

المباحث الأصولية
الجزء السابع

المبانيح الأصيلية

ذاتها موضوعية فعمتها
لستوعب أحدث ما وصل إليه الباعث الأصولي
من الأبرار والنظرية العاقلة
بأسلوب بالغ دقة كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف
آية الله العظمى
الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظلته

الجزء السابع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبحث القطع

فيه فصول ومقدمة

أما المقدمة، ففيها أمور:

الأمر الأول: أنه لا شبهة في ان مسألة القطع ليست من المسائل الأصولية

لنكتتين:

الأولى: ان المسائل الاصولية مسائل نظرية ترتبط بأعمال النظر والفكر، ومن هنا قلنا ان علم الأصول قد وضع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة على وفق شروطها العامة في الحدود المسموح بها شرعاً، والفقهاء قد وضع لتطبيق تلك القواعد العامة على عناصرها الخاصة، ولذلك تكون نسبة علم الاصول إلى علم الفقه نسبة العلم النظري إلى العلم التطبيقي.

وحيث ان مسألة القطع مسألة وجدانية، فلا تكون من المسائل الأصولية.

الثانية: ان المسائل الاصولية قواعد عامة مشتركة يستعملها الفقيه في طريق اثبات الجعل الشرعي وحيث ان مسألة القطع في نفسها قطع بالحكم الشرعي مباشرة لا انها واسطة لاثباته، فلا تكون من المسائل الأصولية.

الامر الثاني: ان مسألة القطع اذا لم تكن بنفسها من المسائل الأصولية، فهل

تكون من نتائجها؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الاستاذ عليه السلام إلى انها نتيجة للمسألة الأصولية، وقد أفاد في وجه ذلك ان المسائل الأصولية على اقسام، منها ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني وبنحو الجزم والقطع، ومنها ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم

تعبدي، ومنها ما يعيّن الوظيفة العملية الشرعيّة، ومنها ما يعيّن الوظيفة العملية العقلية^(١)، هذا.

ولكن الصحيح في المقام ان: يقال ان مسألة القطع كما انها ليست من المسائل الاصولية، فكذلك ليست من نتائجها أيضاً، والسبب في ذلك ما تقدّم منا في مستهلّ بحث الأصول من ان المسائل الاصولية مسائل نظرية تتكون باعمال النظر والفكر، ولهذا يكون تكوينها بيد المجتهد، ومن هنا قلنا ان علم الاصول موضوع لممارسة النظريات العامة والقواعد المشتركة بغاية التفكير الفقهي النظري وهو تطبيقها على عناصرها الخاصة في مقام عملية الاستنباط، وعليه فكما ان تكوين المسائل الاصولية وتحديد كنه نظريات عامة وقواعد مشتركة في الحدود المسموح بها نظري، فكذلك تطبيقها على مصاديقها في الفقه في مقام عملية الاستنتاج والاستنباط نظري وبحاجة إلى اعمال النظر والفكر في كافة اتجاهات هذا التطبيق وحدوده، فإذا لا يعقل ان تكون النتيجة الفقهيّة قطعيّة، والمسألة الاصولية ظنيّة وغير قطعيّة.

وان شئت قلت: ان نسبة علم الاصول إلى علم الفقه نسبة العلم النظري إلى العلم التطبيقي، ونتيجة ذلك هي ان كلما كان الباحث الاصولي أدق واعمق في التفكير الاصولي وتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة كان ادق وأعمق في تطبيقاتها على عناصرها الخاصة في الفقه بنفس المستوى، فإذا بلغ مستوى التفكير الاصولي درجة بالغة في الدقة والعمق بلغ مستوى التفكير الفقهي نفس الدرجة، لأنّ الذهنية الاصولية النظرية ترتبط بالذهنية الفقهيّة التطبيقية في تمام المراتب والمراحل والدرجات، على اساس ان الذهنية الاصولية اذا بلغت درجة اكبر عمقاً

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥.

واكثر دقة وتحقيقاً انعكست تماماً في الذهنية الفقهية وتطلب في مجال التطبيق دقة اكثر وتحقيقاً أعمق، وعلى ضوء ذلك فلا يتصور ان تكون مسألة القطع نتيجة المسألة الاصولية، ضرورة ان المسألة اذا كانت نظرية فتطبيقها على عناصرها أيضاً نظري، فلا يعقل ان يكون قطعياً، وإلا لزم خلف فرض كون المسألة نظرية.

واما ما ذكره رحمته من أن النتيجة في المباحث العقلية غير المستقلة قطعياً، فلا يمكن المساعدة عليه:

أولاً: لأن المباحث المذكورة مباحث نظرية ومورد لتبادل الافكار والأنظار بين الأصوليين نفيًا واثباتاً.

وثانياً: على تقدير تسليم ان تلك المباحث مباحث قطعياً وجدانية، إلا ان استنباط الحكم الشرعي منها يتوقف على ضمّ مقدمة شرعية اليها، كوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد ونحوهما وهي ظنية، وبحكم أن النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين فلا محالة تكون ظنية.

وثالثاً: ما ذكرناه في مستهل بحث الاصول من ان المباحث المذكورة ليست من المسائل الاصولية، لأن ضابط اصولية المسألة غير متوفر فيها وهو وقوعها في طريق عملية الاستنباط مباشرة، والمفروض ان تلك المسائل لم تقع في طريق عملية الاستنباط كذلك، لأنّ الواقع في طريق العملية مسائل اخرى كمسألة الترتب وقواعد باب التزاحم، وعليه فالمسائل المذكورة من المبادئ لا من المسائل الاصولية.

ومن هنا، لو كانت هناك رواية قطعياً سنداً ودلالة وجهة، فمدلولها وهو الحكم الشرعي أيضاً قطعي وثابت بالوجدان مباشرة بدون توسط المسألة الاصولية، ونسبة هذا الحكم القطعي إلى المجتهد وغيره على حدّ سواء، فلا يرجع

العامي إلى المجتهد فيه، باعتبار انه وصل إلى المكلف مباشرة بدون دخل لنظر المجتهد فيه.

وعليه فرجوع العامي إلى المجتهد في مثل هذه المسائل من باب الرجوع إلى ناقل المسألة لا من باب التقليد والرجوع إلى رأيه فيها.

الامر الثالث: ان الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة على نوعين:

النوع الأول: الاحكام الشرعية التي لا تزال تحتفظ بضرورتها أو قطعيتها رغم فصل تلك الاحكام عن عصر التشريع بفترة زمنية طويلة وعبر القرون المتطاولة، وهذا النوع من الاحكام الشرعية التي تتمتع بطابع ضروري لا تتجاوز نسبه إلى مجموع من الاحكام الشرعية خمسة أو ستة في المائة بنسبة تقريبية، وموقف جميع اصناف المكلف وافراده امام هذا النوع من الاحكام الشرعية على حد سواء، ولا يرجع غير المجتهد إلى المجتهد في ذلك النوع من الأحكام الشرعية، لفرض انها وصلت إلى الناس من عصر التشريع إلى زماننا هذا مباشرة بدون دخل لنظر المجتهد ورأيه في وصولها، ولهذا لا موضوع لعملية الاجتهاد والتقليد في تلك الاحكام أصلاً.

النوع الثاني: الاحكام الشرعية النظرية، وهذا النوع من الاحكام الشرعية يتوقف اثباته على عملية الاجتهاد والاستنباط، مثلاً الروايات الواردة من الائمة الاطهار عليهم السلام لا بد من النظر فيها والتحقيق في جميع جهاتها من السند والدلالة والجهة، على أساس ان غالب تلك الروايات ظنية من كافة الجهات، وعلى المجتهد اثبات سندها ودالاتها وجهتها وفق شروطها في الحدود المسموح بها شرعاً كنظريات عامة وقواعد مشتركة في الاصول، فإذا اثبت حجية اخبار الثقة من جميع الجهات كقاعدة عامة، وقام خبر ثقة خاصة على وجوب السورة في الصلاة، فلا بد

من التحقيق في مرحلة التطبيق كالنظر إلى ان هذا الخبر واجد لشروط حجية اخبار الثقة، فإذا كان واجداً لها فلا بد حينئذ من الفحص عن ان له معارضا أو لا، وإذا لم يكن له معارض، فهل القرينة موجودة على خلافه أو لا، فإذا لم يكن لا هذا ولا تلك، فعندئذ ينظر إلى دلالته وجهته، فإذا كان تاماً من هاتين الجهتين أيضاً يقوم بعملية التطبيق ويفتي حينئذ بوجوب السورة في الصلاة وهكذا، ثم انه اذا كان له معارض، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض، فان كان لاحدهما مرجح قدّم على الآخر والأّ فيسقطان معاً فيرجع إلى العام الفوقي ان كان والأّ إلى الاصل العملي.

