٢) أو زيارة الحسين (عليه السلام) وأنه فى كل خطوة كذا من الثواب (٣) فينبغى - على هذا - أن يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار أن أفضل الأعمال أحزمها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حمازة العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض، باعتبار أنها السبب فى زيادة مقدار الحمازة والمشقة فى نفس العمل، فتكون السبب فى زيادة الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمة.

ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمة استشكلوا فى استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب

ص: ٣٢٦

١- \* يرى السيد الجليل المحقق الخوئي: أن المقدمة أمر قابل لأن يأتي به الفاعل مضافا به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. ولا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه. ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه (راجع المحاضرات: ج ٢ ص ٤٠٤). وهو رأي وجيه باعتبار أن فعل المقدمة يعد شروعا في امتثال ذبيها.

٢- الوسائل: ج ٨ ص ٥٢٩، الباب ١١٧ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٢.

٣- بحار الأنوار: ج ١٠١ ص ٩٠، ح ٢٨ و ١٧٢، ح ٢٣.

على نفس المقدمة بما هي. وسيأتي حله إن شاء الله تعالى.

٣ - إن الوجوب الغيرى لا يكون إلا توصليا، أى لا يكون فى حقيقة عباديا ولا يقتضى فى نفسه عبادية المقدمة، إذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا فى الخاصة الأولى أنه لا إطاعة استقلالية له، بل إنما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذبيها وإطاعة أمر ذبيها، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذبيها.

ومن هنا استشكلوا فى عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث.

وسيأتى حله إن شاء الله تعالى.

٤ - إن الوجوب الغيرى تابع لوجوب ذى المقدمة إطلاقا واشترطا وفعلية وقوة، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. ومعنى ذلك: أنه كل ما هو شرط فى وجوب ذى المقدمة فهو شرط فى وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطا لوجوبها، كما أنه كلما تحقق وجوب ذى المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة. وعلى هذا قيل: يستحيل تحقق وجوب فعلى للمقدمة قبل تحقق وجوب ذبيها، لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته، بناء على أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها.

ومن هنا استشكلوا فى وجوب المقدمة قبل زمان ذىها فى المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلا - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتا للواجب فى وقته، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب فى وقته، فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته، فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته؟ وسيأتى - إن شاء الله تعالى - حل هذا الإشكال فى بحث المقدمات المفوتة.

ص: ٣٢٧

٤- مقدمة الوجوب

قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين:

١ - مقدمة الوجوب، وتسمى " المقدمة الوجوبية " وهى ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطا للوجوب على قول مشهور. وقيل: إنها تؤخذ فى الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر (١) ومع ذلك تسمى " مقدمة الوجوب ". ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات.

ويسمى الواجب بالنسبة إليها " الواجب المشروط ".

٢ - مقدمة الواجب، وتسمى " المقدمة الوجودية " وهى ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود (٢) بالنسبة إليها مطلقا ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لابد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبة إليها " الواجب المطلق ".

راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الأول (ص ١٣٤).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني أعنى المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجودية. والسر واضح، لأنه إذا كانت المقدمة الوجودية (٣) مأخوذة على أنها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، بل إن اتفق حصول الاستطاعة وجب

ص: ٣٢٨

١- راجع نهاية الأفكار (تقرير أبحاث المحقق العراقي): ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

٢- كذا في النسخ، والظاهر: الوجوب.

٣- كذا، والظاهر: الوجودية.

الحج عندها. وذلك نظير الفوت في قوله (عليه السلام): "اقض ما فات كما فات" (١) فإنه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتفق الفوت وجب القضاء.

٥- المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية، وخارجية.

١ - المقدمة الداخلية، هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. وإنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعبار أن المركب متوقف في وجوده على أجزائه، فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين.

وانما سميت "داخلية" فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الأجزاء.

٢ - المقدمة الخارجية، وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع فى مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلىة أو أن ذلك يختص بالخارجية؟ ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلىة (٢). وسندهم فى هذا الإنكار أحد أمرين: الأول: إنكار المقدمة للجزء رأسا، باعتبار أن المركب نفس الأجزاء بالأسر، فكيف يفرض توقف الشئ على نفسه؟

ص: ٣٢٩

١- التهذيب: ج ٢ ص ٢٧٤، ح ١٠٨٧ وفيه: فاقض ذلك كما فاتك.  
٢- نقله شارح المعالم عن محكى بعض الأفاضل، راجع هداية المسترشدين: ص ٢١٧. وقد أنكره أيضا جمع من الأعلام، منهم المحقق الخراسانى فى كفاية الأصول: ص ١١٥، والمحقق النائىنى على ما فى فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٨، والمحقق العراقى على ما فى نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٦٢.  
الثانى: بعد تسليم أن الجزء مقدمة، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيرى ما دام أنه واجب بالوجوب النفسى، لأن المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسى، وليس المركب إلا أجزاءه بالأسر، فينبسط الواجب على الأجزاء. وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيرى أيضا لاتصف الجزء بالوجوبين.