ومن الطبيعي ان تشخيص كل ذلك بحاجة إلى اعمال النظر بدقة وهو خارج عن قدرة غير المجتهد المطلق، لأنه كما لا يقدر على تكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الاصول، كذلك لا يقدر على تطبيقها على عناصرها الخاصة في الفقه، فان لكل منهما شروطا عامة ولا يقدر غير المجتهد على توفيرها كما هو المطلوب والصحيح، فلذلك يكون وجوب التقليد والرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط منها الأعلمية في تعيين وظائفه الدينيّة امر ضروري بعد فرض ان التكليف عنه غير ساقط.

فالنتيجة: ان عملية الاجتهاد والتقليد عمليتان ضروريتان في الشريعة الاسلاميّة بحكم ضرورة التبعية للدين، هذا اضافة إلى ان التقليد امر موافق للفترة والجلبة وقبل الدخول في تفاصيل قضية التقليد وتخريجها على اساس انه من صغريات كبرى الرجوع إلى اهل الخبرة نقدم عدة مقدّمات:

المقدمة الأولى: ان اجتهاد المجتهد تارة يكون ملحوظا بجانبه الذاتي، واخرى بجانبه الموضوعي، ونقصد بالأول المعلوم بالذات القائم بنفس المجتهد، وبالثاني

المعلوم بالعرض الخارج عن افق الذهن المرئي بالمعلوم بالذات والمحكي به، اما الاجتهاد على اللحاظ الأول، فلا اثر له لأنه مجرد صورة الحكم في افق الذهن كصور سائر الاشياء فيه، واما على اللحاظ الثاني، فله اثر لأنه الحكم الشرعي الاسلامي الثابت بالاجتهاد في خارج افق الذهن والاثر مترتب عليه، لأنه وان كان وليد اجتهاد المجتهد إلا انه ذات طابع اسلامي، فلذلك يترتب عليه اثر في الظاهر، أو فقل ان واقع التشريع الاسلامي وان كان واحداً ولا يتعدد بتعدد اجتهادات المجتهدين وآرائهم، باعتبار انه ليس وليد افكارهم، فان ما هو وليد افكارهم هو الاحكام الاجتهادية، وحيث انها مرآة لواقع التشريع الاسلامي، فتكون ذات طابع اسلامي، وما هو موضوع الآثار في الخارج ومصعب التقليد هو الاجتهاد الموضوعي لا الذاتي.

المقدمة الثانية: ان الاجتهاد الموضوعي لا ينتفي بموت المجتهد بل هو باق ببقاء الشريعة المقدسة، لأن المنتفي بموته انما هو الاجتهاد الذاتي المتمثل في الصور الذهنية القائمة بنفس المجتهد، ولعل الخلط بين الاجتهاد الذاتي والاجتهاد الموضوعي أدى إلى القول بان آراء المجتهد تزول بموته، وعلى هذا الاساس بنى صاحب هذا القول على عدم جواز البقاء على تقليد الميت، ولكن قد عرفت ان ما يزول بموت المجتهد انما هو اجتهاده الذاتي دون اجتهاده الموضوعي، فانه ثابت في الواقع باعتبار أنه خارج عن افق ذهنه، سواء كان المجتهد حياً ام ميتاً، فإذا افتى بوجود السورة في الصلاة، فهذه الفتوى باقية وان كان المجتهد قد مات كما هو الحال في سائر اخبار اهل الخبرة والبصيرة كالطبيب والمهندس وما شاكلها.

ثم ان اجتهاد المجتهد كما انه حجة على نفسه كذلك حجة على غيره اذا كان واجداً لشرط التقليد منها الأعلمية: أما انه حجة على المجتهد نفسه، فعلى ضوء انه

استنبط من الأدلة الاجتهادية التي تكون حجة كظواهر الكتاب والسنة واخبار الثقة، والمفروض ان اجتهاده يكون نتيجة تطبيق حجية تلك الأدلة كقاعدة عامة على عناصرها الخاصة، وحينئذ يكون اجتهاده حجة على نفسه من باب حجية الظن الخاص، واما اذا فرضنا ان حجيتها لم تثبت بدليل خاص وانما تثبت بدليل الانسداد، فيكون اجتهاده حجة من باب الظن المطلق.

وعلى الجملة: فالمجتهد بحكم ان التكليف الشرعي لم يسقط عنه، فلا بد ان يعمل برأيه واجتهاده وان كان باب العلم والعلمي منسداً عليه.

وأما انه حجة على غيره اذا توفرت شروطها، فبحكم ان التكليف غير ساقط عنه ولا طريق له غير العمل باجتهد المجتهد وفتاواه، فيكون الرجوع اليه مضافاً إلى انه داخل في كبرى الرجوع إلى اهل الخبرة ضرورياً بحكم ضرورة تبعيته للدين وعدم سقوط التكليف عنه حتى فيما اذا كان باب العلم والعلمي منسداً على المجتهد، وحينئذ فلا بد للمجتهد من الاحتياط في الشبهات الحكمية، وحيث ان العامي لا يتمكن من الاحتياط فيها فوظيفته الرجوع إلى المجتهد، وهذا معنى ان الاجتهاد والتقليد عنصران ضروريان في الاسلام ومستمدان من الكتاب والسنة.

المقدمة الثالثة: ان عملية الاجتهاد واجبة كفايئة على اي فرد يكون بإمكانه الوصول إلى هذه المرتبة في كل عصر وزمن، على اساس ان الحركة الفكرية الاجتهادية لا بد ان تتطور وتتوسع عصرًا بعد عصر بتطور الحياة العامة وتوسعها كذلك في كافة اتجاهاتها ومجالاتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والتعليمية وغيرها من المسائل المستحدثة المرتبطة بالحياة العامة، وهذه الحركة الاجتهادية تؤكد في المسلمين اصالتهم الفكرية وشخصيتهم التشريعية المستقلة المستمدة من الكتاب

والسنة طول التاريخ وفي كل عصر وقرن، وتحل بها مشاكل الانسان الكبرى في كافة اتجاهات حياته العامة مهما تطوّرت وتوسّعت، هذه هي ميزة الدين الاسلامي .

وبعد ذلك يقع الكلام في ان الرجوع إلى المجتهد هل يكون من باب الرجوع إلى اهل الخبرة، فيه وجهان؟ فقد يقال كما قيل: انه ليس من باب الرجوع إلى اهل الخبرة، لأن الرجوع اليه مبني على ان يكون هناك واقع مشترك بين الخبر وغيره، وفي مثله اذا علم الخبر الواقع المشترك، جاز لغيره الرجوع اليه من باب الرجوع إلى اهل الخبرة، وحيث ان المجتهد ليس عالماً بالاحكام الواقعية التي هي مشتركة بينه وبين غيره حتى يكون من اهل الخبرة، وانما يكون عالماً بالاحكام الظاهرية التي هي مختصة به لا انها مشتركة بينه وبين غيره لاختصاص موضوعها به، فإذا ما هو مشترك بينه وبين غيره لا يكون عالماً به وما يكون عالماً به، فلا يكون مشتركاً بينه وبين غيره .

والجواب عن ذلك: تارة يكون في الاصول اللفظية، واخرى في الأصول العملية الشرعية، وثالثة في الأصول العملية العقلية .

أما الكلام في الأولى، فلا شبهة في ان اطلاقات الكتاب والسنة تشمل المجتهد وغير المجتهد، لأنها موجهة إلى المكلف الجامع بينهما بدون أخذ قيد الاجتهاد في موضوعها، فإذا لا وجه لتقيدها بالمجتهد، لأنّ مضامينها التي هي عبارة عن الاحكام الشرعية، لا تختص بالمجتهد بل تعم غيره، هذا مما لا كلام فيه . وانما الكلام في حجية تلك الاطلاقات، فهل هي مختصة بالمجتهد؟

والجواب: قد يقال بالاختصاص، عل أساس ان حجيتها مشروطة بشروط لا يتمكن غير المجتهد من تحصيلها منها الفحص عن وجود المخصص والمقيد على الخلاف، ومنها الفحص عن وجود المعارض أو الدليل الحاكم أو الوارد، ومن

الواضح ان غير المجتهد لا يتمكن من الفحص في الشبهات الحكمية عن وجود القرائن وغيرها على الخلاف.

ولكن هذا القول غير تام، وذلك لأنّ عنوان الفحص غير مأخوذ في موضوع حجية هذه الادلة، لأنّ موضوعها مطلق وغير مقيّد به، نعم يكون مقيّداً بعدم قيام الحجّة على خلافها، والفحص انما هو من جهة ان الحجة على الخلاف موجودة في الواقع أو لا، وعليه فإذا قام المجتهد بالفحص عنها في مظانها، فان وجدها فالموضوع مقيّد، وان لم يجدها على خلافها فالموضوع مطلق.

وبكلمة، ان احراز موضوع حجية اطلاقات الكتاب والسنة وظيفه المجتهد دون غيره، واما الحكم الظاهري وهو الحجية فهو مشترك بينه وبين غيره، فيجوز له ان يرجع اليه فيها من باب الرجوع إلى اهل الخبرة.

وبكلمة واضحة، ان الاحكام الظاهرية سواء أكانت في موارد الامارات ام في موارد الاصول العملية جميعاً، احكام طريقية والغرض من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات في الواقع أو التسهيل النوعي، واثرها تنجيز الواقع وتعديره ولا شأن لها غير ذلك، ولهذا لا تكون مخالفتها موجبة للادانة والعقوبة وموافقتها للمثوبة بقطع النظر عن الاحكام الواقعية، فان اطاعتها انما هي بإطاعة الاحكام الواقعية ومخالفتها انما هي بمخالفتها، فلا يقتضي لها مخالفة مستقلة والا لزم خلف فرض كونها احكاماً طريقية، وعليه فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثبات الاحكام الواقعية تنجيزاً أو تعديراً وهي احكام مشتركة بين الكل على الفرض.

والخلاصة، ان ما هو واقع في الخارج هو رجوع غير المجتهد إليه في اثبات الاحكام الواقعية تنجيزاً أو تعذيراً، سواء كان ذلك بالأمارات الشرعية أم بالأصول العملية، ولا شبهة في ان رجوعه إليه في ذلك من باب الرجوع إلى اهل الخبرة. نعم، هنا بحث آخر وهو ان الطريق إلى احراز موضوع حجية تلك الاطلاقات، هل هو فحص خصوص الاعلم ولا قيمة لفحص غير الأعلم، أو فحص مطلق المجتهد، ولكن محل هذا البحث مسألة الاجتهاد والتقليد وتمام الكلام هناك، هذا.

اضافة إلى انه يمكن القول بان فحص المقلد انما هو برجوعه إلى المجتهد، فإذا رجع إليه ولم يجد عنده ما يدل على الخلاف فقد اكمل الفحص، وحينئذ يكون صغرى الكبرى الوظيفة الظاهرية وموضوعاً لها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاحكام الظاهرية مختصة بالمجتهد ولا تعم غيره، الاّ انه لا شبهة في ان المجتهد من اهل الخبرة بالنسبة إلى الاحكام الواقعية المشتركة بينه وبين غيره، ضرورة انه لا يعتبر في صدق عنوان اهل الخبرة عليه ان يكون عالماً بالاحكام الشرعية الواقعية بعلم وجداني، والا فلازمه ان لا يكون العالم بالعلوم النظرية كالطب ونحوه من اهل الخبرة أيضاً، باعتبار انه غير عالم بمسائل هذه العلوم بعلم وجداني بل هو عالم بها من طريق عملية الاجتهاد والنظر.

مثلاً الطبيب لا يكون عالماً بمسائل الطب وجدانا بل هو عالم بها بالحدس والاجتهاد بتطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة، فإذا قام طبيب بفحص المريض بالوسائل المتاحة له كالاشعة أو التحليل واستنتج منه نوع مرضه فاخبره به، فمن الواضح ان هذا الاستنتاج انما هو بتطبيق الكبرى على الصغرى وهو لا يفيد غالباً الاّ الظن أو الوثوق، مع انه لا شبهة في كون الطبيب من اهل الخبرة، والرجوع

اليه على أساس رجوع الجاهل إلى العالم، وكذلك الحال بالنسبة إلى كل اهل فن ونظر، فإذا كان هؤلاء من اهل الخبرة بالنسبة إلى الواقع المشترك، كان المجتهد أيضاً من اهل الخبرة بالنسبة إلى الاحكام الواقعية المشتركة، والنكته في ذلك هي ان الخبرة معنى نسبي تختلف باختلاف الافراد والعلوم، مثلاً اهل الخبرة في العلم الرياضي يختلف عن اهل الخبرة في علم الطب ونحوه، فان خبرويته في الأول من جهة انه عالم بالمسائل الرياضية بالوجدان، باعتبار ان مسائلها وجدانية، وفي الثاني من جهة انه عالم بمسائل الطب بالحدس والاجتهاد الظني على اساس تطبيق الكبرى على الصغرى فيكون من اهل الخبرة بمسائل الطب بالظن والثوق، وعليه فالمجتهد أيضاً من اهل الخبرة بالاحكام الواقعية من الطرق الظنية الاجتهادية لا اكثر، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وان شئت قلت: ان المعصومين عليهم السلام يكونون من اهل الخبرة بالاحكام الشرعية الواقعية بالعلم الوجداني، واما المجتهدون فهم اهل الخبرة بها بالعلم التعبدي، ضرورة انا لو اعتبرنا في صدق اهل الخبرة العلم الوجداني بالوقائع المشتركة بان يكون اخباره عن تلك الوقائع مباشرة وجزماً لا بواسطة اخباره عن ارائه ونظرياته فيها التي قد تكون مطابقة لها وقد تكون مخالفة، فلا يوجد اهل الخبرة في العلوم النظرية لا في المقام ولا في غيره، لأن الوصول اليها انما يكون بالنظر والاجتهاد لا بالوجدان، وهذا كما ترى.

والخلاصة، انه لا شبهة في صدق اهل الخبرة على المجتهد والطبيب ونحوهما من اهل الفكر والنظر، فانهم وان كانوا يجربون عن آرائهم ونظرياتهم لكن لا بنحو الموضوعية بل بنحو الطبقية والمعرفية المحضة إلى الواقع، وقد جرت على اعتبار

اقوالهم وإخبارهم عن آرائهم ونظرياتهم، السيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعا هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان صدق اهل الخبرة لا يتوقف على ان تكون الواقعة مشتركة بينه وبين غيره، بل لو كانت مختصة بغيره وهو عالم بها صدق عليه انه من اهل الخبرة بالنسبة اليها، فيجوز لغيره الرجوع اليه كرجوع المرأة إلى المجتهد في احكام الحيض والنفاس والاستحاضة، فانه من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن دليل حجية الامارات لا يجعل الفقيه من اهل الخبرة بالنسبة إلى الاحكام الشرعية الواقعية، وانما يجعله من اهل الخبرة بالنسبة إلى الاحكام الظاهرية فقط التي هي مختصة بالفقيه لاختصاص موضوعها به.

وحينئذٍ فهل يجوز الرجوع إلى المجتهدين من باب الرجوع إلى أهل الخبرة أو

لا؟

الظاهر أنه لا يجوز فإن سيرة العقلاء إنما جرت على الرجوع إلى أهل الخبرة والعمل بقولهم فيما ترتب عليه أثر عملي وإلا فلا سيرة، وأما في المقام فحيث إن الأحكام الظاهرية أحكام طريقية فلا شأن لها إلا إثبات الواقع تبعداً أو تنجيزاً، ولهذا لا ترتب على مخالفتها عقوبة ولا على موافقتها ثبوتة بقطع النظر عن مخالفة الواقع وموافقته، فإذا لا ترتب آثار عملية على الأحكام الظاهرية حتى يكون قول المجتهد بها حجة من جهة السيرة.

فالنتيجة: إنه لا يجوز الرجوع إلى المجتهد لا بالنسبة إلى الأحكام الواقعية لعدم كونه أهل الخبرة بها، ولا بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية لعدم ترتب أثر علمي عليها، وإن قلنا بأنها مشتركة بينه وبين المجتهد.

ولكن مع هذا لا بد للعامي من الرجوع اليه على اساس ان التكليف غير ساقط عنه في الواقع وباب العلم والعلمي منسد عليه، والاحتياط في جميع الاحكام الشرعية خارج عن قدرته، فإذا لا مناص له الا من الرجوع إلى ظن المجتهد، لأنه اقرب طريق له إلى الواقع، ومن هنا قلنا ان التقليد امر ضروري بحكم ضرورة التبعية للدين، وان قلنا بان الرجوع إلى المجتهد ليس من الرجوع إلى اهل الخبرة.

وأما الكلام في الثانية وهي الاصول العملية الشرعية، فلأنها وظيفة ظاهرية للمجتهد خاصة باختصاص موضوعها به، مثلاً موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة والشك في البقاء، ومن الواضح ان اليقين بالحالة السابقة والشك في البقاء في الشبهات الحكمية لا يمكن حصولها الا للمجتهد دون غيره، وعليه فبطبيعة الحال يكون الاستصحاب مختصاً به من جهة اختصاص موضوعه به، وحينئذ فلا يجوز لغيره ان يرجع اليه فيه، لأنه لا يكون مشتركاً بينه وبين غيره.

والخلاصة، ان الاستصحاب وظيفة ظاهرية للمجتهد خاصة باختصاص موضوعه به، وعليه فلا يجوز لغيره ان يرجع اليه ويقلده فيه، لأنه ليس وظيفته ولا يجوز له العمل به، كما لا يجوز للمجتهد ان يفتي به لغيره، لأنه فتوى بغير ما انزل الله تعالى واغراء للناس بالجهل، وكذلك الحال في اصالة البراءة الشرعية وغيرها، لأنها وظيفة ظاهرية للمجتهد خاصة باختصاص موضوعها به.