وقد اختلفوا فى بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، ولا يهمننا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة.

ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية فى مسألة وجوب المقدمة، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله، فنحن نظوى عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات إن شاء.

٦- الشرط الشرعى

إن المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية.

١ - المقدمة العقلية، هي كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة.

٢ - المقدمة الشرعية، هي كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفا لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما. ويسمى هذا الأمر أيضا "الشرط الشرعي" باعتبار أخذه شرطا وقيدا في المأمور به عند الشارع، مثل قوله (عليه السلام): "لا صلاة إلا بطهور" (١) المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

ص: ٣٣٠

١- من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٣، ح ٦٧.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟ ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقارير درسه (١) - إلى أن الشرط الشرعي كالجزم لا يكون واجبا بالوجوب الغيري، وسماه "مقدمة داخلية بالمعنى الأعم" باعتبار أن التقييد لما كان داخلا في المأمور به وجزءا له (٢) فهو واجب بالوجوب النفسى. ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد - أى منشأ انتزاعه هو القيد - والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسى المتعلق بالتقييد متعلقا بالقيد، وإذا كان القيد واجبا نفسيا فكيف يكون مرة أخرى واجبا بالوجوب الغيري؟ ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الإصفهاني (رحمه الله) وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة (٣) وهو على حق في مناقشاته.

أما أولاً: فلأن هذا القيد - المفروض دخوله فى المأمور به - لا يخلو إما أن يكون دخيلاً فى أصل الغرض من المأمور به، وإما أن يكون دخيلاً فى فعلية الغرض منه. ولا ثالث لهما.

فإن كان من قبيل الأول، فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسى،

ص: ٣٣١

١- راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٦٣.

٢- \* إن الفرق بين الجزء والشرط: هو أنه فى الجزء يكون التقييد (كذا، والظاهر: التقييد. وهكذا فيما يأتى.) والقيد معاً داخليين فى المأمور به. وأما فى الشرط فالتقييد فقط يكون داخلاً والقيد يكون خارجاً، يعنى أن التقييد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به، إذ يكون المأمور به - فى المثال - هو الصلاة بما هى مقيدة بالطهارة، أى أن المأمور به هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهارة، فذات الصلاة جزء تحليلى والتقييد جزء تحليلى آخر.

٣- الظاهر عدم ورود تلك المناقشات مفصلاً فى نهاية الدراية، انظر ج ٢ ص ٣٣.

ولكن بمعنى أن متعلق الأمر لا بد أن يكون الخاص بما هو خاص، وهو المركب من المقيد والقيد، فيكون القيد والتقييد معاً داخليين. والسرف فى ذلك واضح، لأن الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو واف بالغرض وما يفى بالغرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص، أى المركب من المقيد والقيد، لا أن الخصوصية تكون خصوصية فى المأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به، لأن المفروض أن ذات المأمور به ذى الخصوصية ليس وحده دخيلاً فى الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الأخرى، ولا فرق بين جزء وجزء فى كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء بـ "المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم" بلا وجه، بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

وإن كان من قبيل الثانى، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا أو عقليا ومثل هذا لا يعقل أن يدخل فى حيز الأمر النفسى، لأن الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالأصالة إلا إلى إرادة ذات ما يفى بالغرض ويقوم به فى الخارج، وأما ما له دخل فى تأثير السبب - أى فى فعلية الغرض - فلا يدعو إليه الغرض فى عرض ذات السبب، بل الذى يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لابد أن يكون غرضا تبعا يتبع الغرض الأصلى وينتهى إليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعى وغيره فى ذلك، وإنما الفرق أن الشرط الشرعى لما كان لا يعلم دخله فى فعلية الغرض إلا من قبل المولى كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، ولا بد أن ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، إما بالأمر المتعلق بالمأمور به - أى يأخذه قيده فيه - كأن يقول مثلا: " صل عن طهارة " أو بأمر مستقل كأن يقول

ص: ٣٣٢

مثلا: " تطهر للصلاة " وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلقة به فى عرض إرادة ذات السبب حتى يكون مأمورا به بالأمر النفسى، بل الإرادة فيه تبعية، وكذا الأمر به.

فإن قلت: على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط. قلت: من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، وإلا كان الاشتراط لغوا وعبثا.

وأما ثانيا: فلو سلمنا دخول التقييد فى الواجب على وجه يكون جزءا منه، فإن هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط - الذى هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد - مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فإن وجود الطهارة - مثلا - يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذى هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس أجزاء المأمور به الخارجية، فكما أن مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءا.