والجواب: انه يمكن حل هذه المشكلة بأحد طريقين:

الطريق الأول: ان الاصول العملية الشرعية سواءً أكانت متمثلة في الاستصحاب أم في اصالة البراءة ام نحوهما، اثرها تنجيز الواقع وتعذيره والا فلا موضوعية لها في نفسها، فالمجتهد في موارد هذه الاصول العملية الشرعية انما يقوم بتكوينها وتنقيحها كقاعدة عامه وفق شروطها، بغرض ايجاد المنجز للحكم الواقعي

والمعذر له، وعليه فتوى المجتهد بمؤدى الاستصحاب باعتبار انه منجز للواقع المشترك بينه وبين غيره، فيجوز لغيره ان يرجع اليه فيه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، كما ان فتواه بمفاد اصالة البراءة وهو الترخيص، حيث انه معذر للواقع المشترك، فيجوز الرجوع اليه فيه من باب الرجوع إلى اهل الخبرة.

وعلى الجملة، فالأحكام الظاهرية احكام طريقية شأنها تنجيز الواقع المشترك اذا كان ثابتاً أو تعذيره، فإذا الرجوع إلى المجتهد والعمل بفتواه في موارد الاصول العملية الشرعية، انما هو بلحاظ ان فتواه فيها منجزة للواقع أو معذرة عنه، وحيث ان الواقع المنجز مشترك بينهما، فالرجوع اليه في تنجيزه من الرجوع إلى اهل الخبرة.

فالنتيجة: ان تحصيل المنجز والمعذر كقاعدة عامة في الشبهات الحكمية وان كان من اختصاص المجتهد، إلا ان تنجز الواقع المشترك بينه وبين غيره يوجب جواز رجوع غيره اليه في هذه الفتوى من باب رجوع الجاهل إلى العالم، باعتبار ان الواقع لا يسقط عنه وانه مكلف به واقعاً ولا طريق له إلى العمل به غير الرجوع إلى فتوى المجتهد بالتنجيز أو التعذير.

الطريق الثاني: ان التقليد كما يجوز في المسائل الفقهيّة يجوز في المسائل الاصولية أيضاً، فإذا قلد المجتهد في المسائل الاصولية صار كالمجتهد، غاية الامر ان المجتهد عالم بها عن اجتهاد وهو عالم بها عن تقليد، وعندئذ فان كان قادراً على عملية التطبيق واستنباط الحكم الشرعي منها، فهو مجتهد في مرحلة التطبيق ولا يرجع إلى غيره فيها، وان لم يكن قادراً عليها أيضاً يقلد المجتهد الا علم فيها في طول التقليد الأول.

وبكلمة، انه يمكن علاج المشكلة بهذا الطريق في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية معاً: اما في الأولى فان قلنا فرضاً باختصاص حجية الامارات بالمجتهد، فلا مانع من رجوع غير المجتهد اليه ويقلده فيها، غاية الامر ان حجيتها

ثابتة للمجتهد بالنظر والاجتهاد وللمقلد بالتقليد، وان قلنا بان حجية الامارات مشتركة بين المجتهد وغيره ولا تخص بالأول، غاية الامر ان غير المجتهد لا يتمكن من توفير شروطها كالفحص ونحوه، فلهذا يرجع اليه من باب الرجوع إلى اهل الخبرة في المسائل الاصولية ثم يرجع اليه في المسائل الفقهية أيضاً في طول الأول، فهنا تقليدان طويلان وبذلك تحل المشكلة.

واما في موارد الاصول العملية الشرعية كالاستصحاب ونحوه، فيرجع غير المجتهد اليه في اثبات الحالة السابقة والشك في بقائها، غاية الامر ان المجتهد عالم بالحالة السابقة بالعلم الوجداني وغيره عالم بها بالتقليد، وان شئت قلت: ان غير المجتهد يرجع اليه أولاً في جعل نفسه بذلك موضوعاً لهذه الاحكام الظاهرية والوظائف العملية، وبمقتضى دليل التقليد يصبح موضوعاً لها شرعاً كالمجتهد، غاية الامر ان المجتهد موضوع لها واقعاً ووجداناً، واما غيره فموضوع لها بالتقليد، فإذا تكون الاحكام الظاهرية كلاحكام الواقعية مشتركة بينه وبين المجتهد، وحيث ان المجتهد يكون من اهل الخبرة فيها وقادر على استنباطها دونه، فله ان يرجع اليه ويقلده في اثبات نفس هذه الاحكام الظاهرية له، وهذا التقليد يكون في طول التقليد الأول.

والخلاصة، ان هنا تقليدين:

الأول: تقليده لمجتهد في اثبات موضوع هذه الاحكام الشرعية الظاهرية باعتبار انه من اهل الخبرة فيه.

الثاني: في اثبات نفس هذه الاحكام الظاهرية له، فيكون التقليد الأول محققاً لموضوع التقليد الثاني نظير شمول دليل الحجية للاخبار مع الواسطة، فانه بشموله للخبر المباشر ينقح موضوع الخبر مع الواسطة.

مثلاً موضوع الاستصحاب اليقين بحدوث شيء والشك في بقاءه، كاليقين بنجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس والشك في بقاءها بعد زوال تغيره بنفسه، ومن الواضح ان حصول هذا اليقين والشك في المثال أو ما شاكلة من الشبهات الحكمية منوط بالفحص عن الادلة فيها والنظر اليها بكافة جهاتها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد، فانه اذا قام بعملية الفحص والنظر إلى الادلة في المثال، حصل له اليقين بنجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس، ثم انه اذا فرض زوال تغيره بنفسه، حصل له الشك في البقاء من جهة ان الادلة الأولية لا تدل على نجاسته حتى بعد زوال تغيره، والدليل الاخر يدل على بقاءها أو زوالها غير موجود، وغير المجتهد حيث انه لا يقدر على تحصيل اليقين بنجاسة الماء المتغير والشك في بقاءها بعد زوال تغيره في الشبهات الحكمية، فلا مانع من الرجوع إليه وتقليده في هذه المسألة، فإذا قلده فيها، حصل له اليقين بالنجاسة والشك في بقاءها تقليداً، وبهذا التقليد يصبح غير المجتهد موضوعاً للحكم الظاهري كالمجتهد، فيشترك معه فيه، وحينئذ فيجوز له ان يرجع اليه في اثبات الحكم الظاهري من باب الرجوع إلى اهل الخبرة، باعتبار انه قادر على استنباط الحكم الظاهري من ادلة الاستصحاب ورواياته بتطبيقها على مصاديقها وعناصرها الخاصة في الفقه دونه، فيكون هنا تقليدان طوليان، والتقليد الأول ينقح موضوع التقليد الثاني ولا مانع من الالتزام بهما.

ومن هذا القبيل ما اذا كان الشخص مجتهداً في تعيين الصغرى بحدودها المسموح بها في مرحلة التطبيق دون تعيين الكبرى وتحديدتها بشروطها العامة في

الحدود المسموح بها شرعاً، جاز له ان يرجع اليه ويقلده في الكبرى بمقتضى دليل التقليد، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، فإن التفكيك بين تكوين الكبرى وتطبيقها على مصاديقها وعناصرها في الفقه لا يمكن بأن يكون مجتهداً في الأول دون الثاني وبالعكس، لما تقدم من انه كلما بلغ تكوين الكبرى أكثر دقة وعمقاً وسعة انعكس تماماً في مرحلة تطبيقها على مصاديقها وعناصرها، فإذا ما في الكتاب مجرد افتراض.

وكذلك الحال في اصالة البراءة الشرعية والاحتياط الشرعي، فان لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثبات موضوع اصالة البراءة أو الاحتياط ويقلده فيه بمقتضى دليل التقليد، فإذا قلده فيه كان عالماً بانطباق موضوعها عليه تقليداً، بينما المجتهد يكون عالماً بالانطباق وجداناً، وحيث ان هذا التقليد ينقح موضوع التقليد الثاني، فيجوز له الرجوع اليه في الفتوى بالترخيص بمقتضى اصالة البراءة أو الوجوب بمقتضى اصالة الاحتياط من باب الرجوع إلى اهل الخبرة.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: وهي انه لا مانع من الالتزام بتقليدين طوليين في موارد الامارات المعتمدة والاصول العملية معاً، وحيث ان التقليد الأول ينقح موضوع التقليد الثاني فيكون في طوله.

وغير خفي ان هذا الطريق وان كان ممكناً ثبوتاً وبه تنحل المشكلة والدليل يساعده في مقام الاثبات، إلا أنه غير عملي في الخارج، لوضوح ان التقليد في المسائل الاصولية امر مغفول عنه لدى عامة الناس، بل هو غير مشمول للسيرة لعدم ترتب أثر عملي على هذا التقليد، وكذلك التقليد في اثبات موضوعات الاحكام الظاهرية مقدمة للتقليد الثاني وهو تقليده في نفس الاحكام الظاهرية، لأنه مغفول عنه ومجرد تصوّر ذهني ولا واقع موضوعي له، ولهذا لا يكون هذا الطريق حلاً عملياً، بل لا

دليل على هذا الطريق لعدم ترتب أثر عملي عليه فالمتعين هو الطريق الأول، وان شئت قلت ان الطريق الثاني وان كان صحيحاً نظرياً ولكنه ليس بعملي خارجاً، فلهذا يكون المتعين هو الطريق الأول، لأنه طريق عملي ومعتاد بين الناس.

هذا، والصحيح في المقام أن يقال: إن افتراض تصوير تقليدين طوليين أو الثلاثة الطولية مبني على أن الأحكام الظاهرية في موارد الأمارات الشرعية والأصول العملية الشرعية التي هي عبارة عن القواعد العامة الأصولية المشتركة، إن كانت تشمل المجتهدين وغيرهم فلا بد من افتراض تقليدين: أحدهما تقليد المجتهد في الأحكام الظاهرية والآخر في إثبات الأحكام الواقعية بنحو من أنحاء الإثبات، وإن كانت مختصة بالمجتهدين فعندئذٍ حيث إنه لا يجوز الرجوع إليهم وتقليدهم فيها باعتبار أنها ليست أحكاماً ما ووظائفها حتى يرجعوا إليهم في إثباتها من باب الرجوع إلى أهل الخبرة والبصيرة، ولهذا يرجع إليهم في إثبات موضوعاتها، فإذا رجعوا إليهم وقلدوهم في إثباتها فصاروا كالمجتهدين، غاية الأمر أن المجتهد موضوع لها باجتهاد وتحقيق، وغيره موضوع لها عن تقليد، فإذا صار موضوعاً لها كانت الأحكام الظاهرية مشتركة بينهما، فإذا يجوز له الرجوع إليه فيها من باب الرجوع إلى أهل الخبرة والجاهل إلى العالم، وهذا هو التقليد الثاني الذي يتوقف على التقليد الأول لأنه يثبت موضوعه، وحيث إن الأحكام الظاهرية أحكام طريقة صرفة ولا شأن لها إلا كونها طريقاً إلى إثبات الأحكام الواقعية بنحو من أنحاء الإثبات، فإذا يرجع إليه في إثبات هذه الأحكام بنحو الموضوعية، وهذا هو التقليد الثالث الذي يترتب عليه أثر عملي.

أما التقليدان الأول والثاني فهما غير صحيحين، ولا يكونان مشمولين للسيرة العقلانية القطعية المرتكزة في الأذهان الجارية على الرجوع إلى أهل الخبرة والبصيرة

والجاهل إلى العالم، ومن المعلوم أن هذه السيرة إنما تشمل أخبار أهل الخبرة والبصيرة وتدل على حجيتها إذا ترتب عليها أثر عملي، والمفروض أن التقليد الأول يشبه موضوع التقليد الثاني وموضوعه هو الاشتراك في الأحكام الظاهرية، والمفروض أن الأحكام الظاهرية ليست أحكاماً عملية ولهذا لا ترتب على مخالفتها عقوبة ولا على موافقتها مثوبة، فإذا لا يكون التقليد الأول مشمولاً للسيرة.

وأما التقليد الثاني فهو وإن ترتب عليه إثبات الأحكام الواقعية، إلا أنه ليس أثر التقليد وإنما هو أثر الحكم الظاهري، فإذا وجود التقليد وعدمه سيان بالنسبة إليه، فلهذا لا يكون مشمولاً للسيرة.

فالنتيجة: إن الأحكام الظاهرية تثبت الأحكام الواقعية بنحو من انحاء الإثبات سواء أكانت مختصة بالمجتهدين أم تشمل غيرهم أيضاً، والمجتهدون أفتوا بإثباتها وغيرهم يرجعون إليهم من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ويقلدونهم فيه.

وأما الكلام في الثالثة وهي الاصول العملية العقلية، كإصالة البراءة العقلية وإصالة الاشتغال العقلية والظن الانسدادي على الحكومة، فقد يقال انه لا يجوز رجوع غير المجتهد اليه في مواردها وان قلنا بجواز الرجوع اليه في موارد الاصول اللفظية والاصول العملية الشرعية، وذلك لأن المجتهد في مواردها لا يكون عالماً بالأحكام الواقعية ولا بالأحكام الظاهرية، وكذلك الحال في موارد الظن الانسدادي.

وعلى هذا، فلا يمكن حل هذه المشكلة في الموارد المذكورة بالالتزام بتقليدين طوليين، لفرض انه ليس في تلك الموارد حكم ظاهري مجعول حتى يمكن الرجوع إليه في اثبات موضوعه أولاً ثم في اثبات حكمه، باعتبار ان الأول ينقح موضوع الثاني، وعليه فحيث ان التكليف غير ساقط عنه وباب العلم والعلمي مسند عليه

والاحتياط لا يمكن، فلا مناص له من الرجوع إلى المجتهد في موارد الاصول العملية العقلية وباب الانسداد على الحكومة، وحيث إنه لا يمكن الرجوع إليه فيها لاختصاصها به - أي المجتهد- من جهة اختصاص موضوعاته.

فإذا دفع هذه في المقام يتوقف على افتراض تقليدين أحدهما تقليده في مقدماتها وموضوعها، فإذا رجع إليه في التقليدين من باب الرجوع إلى أهل الخبرة صار مثله موضوعاً لها، غاية الأمر بالتقليد لا بالاجتهاد، فإذا صار موضوعاً له كانت هذه المسائل مشتركة بينهما فعندئذٍ يجوز له تقليده في نفس هذه المسائل، هذا.

وأما في موارد الأصول العملية الشرعية فالصحيح في الجواب هو ما تقدم من ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية صرفة ولا موضوعية لها في مقابل الاحكام الواقعية، حيث ان الهدف من واء جعلها هو الحفاظ على الاحكام الواقعية وملاكاتهما بعد ما لا يمكن الوصول إليها مباشرة، بلا فرق في ذلك بين ان تكون الاحكام الظاهرية متمثلة في الأصول العملية الشرعية ولا شأن لها غير تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ، ولهذا لا تترتب العقوبة على مخالفتها ولا المثوبة على موافقتها بنفسها وبقطع النظر عن مطابقتها للأحكام الواقعية ومخالفتها لها.

واما العقوبة على مخالفة الاحكام الواقعية الاعتقادية اذا لم تكن مطابقة للواقع، فإنما هي على التجري والتمرد على المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعة كما سوف نشير إليه، ومن الواضح ان التجري والتمرد على المولى من العبد انما هو بالنسبة إلى مخالفة الاحكام الواقعية باعتقاده ولا شأن للأحكام الظاهرية في ذلك، فإنها ليست في الحقيقة احكاماً، لأن حقيقة الحكم وروحه انما هي بملاكه ولا ملاك لها حقيقة في مقابل الاحكام الواقعية، وانما جعلت بغرض الحفاظ عليها الكاشف عن اهتمام المولى به حتى في ظرف الشك وعدم العلم، فلهذا لا قيمة لها بقطع النظر

عن الاحكام الواقعية، وحيث انها احكام طريقية، فتحرز الاحكام الواقعية تنجيزاً أو تعذيراً، سواء اكان احرازها بالوثوق ام كان بغيره، وعليه فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثباتها كذلك ويقلده فيه، باعتبار انه من اهل الخبرة والعلم في ذلك.

وبكلمة واضحة، ان الاحكام الشرعية الواقعية حيث انها غير واصلة إلى المكلف بالعلم الوجداني مباشرة، وانما تكون واصلة بالطرق الاعتيادية الظنية كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، فلذلك يقوم المجتهد بدراسة هذه الطرق من جميع جهاتها في الاصول بغاية تكوينها كقاعدة عامة في الحدود المسموح بها شرعاً وفق شروطها المحددة، وبعد تكوينها كقاعدة عامة يقوم بتطبيقها على عناصرها الخاصة لاثبات الاحكام الشرعية الواقعية بنحو من انحاء الاثبات:

الأول: الثبوت القطعي الوجداني كما اذا كانت الرواية قطعية من تمام الجهات، ولكن تقدم ان هذا النحو من الثبوت لا يتوقف على عملية الاجتهاد والاستنباط.

الثاني: الثبوت التعبدي كما في موارد الامارات الشرعية، ومرجع الثبوت التعبدي بها إلى تنجيز الواقع.

الثالث: الثبوت التنجيزي كما في موارد الاصول الشرعية كأصالة الاحتياط واستصحاب بقاء الوجوب أو الحرمة.

الرابع: الثبوت التعذيري كما في موارد اصالة البراءة واستصحاب عدم الحرمة أو الوجوب ونحوهما من الاصول المؤمنة.