والحاصل: أنه لما فرضتم فى الشرط أن التقييد داخل وهو جزء تحليلى فقد فرضتم معه أن القيد خارج، فكيف تفرضونه مرة أخرى أنه داخل فى المأمور به المتعلق بالمقيد؟ - ٧ - الشرط المتأخر لاشك فى أن من الشروط الشرعية: ما هو متقدم فى وجوده زمانا على المشروط، كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناء على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقى إلى حين الصلاة.

ومنها: ما هو مقارن للمشروط فى وجوده زمانا، كالأستقبال وطهارة اللباس للصلاة.

ص: ٣٣٣

وإنما وقع الشك فى " الشرط المتأخر " أى أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعى متأخرا فى وجوده زمانا عن المشروط أو لا يمكن؟ ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعى على الشرط العقلى، فإن المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذى المقدمة، لأنه لا يوجد الشئ إلا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ما له دخل فى وجوده، لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة، وإذا وجد الشئ فقد انتهى، فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث: ورود بعض الشروط الشرعية التى ظاهرها تأخرها فى الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلى للمستحاضة الكبرى الذى هو شرط - عند بعضهم (١) - لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب إجازة بيع الفضولى بناء على أنها كاشفة عن صحة البيع، لا ناقله.

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر فى العقلية اختلف العلماء فى الشرط الشرعى اختلافا كثيرا جدا. فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر فى الشرعيات (٢) وبعضهم ذهب إلى استحالته

(٣) قياسا

ص: ٣٣٤

١- قال صاحب المدارك فيما علقه على قول المحقق: " وإن أخلت بالأغسال لم يصح صومها ":  
واعلم أن إطلاق العبارة يقتضى أن إخلال المستحاضة بشئ من الأغسال مقتضى لفساد الصوم، وهو  
مشكل، وقيدها الشارحون بالأغسال النهارية وقطعوا بعدم توقف صوم اليوم على غسل الليلة  
المستقبلية وترددوا فى غسل الليلة الماضية، مدارك الأحكام: ج ٢ ص ٣٩.

٢- انظر كفاية الأصول: ص ١١٨ - ١٢٠، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٧٢، نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٧٩.  
٣- الأصل فى الاعتراض والإنكار على الشرط المتأخر هو جمال المحققين الخونسارى فى حاشية  
الروضة على ما يظهر من كلام الشيخ الأنصارى فى المكاسب فى مسألة كاشفية الإجازة، راجع  
المكاسب: ج ٣ ص ٤٠٨.

على الشرط العقلى كما ذكرنا آنفا. والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد فى الشريعة بتأويلات كثيرة  
يطول شرحها.

وأحسن ما قيل فى توجيه إمكان الشرط المتأخر فى الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعظم (قدس  
سره) فى بعض تقريرات درسه (١). وخلاصته: إن الكلام تارة يكون فى شرط المأمور به، واخرى فى  
شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا.

أما فى " شرط المأمور به " فإن مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لأنه ليس معناه إلا  
أخذه قيذا فى المأمور به على أن تكون الحصاة الخاصة من المأمور به هى المطلوبة. وكما يجوز  
ذلك فى الأمر السابق والمقارن فإنه يجوز فى اللاحق بلا فرق. نعم، إذا رجع الشرط الشرعى إلى  
شرط واقعى - كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافع للحدث فى النهار - فإنه يكون  
حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعى بلا فرق.

وسر ذلك: أن المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبيعى المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له إلا الكشف عن وجود تلك الحصة فى ظرف كونها مطلوبة، ولا محذور فى ذلك. إنما المحذور فى تأثير المتأخر فى المتقدم.

وأما فى " شرط الحكم " سواء كان الحكم تكليفيا أم وضعيا، فإن الشرط فيه معناه: أخذه مفروض الوجود والحصول فى مقام جعل الحكم وإنشائه، وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا، كأن يجعل الحكم فى الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

ص: ٣٣٥

---

١- لم نتحقق المراد من بعض مشايخه باتا، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٨٠.

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجى الحصول، فإن التكليف فى فعليته فى الجزء الأول وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركب، وقد بقيت إلى حين حصول كمال الأجزاء شرائط التكليف: من الحياة والقدرة ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فإن الحكم فى الشرط المتأخر يبقى فى فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذى اخذ مفروض الحصول. فكما أن الجزء الأول من المركب التدريجى الواجب فى فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجبا وفعلى الوجوب من أول الأمر لا أن فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء - وكذا باقى الأجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها ولكن فى فرض حصول الجميع - فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلى الوجوب من أول الأمر فى فرض حصول الشرط فى ظرفه، لا أن فعليته تكون متأخرة إلى حين الشرط.

هذا خلاصة رأى شيخنا المعظم. ولا يخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

#### ٨- المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذبيها في الموقنات، كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول أيامه، ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها... وهكذا.

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم "المقدمات المفوتة" باعتبار أن تركها موجب لتفويت الواجب في وقته، كما تقدم.

ص: ٣٣٦

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات، فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم أيضا بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

ولأول وهلة يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين: أما أولا: فلأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها، على أي نحو فرض من أنحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب (١) التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟ وأما ثانيا: فلا أنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته، مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلا. وأما في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه، لعدم القدرة عليه بترك مقدمته والقدرة شرط عقلي في الوجوب.

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة - وإن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيات العقل - حاول جماعة من أعلام الأصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدمه عليه، إما في خصوص الموققات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنه حينما يفرض تقدم وجوب ذى المقدمة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة، لأن وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمة.

ص: ٣٣٧

١- في ط الأولى: الوجوب.

أما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأى مناط؟ فهذا ما اختلف فيه الانظار والمحاولات.

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة " الواجب المعلق " (١) الذي اخترعه، كما أشرنا إليه في الجزء الأول (ص ١٣٦) وذلك في خصوص الموققات، بفرض أن الوقت في الموققات وقت للواجب فقط، لا للوجوب، أي أن الوقت ليس شرطا وقيدا للوجوب، بل هو قيد للواجب. فالوجوب - على هذا الفرض - متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف في المشروط للوجوب وفي المعلق للفعل.

وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها.

ولكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل. ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذبيها لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق، لأن الطريق في تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه، كما سيأتى بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية: ما نسب إلى الشيخ الأنصارى من رجوع القيد فى جميع شرائط الوجوب إلى المادة (٢) - وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة - سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالأستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف. ومعنى ذلك: أن الوجوب الذى هو مدلول الهيئة فى جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط أبدا، وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع فى

ص: ٣٣٨

---

١- الفصول الغروية: ص ٧٩ - ٨٠.

٢- راجع مطارح الأنظار: ص ٤٩.

الحقيقة إلى الواجب الذى هو مدلول المادة. غاية الأمر أن بعض القيود مأخوذة فى الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لو كان شرطا للوجوب. وبعضها لا يكون مأخوذا على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب، لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجئ وقته، وشأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق، لا فرق بينهما في الموققات بالنسبة إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها.

والمحاولة الثالثة: ما نسب إلى بعضهم من أن الوقت شرط للوجوب، لا للواجب كما في المحاولتين الأوليتين، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر (١). وعليه، فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها لفعلية الوجوب قبل زمانه، فتجب مقدمته.

وكل هذه المحاولات المذكورة في كتب الأصول المطولة، وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر. ومع الغرض عن المناقشة في إمكانها في أنفسها لا دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها، إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد أن التخلص من إشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها ينحصر في المحاولة التي يتصورها، فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته.

ص: ٣٣٩

---

١- تستفاد هذه المحاولة من كلام المحقق العراقي (قدس سره)، راجع نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٩٨. والذي أعتقده: أنه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها، فإن الصحيح - كما أفاده شيخنا الإصفهاني (رحمه الله) - أن وجوب المقدمة ليس معلولا لوجوب ذبيها ولا مترشحا منه، فليس هناك إشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها حتى نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفك الإشكال. وكل هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرض، وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها، وهو فرض لا واقع له أبدا، وإن كان هذا القول يبدو غريبا على

الأذهان المشبعة بفرض أن وجوب ذى المقدمة علة لوجوب المقدمة، بل نقول أكثر من ذلك: إنه يجب فى المقدمة المفوتة أن يتقدم وجوبها على وجوب ذىها إذا كنا نقول بأن مقدمة الواجب واجبة، وإن كان الحق - وسيأتى - عدم وجوبها مطلقاً.

بيان (١) عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذىها (٢): إن الأمر فى الحقيقة هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسياً أم غيرياً، فالأمر هو العلة الفاعلية له دون سواه. ولكن كل أمر إنما يصدر عن إرادة الأمر لأنه فعله الاختيارى والإرادة بالطبع مسبقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أى أن الأمر لا بد أن يشتاق أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لا بد أن يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به.

وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية، فيجعل الداعى فى نفس الغير للفعل المطلوب، وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، ومن جملة "مقدمة الواجب" فإنه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد أن نفرض حصول الشوق أولاً فى نفس

ص: ٣٤٠

١- فى ط ٢: وليبان.

٢- فى ط ٢ زيادة: نذكر.

الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر أن هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذى المقدمة ومنبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شئ وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشئ على نحو الملازمة بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانياً - الإرادة الحتمية التى تتعلق بالأمر بها، فيصدر حينئذ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فإنك تعرف أنه إذا فرض أن المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذبيها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه إلا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه - كما في أمثلة المقدمات المفوتة - فإنه لا شك في أن الأمر يشتهاها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الإرادة الحتمية بالأمر، إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، والمفروض أن وقتها قد حان فعلا، فلا بد أن يأمر بها فعلا. أما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته، لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

والحاصل: أن الشوق إلى ذي المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، والشوق الثانى منبعث ومنبثق من الشوق الأول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذي المقدمة لوجود المانع من الأمر.

وعلى هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذبيها ولا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك، فإن هذا أمر مطرد حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه، فإنه إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق إلى مقدماته تبعا، ولما كانت

ص: ٣٤١

المقدمات متقدمة بالوجود زمانا على ذبيها، فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع أن ذي المقدمة لم يحن وقته بعد ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات، وإنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طى المقدمات.

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زمانا على إرادة ذیها، وعلى قیاسها الإرادة التشريعية، فلا بد أن تحصل (١) للمقدمة المتقدمة زمانا قبل أن تحصل لذیها المتأخر زمانا، فیتقدم الوجوب الفعلى للمقدمة على الوجوب الفعلى لذیها زمانا، على العكس مما اشتهر. ولا محذور فيه، بل هو المتعین. وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر، فإن الشوق یصیر شیئا فشیئا قصدا وإرادة، كما فی الأفعال التدريجية الوجود.

وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذیها فلا نعيد، وقلنا: إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذی المقدمة وتبعيته له وجودا، كما اشتهر على لسان الأصولیین.

فان قلت: إن وجوب المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذی المقدمة إطلاقا واشترطا، ولا شك فی أن الوقت - على الرأى المعروف - شرط لوجوب ذی المقدمة، فیجب أن يكون أيضا وجوب المقدمة مشروطا به، قضاء لحق التبعية.

قلت: إن الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب بمعنى أنه دخیل فی مصلحة الأمر - كالأستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج - وإن كان دخیلا فی مصلحة المأمور به، ولكنه لا یتحقق البعث قبله، فلا بد أن یؤخذ

ص: ٣٤٢

---

١- أی: الإرادة التشريعية.

مفروض الوجوب (١) بمعنى عدم الدعوة إليه، لأ أنه غیر اختیاری للمكلف. أما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا ممتناع البعث قبل الوقت.

والسر واضح، لأن البعث حتى البعث الجعلى منه يلازم الانبعث إمكانا ووجودا، فإذا أمكن الانبعث  
أمكن البعث وإلا فلا، وإذ يستحيل الانبعث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلى. ومن  
أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق، لأنه يلازم انفكاك الانبعث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب، فإنه يمكن الانبعث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر  
إليها لو ثبت، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع، لا لفقدان الشرط، وهذا  
المانع موجود فى ذى المقدمة قبل وقته مفقود فى المقدمة.

ويتفرع على هذا فرع فقهي، وهو: أنه حينئذ لا مانع فى المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث  
من قصد الوجوب فى النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

والحاصل: أن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذبيها ولا مانع عقلى من ذلك.

هذا كله من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذبيها.

وأما من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم  
دفعه مما سبق، فإن التكليف بذى المقدمة الموقت يكون تام الاقتضاء وإن لم يصر فعليا لوجود  
المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغى الشك فى أن دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض  
المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلما فى حقه وخروجا عن زى الرقية وتمردا عليه، فيستحق عليه  
العقاب واللوم من هذه الجهة وإن لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلى المنجز.

ص: ٣٤٣

١- كذا، والظاهر: الوجود.

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فإن مثله لا يعد ظلما وخروجا عن زى الرقية وتمردا على المولى، لأنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. والمدار فى استحقاق العقاب هو تحقق عنوان "الظلم للمولى" القبيح عقلا.

#### ٩- المقدمة العبادية

ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعية لا تقع مقدمة إلا إذا وقعت على وجه عبادى، وثبت أيضا ترتيب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر فى الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم.

وقد سبق فى الأمر الثانى الإشكال فيها من جهتين: من جهة أن الواجب الغيرى لا يكون إلا توصليا، فكيف يجوز أن تقع المقدمة بما هى مقدمة عبادة ومن جهة ثانية: أن الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه.

وفى الحقيقة أن هذا الإشكال ليس إلا إشكالا على أصولنا التى أصلناها للواجب الغيرى فنقع فى حيرة فى التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها. وإلا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فإذا، لابد لنا من تصحيح ما أصلناه فى الواجب الغيرى بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الأمر الغيرى. وقد ذهب الآراء أشتاتا فى توجيه ذلك.

ونحن نقول على الاختصار: إنه من المتيقن الذى لا ينبغى أن يتطرق إليه الشك من أحد أن الصلاة - مثلا - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها

ص: ٣٤٤

على إحدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادى، أى إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادى - مثلاً - هو الشرط وهو المقدمة التى تتوقف صحة الصلاة عليها.