ومن الواضح ان المجتهد ينظر إلى ثبوت الاحكام الواقعية بنحو من انحاء الثبوت بالمعنى الاسمي عند تطبيق القواعد العامة على صغرياتها، وإلى نفس تلك القواعد كاحكام ظاهرة بالمعنى الحرفي، ضرورة ان الغرض من وراء هذا التطبيق هو اثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً لا واقعاً، واما النظريات والقواعد العامة فهي

مجرد وسيلة للوصول إلى ذلك، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون المجتهد من اهل الخبرة بالنسبة إلى اثبات الاحكام الشرعية الواقعية بهذا النحو من الاثبات، وحيث ان الاحكام الواقعية مشتركة بينهما، فله ان يرجع إلى المجتهد ويقلده في اثباتها تنجيزاً أو تعديراً، ويكون هذا من الرجوع إلى اهل الخبرة، وكذلك الحال في رجوع غير المجتهد اليه في موارد الاصول العملية العقلية.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: وهي ان رجوع العامي إلى المجتهد حيث انه كان في اثبات الاحكام الواقعية بالأحكام الظاهرية تنجيزاً أو تعديراً، فبطبيعة الحال يكون على أساس قاعدة الرجوع إلى اهل الخبرة بلا حاجة إلى مؤنة زائدة كالالتزام بتقليدين طوليين، بان يكون الأول منقحاً لموضوع الثاني، كما انه لا دليل على ان المجتهد نائب عن العامي ويقوم مقامه في الفحص وفي اليقين بالحالة السابقة والشك في البقاء، وأيضاً لا دليل على تنزيل فحصه بمنزلة فحص العامي ويقينه بها بمنزلة يقينه وهكذا.

ومع الاغماض عن جميع ذلك، وتسليم ان رجوع العامي إلى المجتهد ليس من الرجوع إلى اهل الخبرة، فمع ذلك لا مناص له من الرجوع اليه تحت أي عنوان كان، ولا طريق له إلى العمل بالأحكام الشرعية والخروج عن المسؤولية امام الله تعالى غير ذلك.

الاحكام المختصة بطائفة النساء

كأحكام الحيض والنفاس والاستحاضة وما شاكلها، وهل بإمكان الفقيه ان يقوم بعملية الاجتهاد واستنباط احكام هذه المسائل والافتاء بها؟
والجواب: ان عملية الاجتهاد في المسائل الفقهية كافة واجبة كفاية، ولا بد في كل عصر في زمن الغيبة من قيام جماعة بهذه العملية والوصول إليها وإلا لأدى إلى اندراسها وضياعها، ضرورة أنه لا يمكن الوصول إليها مباشرة ما عدا الأحكام الضرورية والقطعية، وهي قليلة جداً ونسبتها إلى جميع الأحكام الشرعية لا تتجاوز نسبة خمسة بالمائة بنسبة تقريبية، وأما غيرها من الأحكام فهي جميعاً أحكام نظرية فلا يمكن الوصول إليها إلا بعملية الاجتهاد، ولهذا تكون هذه العملية ضرورية، بداهة أنه لا يمكن إهمالها لأنه خلاف الفرض من تشريعها ببعث الرسل وإنزال الكتاب، ولهذا تكون عمليتا الاجتهاد والتقليد عمليتين ضروريتين بحكم ضرورة التبعية للدين المستمدة من الكتاب والسنة.

وعلى ضوء هذا الاساس، فيجب على المجتهد ان يقوم باستنباط مسائل الحيض والنفاس والاستحاضة ونحوها على طبق موازينها وشروطها المقررة في الشريعة المقدسة في الحدود المسموح بها شرعاً والافتاء حفاظاً على تلك المسائل وعدم ضياعها.

وبكلمة، ان الاحكام الشرعية المفعولة في الشريعة المقدسة ليست مجرد وظائف الهية على الناس، بل مضافاً إلى ذلك ان لها دوراً تربوياً كبيراً، فإنها تزود الانسان بالطاقة النفسية الكبيرة والملكات الحميدة والاخلاق الفاضلة، ولا فرق في دورها التربوي وتهذيبها سلوكيات الانسان في الخارج وتقويتها روح الايمان بالله

وحده لا شريك له بين عصر التشريع وهو عصر الحجر وبين عصر العلم والفضاء، والنكته في ذلك ان علاقة الانسان بالأحكام الشرعية علاقة معنوية روحية، ولهذا لا يتأثر بتأثر الحياة اليومية ولا تتطور بتطورها، لأن الصلاة والصيام والحج ونحوها في زماننا هذا هي نفس الصلاة والصيام والحج في زمن التشريع، وهذا بخلاف علاقة الانسان بالطبيعة، فأنها علاقة مادية تتطور بتطور الحياة اليومية عسراً بعد عصر وتتأثر بتأثرها كذلك.

والخلاصة: ان دور الشريعة المقدسة في المجتمع دور التربية والسلم والعدل وتهذيب السلوك الخارجي بكافة اشكاله والمنع من الانحرافات العقائدية والسلوكية والتزويد بروح الايمان والاستقامة، بلا فرق في ذلك بين عصر وعصر آخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان موضوع الحكم الظاهري في المسائل المتقدمة وان كان المرأة دون المجتهد، إلا ان استنباط الاحكام الشرعية من الامارات والاصول العملية في تلك المسائل لا يتوقف على وجود موضوعها في الخارج، وذلك لأن عملية الاستنباط في المسائل الفقهية في الشبهات الحكمية كافة انما هي في مرحلة الجعل، فان الفقيه في هذه المرحلة لاحظ وجود الموضوع في الدليل بنحو التقدير والفرض وثبوت الحكم له، مثلاً لاحظ الماء المتغير بأحد أوصاف النجس المأخوذ في لسان الدليل كذلك وثبوت النجاسة له ثم الحكم ببقائها بعد زوال تغيره بنفسه بالاستصحاب، فلا يتوقف جريانه على تحقق موضوعه في الخارج بل يكفي فيه لحاظ موضوعه بنحو الفرض والتقدير، وعلى هذا فالفقيه لاحظ وجود الحائض في الخارج بنحو الفرض والتقدير وثبوت الاحكام لها والافتاء بها.

ومن هنا، تكون فتوى الفقيه بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج، سواء كان موجوداً فيه حقيقة أم لا، كما انه لاحظ موضوعات الاصول العملية فيه بنحو الفرض والتقدير ثم افتى بمؤدياتها كذلك.

فالنتيجة: ان فتوى الفقيه لا يتوقف على وجود الموضوع في الخارج لكي يقال ان يقين الفقيه بحرمة دخول الحائض في المسجد مثلاً أو حرمة مسها كتابة القرآن والشك في بقائها بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال ليس موضوعاً للاستصحاب، بل الموضوع له هو يقين الحائض وشكها، فإذا وظيفتهنّ الرجوع إلى الفقيه وهو من الرجوع إلى اهل الخبرة، حيث لا شبهة في ان المجتهد اهل الخبرة في احكام الحيض والنفاس والاستحاضة ومسائلها، ولا يعتبر في صدق اهل الخبرة ان تكون الواقعة مشتركة بينه وبين العامي، بل لو كانت مختصة بالعامي، فإذا كان المجتهد عالماً بها بالعلم الطريقي فهو من اهل الخبرة بالنسبة اليهنّ وتكون فتاواه في تلك المسائل حجة عليهن، على اساس حجية اخبار اهل الخبرة، وتكون منجزة لها عند تحقق موضوعها في الخارج.

وبكلمة: ان عملية الاستنباط لا تتوقف الا على عنصرين اساسيين:

الأول: العنصر النظري.

الثاني: العنصر التطبيقي.

وعلم الاصول يتكفل العنصر الأول، والفقه الثاني، على أساس ان الاصول موضوع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها شرعاً وفقاً لشروطها المحددة، والفقه موضوع لتطبيق تلك النظريات والقواعد المشتركة على عناصرها الخاصة، وهذا هو معنى عملية الاستنباط والافتاء بالنتيجة بنحو

القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج سواء كان موجوداً فيه حقيقةً أيضاً أم لا.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان وظيفة الفقيه ان يقوم بعملية الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية من ادلتها بتطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة في الفقه، بلا فرق بين ان تكون العملية في الاحكام المشتركة أو الاحكام المختصة.

بقي امران:

الأول: ان تقليد الأعلم هل هو واجب أو لا، وعلى تقدير وجوبه فهل يجوز لغير الأعلم الافتاء، مع الالتفات إلى ان الاعلم منه موجود؟

الجواب: انه لا شبهة في وجوب تقليد الأعلم في المسائل الخلافية بينه وبين غير الأعلم، والنكته فيه ان عمدة الدليل على ذلك سيرة العقلاء الموافقة للجبلة والفطرة المركوزة في الاذهان الثابتة في أعماق النفوس، ومن الواضح ان هذا الدليل لا يشمل فتوى غير الأعلم اذا كانت مخالفة لفتوى الأعلم في المسألة، وعليه فلا تكون حجة.

ثم ان تقليد الأعلم والرجوع اليه لا يختص بالمسائل الفقهيّة بل يشمل كافة المسائل النظرية كالمسائل الطبيّة ونحوها، حيث انه لا شبهة في وجوب الرجوع إلى أعلام الاطباء في موارد الخلاف لأنه أمر فطري ووجداني.

وعلى هذا، فإذا رجع شخص إلى غير الأعلم وقلده، فان كان ملتفتاً إلى انه غير الأعلم كان تقليده باطلاً في مورد الخلاف بينه وبين الأعلم وعمله بفتواه فيه غير مجزيء لعدم كونها حجة فيه، وعلى هذا فإذا قلّد غير الاعلم فان كان عمله مخالفاً

لتقليد الأعمى وجبت عليه الإعادة لعدم كونه معذوراً سواء أكان في الوقت أم في خارج الوقت، سواء أكان الخلاف في الأجزاء غير الركنية أم الركنية.

وان لم يكن ملتفتاً إلى أنه غير الأعمى، بان كان معتقداً أنه الأعمى ثم بأن ان الأعمى غيره وجب عليه العدول عنه إلى الأعمى، وهل يجب عليه قضاء ما أتى به على طبق فتواه في موارد الخلاف؟

الجواب: ان كان الاختلاف بينهما في مسألة كان الجهل فيها عذراً كما اذا كان الاختلاف بينهما في غير الأركان، لم تجب إعادته بمقتضى حديث (لا تعاد)، وان كان في الوقت، فإذا صلى الظهر والعصر بدون السورة مثلاً، على أساس ان مقلده لا يرى وجوبها ثم عدل إلى مجتهد آخر أعلم منه يرى وجوبها في الصلاة، لم تجب إعادتها وان كان الوقت باقياً كما مرّ، نعم إذا كان الاختلاف بينهما في مسألة لا يكون الجهل فيها عذراً كما اذا كان في الأركان، مثال ذلك اذا توضّأ المكلف بقاء الورد مثلاً وفقاً لنظر مقلده الأول، ولكن مقلده الجديد الأعمى يرى بطلان الوضوء به، ففي مثل ذلك لا بدّ من الإعادة، لأنّ حديث (لا تعاد) لا يشمل ذلك باعتبار أنّه من احد الخمسة المستثناة منه.

إلى هنا قد تبين انه لا يجوز تقليد غير الأعمى ولا تكون فتاواه حجّة في موارد الخلاف بينه وبين الأعمى، هذا مما لا كلام فيه.

وانما الكلام في انه هل يجوز لغير الأعمى الافتاء في موارد الخلاف بينه وبين الأعمى، فإن غير الأعمى وإن لم يعلم بخطئه ولكنه لم يثق بإصابته أيضاً لوضوح أنه احتمال احتمالاً عقلياً بأن الأعمى قد وصل إلى خصوصية فنية في تكوين القواعد أو في تطبيقها على عناصرها الخاصة في الفقه وهو لم يصل إليها ولهذا أفتى كذلك، بل

هو أوثق بذلك ، ومع هذا الاحتمال العقلاني لا يجوز له الافتاء على خلاف فتواه لأنه فتوى بغير علم وحجة.

أو فقل: إن غير الأعلم احتمل انه ليس بوسعه الوصول إلى النكات التي لها تأثير في عملية التطبيق والاستنباط، إما في تكوين الكبرى أو في تطبيقها على الصغرى، بينما الأعلم كان بوسعه ذلك، وهذا الاحتمال كان بمرتبة يمنع عن حصول الوثوق له بصحة عملية التطبيق، ولم يجوز له الافتاء لأنه افتاء بغير علم وحجة، وتمام الكلام في ذلك في مبحث الاجتهاد والتقليد.

الثاني: هل يجوز التبعض في التقليد

والجواب: انه جائز بحسب الكبرى، كما اذا فرضنا ان مجتهداً يكون أعلم من الآخرين في باب الصلاة ومسائلها وفروعها، بينما يكون مجتهد آخر اعلم منه في باب الطهارة ومسائلها وفروعها، فعندئذ يجب على العامي تقليد الأول في باب الصلاة والثاني في باب الطهارة، ولكن الكلام انما هو في تحقق الصغرى لهذه الكبرى، وانه هل يمكن ان يكون مجتهد أعلم من آخر في باب بينما هو اعلم منه في باب آخر؟

الجواب: انه لا يمكن، وذلك لما ذكرناه في محله من ان علم الفقه مرتبط بعلم الاصول ارتباطاً ذاتياً في طول التاريخ وفي جميع الأدوار، على اساس ان الفقه علم تطبيقي والاصول علم نظري، والعلم التطبيقي لا يمكن وجوده بدون العلم النظري، لأنه مستنبط منه، ولهذا كلما كان الباحث الاصولي أدق واعمق في تكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة، كان أدق واعمق في تطبيقها على عناصرها الخاصة، لأنها علمان مترابطان بترابط متبادل في طول التاريخ.

وعلى ضوء هذا الأساس فالأعلم في الأصول هو الأعلم في ابواب الفقه كافة، فكل من يكون اعلم في النظريات الاصولية وتكوين قواعدها العامة، فهو الأعلم في ابواب الفقه ومسائلة كافة، لأنّ القواعد الاصولية قواعد عامة تشمل جميع ابواب الفقه، واما القول بان هذا أعلم في الأصول وذاك أعلم في الفقه، قول عامي مبني على التسامح لا واقعي دقيق، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المراد من الأعلم الأقدر بالقدرة الذاتية والعلمية في تكوين القواعد العامة وتطبيقها على مصاديقها الخاصة لا كثرة الاطلاع في المسائل الفقهية، فإنها ناشئة من كثرة الممارسة لها لا من القدرة الذاتية والعلمية.

ومن هنا يظهر الفرق بين الأعلم وغير الأعلم في المسائل المعقدة، وهي المسائل التي وردت فيها روايات مختلفة متعارضة، فان الأعلم كان يقدر على علاج المعارضة بينها بتطبيق القواعد العامة كقواعد الجمع الدلالي العرفي عليها أو قواعد باب المعارضة بشكل دقيق وبصورة فنية، بينما غير الأعلم لا يتمكن من تطبيق تلك القواعد كذلك، ومن هنا يظهر الخلاف بينهما في الفتوى، وتام الكلام في محلّه.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الأولى: ان مسألة القطع ليست من المسائل الأصولية ولا من نتائجها، لأنّ المسائل الأصولية مسائل نظرية في نفسها وذاتها، فلا يمكن ان تكون نتيجتها قطعية وجدانية، وإلاّ لزم خلف فرض كونها نظرية.

الثانية: ان علم الأصول علم نظري وعلم الفقه علم تطبيقي، ولا يمكن التفكيك بينهما، لأنهما علمان مترابطان بترابط متبادل طول التاريخ على مستوى

واحد، على اساس ان الذهنية الاصولية تنعكس على الذهنية الفقهية تماماً، ولهذا كلما كان الاصول أدق وأعمق واكثر شمولاً كان الفقه أيضاً كذلك.

الثالثة: ان الاجتهاد والتقليد عنصران اساسيان في الاسلام، لأن الحركة الفكرية الاجتهادية في كل عصر وزمن تدل على اصالة المسلمين واستقلالهم في التشريع وحل مشاكلهم في الحياة العامة التي تطورت وتوسعت عصرًا بعد عصر والاحداث المتلاحقة يوماً بعد يوم.

الرابعة: ان الفحص عن الأدلة والقرائن في الشبهات الحكمية مختص بالمجتهد، والعامي لا يقدر عليه.

الخامسة: ان ما قيل - من ان المجتهد لا يكون من اهل الخبرة بالنسبة إلى الاحكام الواقعية المشتركة بينه وبين العامي لعدم علمه بها، وعليه فلا يكون رجوع العامي اليه من الرجوع إلى اهل الخبرة، واما بالنسبة إلى الاحكام الظاهرية فهو وان كان من اهل الخبرة لأنه عالم بها، إلا انها لا تكون مشتركة بينهما لاختصاصها بالمجتهد من جهة اختصاص موضوعها به - لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدّم من ان المجتهد وان كان لا يعلم بالاحكام الواقعية بالعلم الوجداني، ولكنه يعلم بها بالعلم التعبدي أي بتنجزها وتعذيرها، على أساس ان الاحكام الظاهرية المتمثلة في الامارات المعتمدة والاصول العملية شأنها اثبات الاحكام الواقعية تنجزاً أو تعذيراً، وعليه فيكون المجتهد من اهل الخبرة في اثبات الاحكام الواقعية كذلك، إذاً يكون رجوع العامي اليه من باب الرجوع إلى اهل الخبرة والعلم.

السادسة: يجوز التقليد في المسائل الاصولية أيضاً، لأن عمدة الدليل عليه انها هو سيرة العقلاء الموافقة للجبلة والفطرة وهي رجوع الجاهل إلى العالم، ولا فرق فيها بين ان يكون التقليد في المسائل الاصولية أو المسائل الفقهية، لأنه في كلا البابين

بمعنى رجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في اثبات موضوعات الاحكام الظاهريّة، وبعد التقليد فيها يصبح موضوعا لها كالمجتهد، وعندئذ تكون الاحكام الظاهرية مشتركة بينهما، فيجوز له ان يرجع اليه ويقلده فيها، فيكون التقليد الأول ينقح موضوع التقليد الثاني.