وعليه، لا بد أن يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به، لأن الأمر الغيرى - حسبما فرضناه - إنما يتعلق بالوضوء العبادى بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيرى حتى يقال: إن عباديته لا تلائم توصلية الأمر الغيرى، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه، لأن عبادة فى نفسه.

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو أنه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيرى، فما هو الأمر المصحح لعباديتها؟ والمعروف أنه لا يصح فرض العبادة عبادة إلا بتعلق أمر بها ليتمكن قصد امتثاله، لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم. وليس لها فى الواقع إلا الأمر الغيرى. فرجع الأمر بالأخير إلى الغيرى لتصحيح عباديتها.

على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيرى هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذ - على سبق الأمر الغيرى، والمفروض: أن الأمر الغيرى متأخر عن فرض عباديتها لأنما تعلق بها بما هى عبادة، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم. وهو خلف محال، أو دور على ما قيل.

وقد أجيب عن هذه الشبهة بوجه كثيرة.

وأحسنها فيما أرى - بناء على ثبوت الأمر الغيرى أى وجوب مقدمة الواجب، وبناء على أن عبادة العبادة لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلق بها -

ص: ٣٤٥

هو أن المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسى الاستجابى لها فى حد ذاتها السابق على الأمر الغيرى بها. وهذا الاستجاب باق حتى بعد فرض الأمر الغيرى، ولكن لا بحد الاستجاب الذى هو جواز الترك، إذ المفروض أنه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستجاب إلا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشتد وجوده، فيكون الوجوب استمرارا له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيرى حينئذ يدعو إلى ما هو عبادة فى نفسه، فليست عباديتها متأتية من الأمر الغيرى حتى يلزم الإشكال.

ولكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. وسر ذلك: أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستجابى النفسى بالخصوص لكان يلزم ألا تصح هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المكلف بقصد امثال الأمر الاستجابى فقط، مع أنه لا يفتى بذلك أحد، ولا شك فى أنها تقع صحيحة لو أتى بها بقصد امثال أمرها الغيرى، بل بعضهم اعتبر قصده فى صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالا للجواب: أنه ليس مقصود المجيب من كون استجابها النفسى مصححا لعباديتها أن المأمور به بالأمر الغيرى هو الطهارة المأتى بها بداعى امثال الأمر الاستجابى. كيف! وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستجاب بحدده بعد ورود الأمر الغيرى، فكيف يفرض أن المأمور به هو المأتى به بداعى امثال الأمر الاستجابى؟ بل مقصود المجيب: أن الأمر الغيرى لما كان متعلقه هو الطهارة بما هى عبادة، ولا يمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيرى بما هو أمر غيرى، فلا بد من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيرى وبفرض

ص: ٣٤٦

سابق عليه، وليس هو إلا الأمر الاستجابى النفسى المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيرى بها، وإن كان حين توجه الأمر الغيرى لا يبقى ذلك الاستجاب بحدده، وهو جواز

الترك، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها، لأن المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسى، وهى باقية بعد تعلق الأمر الغيرى.

وإذا صح تعلق الأمر الغيرى بها بما هى عبادة واندكاك الاستحباب فيه، بمعنى أن الأمر الغيرى يكون استمرارا لتلك المطلوبة، فإنه حينئذ لا يبقى إلا الأمر الغيرى صالحا للدعوة إليها، ويكون هذا الأمر الغيرى نفسه أمرا عباديا، غاية الأمر أن عباديته لم تجئ من أجل نفس كونه أمرا غيريا، بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبة النفسية وذلك الرجحان الذاتى الذى حصل من ناحية الأمر الاستحبابى النفسى السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيرى عباديا، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال: إن الأمر الغيرى توصلى لا يصلح للعبادة.

ومن هنا لا يصح الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بحده قد اندك فى الأمر الغيرى فلم يعد موجودا حتى يصح قصده.

نعم يبقى أن يقال: إن الأمر الغيرى إنما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة، لا ذات الطهارة، والأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فكيف صح أن يؤتى بذات العبادة بداعى امثال أمرها الغيرى ولا أمر غيرى بذات العبادة؟ ولكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء - مثلا - مستحبا نفسيا فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، وفعلية التقرب تتحقق بقصد

ص: ٣٤٧

الأمر الغيرى المنذك فيه الأمر الاستحبابى. وبعبارة أخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية فى مرتبة سابقة على الأمر الغيرى المتعلق بها، والأمر الغيرى إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها

بداعى الأمر الغيرى المندك فيه الاستحباب - والمفروض ليس هناك أمر موجود غيره - صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمة، وبناء على أن مناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها.

وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

أما الأول: فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب، فلا أمر غيرى أصلا.

وأما الثانى فلأن الحق أنه يكفى فى عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقربا إليه تعالى. غاية الأمر أن العبادات قد ثبت أنها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعا محرما. ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمرا فعليا من المولى، ولذا قيل: يكفى فى عبادية العبادة حسنها الذاتى ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها (١).

وإذا ثبت ذلك، فنقول فى تصحيح عبادية الطهارات: إن فعل المقدمة بنفسه يعد شروعا فى امثال ذى المقدمة الذى هو حسب الفرض فى المقام عبادة فى نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يعد امثالا للأمر النفسى بذى المقدمة

ص: ٣٤٨

---

١- كفاية الأصول: ص ١٦٦، فوائد الأصول: ج ١ ص ٣١٥.

العبادى. ويكفى فى عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقربا إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك فى أن قصد الشروع بامثال الأمر النفسى بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يعد طاعة وانقيادا للمولى.

وبهذا تصحح عبادة المقدمة وإن لم نقل بوجوبها الغيرى، ولا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيرى.

ومن هنا يصح أن تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وإن لم تكن فى نفسها معتبرا فيها أن تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب - مثلا - مقدمة للصلاة، أو كالمشى حافيا مقدمة للحج أو الزيارة. غاية الأمر أن الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها أن غير العبادية لا يلزم فيها أن تقع على وجه قربى، بخلاف المقدمات المشروط فيها أن تقع عبادة، كالطهارات الثلاث.

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات (١). ولا حاجة إلى التأويل الذى ذكرناه سابقا فى الأمر الثالث من أن الثواب على ذى المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها فى زيادة حماسة الواجب، فإن ذلك التأويل مبنى على فرض ثبوت الأمر الغيرى وأن عبادة المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشأن إلا من جهة الأمر الغيرى، اتباعا للمشهور المعروف بين القوم.

فإن قلت: إن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، فلا يعقل أن يكون الأمر بذى المقدمة داعيا بنفسه إلى المقدمة إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعى، وليس هذا الأمر الآخر المترشح إلا الأمر الغيرى. فرجع الإشكال جذعا.

ص: ٣٤٩

١- راجع ص ٣٢٦.

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، ولكننا لا ندعى أن الأمر بذى المقدمة هو الذى يدعو إلى المقدمة، بل نقول: إن العقل هو الداعى إلى فعل المقدمة توصلا إلى فعل الواجب. وسيأتى أن هذا الحكم العقلى لا يستكشف منه ثبوت أمر غيرى من المولى. ولا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعيا إليها.

والحاصل: أن الداعى إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شئ آخر هو قصد التقرب بها، ويكفى فى التقرب بها إلى الله أن يأتى بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا أن الداعى إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، ولا أن المصحح لعبادية العبادة منحصر فى قصد الأمر المتعلق بها. وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فإن كانت المقدمة ذات الفعل - كالتطهير من الخبث - فالعقل لا يحكم إلا بإتيانها على أى وجه وقعت. ولكن لو أتى بها المكلف متقربا بها إلى الله توصلا إلى العبادة صح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب. وإن كانت المقدمة عملا عباديا - كالطهارة من الحدث - فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك، والمفروض أن المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيرى أم لم يكن، وسواء كانت المقدمة فى نفسها مستحبة أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه فى عبادية الطهارات.

النتيجة

مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذى قلنا: إنه آخر ما يشغل بال الأصوليين.

ص: ٣٥٠

وقد عرفت فى مدخل المسألة موضع البحث فيها، بيان تحرير النزاع. وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا: إن العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب أى أنه يدرك لزومها، ولكن وقع البحث فى أنه هل يحكم أيضا بأن المقدمة واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟ لقد تكثرت الأقوال جدا فى هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها. وهى:

١ - القول بوجوبها مطلقا (١).

٢ - القول بعدم وجوبها مطلقا (٢) (وهو الحق وسيأتى دليله).

٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب (٣).

٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضا، ولكن بالعكس، أى يجب السبب دون غيره (٤).

٥ - التفصيل بين الشرط الشرعى فلا يجب بالوجوب الغيرى باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسى نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيرى. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائينى (٥).

ص: ٣٥١

١- لأكثر الأصوليين، القوانين: ج ١ ص ١٠٣.

٢- اختاره صاحب القوانين، ونسبه إلى الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد. (لكن لم نظفر به فى التمهيد) ونسبه المحقق الرشتى إلى ظاهر المعالم وصريح الإشارات، بدائع الأفكار: ص ٣٤٨.

٣- نسبه فى القوانين إلى ابن الحاجب فى خصوص الشرط الشرعى، ولم يذكر عدم المانع والمعد.

٤- عزاه فى القوانين إلى الواقفية، ثم قال: ونسبه جماعة إلى السيد [المرتضى] رحمه الله وهو وهم،

القوانين: ج ١ ص ١٠٤.

٥- انظر فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٨٤.

٦ - التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره أيضا، ولكن بالعكس، أى يجب الشرط الشرعى بالوجوب المقدمى دون غيره (١).

٧ - التفصيل بين المقدمة الموصلة، أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب. وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول (٢).

٨ - التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا. وهو القول المنسوب إلى الشيخ العظيم الأنصارى (٣).

٩ - التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذى أشار إليه فى مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذىها (٤). فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته.

١٠ - التفصيل بين المقدمة الداخلية - أى الجزء - فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب (٥).

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

وقد قلنا: إن الحق فى المسألة - كما عليه جماعة (٦) من المحققين

ص: ٣٥٢

---

١- ليس هذا التفصيل قسيما للقول الثالث المتقدم، بل هو قسم منه، وهو مقتضى كلام كل من استدل لوجوب الشرط الشرعى بالعقل، مثل ابن الحاجب والعضدى، وهكذا الكلام فى التفصيل السابق، راجع بدائع الأفكار للمحقق الرشتى: ص ٣٥٥.

٢- فى ط الأولى زيادة: الذى كان يتبجح به، راجع الفصول الغروية: ص ٨٢ - ٨٦.

٣- راجع مطارح الأنظار: ص ٧٢.

٤- يظهر من عبارته فى بحث الضد، راجع معالم الدين: ص ٧١.

٥- ليس هذا تفصيلا فى الحقيقة، فإن مراد من يقول بعدم وجوب المقدمة الداخلية هو نفي الوجوب الغيرى عنها باعتبار عدم كونها مقدمة، للزوم المغايرة بين المقدمة وذى المقدمة، راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٤.

٦- \* أول من تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالأسلوب الذى ذكرناه - فيما أعلم - استاذنا المحقق الإصفهاني - قدس الله نفسه الزكية - وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي - دام ظله - وكذلك ذهب إلى هذا القول، وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم - دام ظله - فى حاشيته على الكفاية.

المتأخرين - القول الثانى، وهو عدم وجوبها مطلقا.

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه (ص ٢٩٤) من أنه فى موارد حكم العقل بلزوم شئ على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل الشئ لا يبقى مجال للأمر المولوى، فإن هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.

وذلك: لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة داعيا للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به، فإن دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلا له. ومع فرض وجود هذا الداعى فى نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعى، لأن الأمر المولوى - سواء كان نفسيا أم غيريا - إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعى فى نفسه حيث لا داع (١). بل يستحيل فى هذا الفرض جعل الداعى الثانى من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: أن الأمر بذي المقدمه لو لم يكن كافيا فى دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمه فالف أمر (٢) بالمقدمه لا ينفع ولا يكفى للدعوة إليها بما هى مقدمه. ومع كفاية الأمر بذي المقدمه لتحريكه إلى المقدمه وللدعوة إليها فأية حاجة تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى؟ بل يكون عبثا ولغوا، بل يمتنع، لأنه تحصيل للحاصل.

ص: ٣٥٣

---

١- كذا، والظاهر: لا داعى.

٢- فى ط ٢: فأى أمر.

وعليه، فالأوامر الواردة فى بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية فى موارد حكم العقل. وعلى هذا يحمل قوله (عليه السلام): إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة (١).

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية: إنه لا وجوب غيرى أصلا، وينحصر الوجوب المولى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع إذا لتقسيم الواجب إلى النفسى وغيرى. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الأصولية.

\*\*\*

ص: ٣٥٤

---

١- الوسائل: ج ١ ص ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١، بلفظ: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة.

## المسألة الثالثة : مسألة الضدّ

تحرير محل النزاع

اختلفوا فى أن الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده أو لا يقتضى؟ على أقوال.

ولأجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التى وردت على لسانهم فى تحرير النزاع هذا، وهى على ثلاثة:

١ - الضد: فإن مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافى، فيشمل نقيض الشئ، أى أن الضد - عندهم - أعم من الأمر الوجودى والعدمى. وهذا اصطلاح خاص للأصوليين فى خصوص هذا الباب، وإلا فالضد مصطلح فلسفى يراد به - فى باب التقابل - خصوص الأمر الوجودى الذى له مع وجودى آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد.

ولذا قسم الأصوليون الضد إلى " ضد عام " وهو الترك - أى النقيض - و " ضد خاص " وهو مطلق المعاند الوجودى.

وعلى هذا، فالحق أن تنحل هذه المسألة إلى مسألتين: موضوع

ص: ٣٥٥

إحدهما " الضد العام " وموضوع الأخرى " الضد الخاص " لا سيما مع اختلاف الأقوال فى الموضوعين.