السابعة: ان المجتهد من اهل الخبرة في اثبات المنجز للأحكام الواقعية والمعذر لها، إذ لا يعتبر في صدق اهل الخبرة ان تكون خبرويته بالعلم الوجداني، ضرورة ان اخبار اهل الخبرة لا يكون في العلوم الحسّية وانما يكون في العلوم النظرية كالطب ونحوه، وهي غالبا تكون ظنيّة.

الثامنة: ان تقليد الاعلم واجب في المسائل الخلافية بينه وبين غير الأعلم ولا تكون فتوى غير الأعلم حجة ومبرئة للذمّة.

التاسعة: ان التبعض في التقليد تام كبروياً ولكن ليس لها صغرى في الخارج، لأنّ المجتهد إذا كان اعلم في الاصول فهو أعلم في الفقه أيضاً، وقد عرفت ان المراد من الأعلم الاقدر على عملية الاستنباط.

الفصل الأول: فيه جهات:

الجهة الأولى: ان شيخنا الانصاري رحمته الله قد ذكر ان المكلف اذا التفت إلى حكم شرعي، فيما ان يحصل له اليقين به أو الظن أو الشك، فيكون الاقسام ثلاثة: وتتطلب هذه الجهة البحث عن عدة نقاط:

الأولى: ان المراد من المكلف هل هو خصوص المجتهد، أو الأعم منه ومن غيره؟

الثانية: ان المراد من الالتفات إلى الحكم الشرعي هل هو في مقابل الغفلة يعني مطلق التوجه إلى انه مكلف في الواقع بتكاليف الزامية من الواجبات والمحرمات، أو النظر إلى الادلة والتفكير فيها؟

الثالثة: ان المراد من الحكم هل هو الحكم الواقعي أو الاعم منه ومن الظاهري.

أما الكلام في النقطة الأولى، فتمثيل المكلف بالأعم من المجتهد وغيره مبني على ان المراد من الالتفات مطلق التوجه إلى انه متدين بدين ومكلف بتكاليف في الواقع وليس كالمجانين والبهائم في مقابل الغفلة، وتمثيله بخصوص المجتهد مبني على ان يكون المراد منه النظر إلى الادلة وممارستها بدقة وعمق في الحدود المسموح بها شرعا وفقا لشروطها.

وأما الكلام في النقطة الثانية، فالظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ان المراد من الالتفات النظر إلى الادلة بكل جهاتها من السند والدلالة والجهة، فان

كانت قطعية كذلك فالنتيجة هي القطع بالحكم، وان كانت ظنيّة ولو من بعض جهاتها فالنتيجة الظن بالحكم، وان لم تكن لا قطعيّة ولا ظنيّة فالنتيجة الشك فيه.

ومن هنا، يظهر ان المراد من الظن، الظن المعتبر بقرينة ان المجتهد اذا نظر إلى الدليل، فان كان تاماً سنداً ودلالة وجهة، كان ينتج الظن بالحكم وهو الظن النوعي المعتبر، وقد يعبر عنه بالعلم التعبدي في مقابل العلم الوجداني، وان لم يكن تاماً اما سنداً أو دلالة أو جهة بسبب أو آخر، كانت النتيجة الشك في الحكم.

والخلاصة، ان المراد من الالتفات حيث انه النظر إلى الادلة، فهو لا محالة مختص بالمجتهد، إذ ليس بمقدور العامي النظر إلى الادلة في الشبهات الحكمية والفحص عن وجود القرائن فيها على خلافها، فإذا كون المراد من الالتفات النظر إلى الادلة قرينة على ان المراد من الظن الظن النوعي المعتبر.

ودعوى: ان هذا التقسيم انما هو بلحاظ ان الحجية اما أنها ضرورية أو ممتنعة أو ممكنة، فالقطع حجيته ضرورية والشك حجيته ممتنعة والظن حجيته ممكنة، فإذا يكون المراد من الظن اعم من الظن المعتبر وغيره.

مدفوعة: أولاً، إن هذه الدعوى مبنية على ان يكون المراد من الشك، الشك المتساوي الطرفين لأنه في مقابل الظن، ولكنه ليس معنى الشك وانما هو مجرد اصطلاح من المناطقة، واما معناه العرفي اللغوي، فهو عبارة عن عدم العلم فيشمل الظن أيضاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد من الشك في المقام هو الشك المتساوي الطرفين، الا ان الممتنع هو جعل الحجية لكلا الاحتمالين المتساويين، ضرورة ان مجموع الاحتمالين لا يعقل ان يكون حجة، لأن معناه حجة الامرين المتناقضين والضديّن، واما جعل الحجية بمعنى المنجزية والمعدرية لاحدهما خاصة

دون الآخر فهو بمكان من الامكان، فإذا لا يدور بين الواجب والممتنع والممكن، بل بين الواجب والممكن، وعليه فلا يمكن ان تكون ثلاثية الاقسام بلحاظ الامكان والامتناع والوجوب.

إلى هنا قد تبين ان المراد من المكلف في التقسيم هو المجتهد، بقرينة كون المراد من الالتفات فيه النظر إلى الادلة، كما ان المراد من الظن الظن النوعي المعتبر الحاصل من الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة ونحوهما.

و اما الكلام في النقطة الثالثة، فهل المراد من الحكم، الحكم الواقعي أو الأعم منه ومن الظاهري؟

والجواب: ان المراد منه الحكم الواقعي لا الأعم منه ومن الحكم الظاهري، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المحقق الخراساني عليه السلام جعل التقسيم في المقام ثنائياً وافاد ما نصّه: (البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه، فإما ان يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة وإلا فالأصول العقلية)^(١) هذا.

وقد ادرج عليه السلام عدة عناصر في هذا التقسيم لم تكن موجودة في تقسيم الشيخ عليه السلام:
العنصر الأول: انه جعل المقسم البالغ الذي وضع عليه القلم بديلاً عن المكلف.

العنصر الثاني: انه قيد الحكم بالفعلي، بينما لم يكن الحكم في تقسيم الشيخ عليه السلام مقيداً بهذا القيد.

العنصر الثالث: انه جعل الحكم اعمّ من الحكم الواقعي والظاهري.

العنصر الرابع: انه جعل التقسيم ثنائياً لا ثلاثياً كما صنعه الشيخ عليه السلام.

اما العنصر الأول فهو مبني على نكتة، وهي: ان المقسم في هذا التقسيم لو كان هو المكلف لكان تقييده بقوله التفت لغواً، لأنّ المكلف في نفسه ظاهر في المكلف الفعلي، على اساس ظهور المشتق في المتلبس بالمبدأ بالفعل، وعليه فيكون تقييده بقيد الالتفات بلا فائدة وجزافاً.

والجواب: ان هذه النكتة مبنية على ان يكون المراد من (الالتفات) مطلق توجه المكلف إلى انه متدين بدين ومكلف بتكاليف الزامية من وجوبات ومحرمات في الشريعة المقدسة، واما إذا كان المراد منه النظر إلى الادلة وممارستها بدقة وعناية فائقة بكل جوانبها، فلا يكون القيد حينئذٍ لغواً، بل على ضوء هذا التفسير يكون المراد من المكلف خصوص المجتهد، باعتبار انه قادر على النظر إلى الادلة وما له دخل في ممارسة عملية استنباط الاحكام الشرعية منها دون غيره.

وأما العنصر الثاني، فهو مبني على تخيل ان الآثار الشرعية مترتبة على الحكم الفعلي دون الانشائي الموجود في مرحلة الانشاء والجعل، اذ لا اثر للقطع به فضلاً عن الظن والشك.

والجواب: ان ذلك مبني على الخلط بين الآثار الشرعية المترتبة على الحكم الفعلي كالتنجز والتعذر والموافقة والمخالفة وما شاكل ذلك، وبين الآثار المترتبة على الحكم الانشائي كالفتوى بوجوب شيء أو حرمة آخر في الشريعة المقدسة، لوضوح ان الفتوى من الفقيه لا تتوقف على فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، لأنها

انما تكون نتيجة عملية الاستنباط من الادلة في مرحلة الجعل، ولهذا تكون بنحو القضية الحقيقيّة للموضوع المقدّر وجوده في الخارج سواء أكان موجوداً فيه حقيقة أم لا.

وبكلمة: ان محل الكلام في المسألة انما هو في عملية استنباط الاحكام الشرعيّة من الادلة بتطبيق قواعدها العامة على عناصرها الخاصة في الفقه، ومن الواضح ان عملية الاستنباط لا تتوقف الاً على جعل الحكم في الشريعة المقدّسة بنحو القضية الحقيقيّة للموضوع المفروض وجوده في الخارج سواء كان موجوداً فيه حقيقة ام لا، مثلاً يقوم المجتهد بعملية استنباط وجوب الحج من الآية المباركة والروايات بتطبيق الكبرى على الصغرى، فتكون النتيجة هي وجوب الحج على المستطيع المفروض وجوده في الخارج بنحو القضية الحقيقيّة.

والخلاصة، ان الآثار الشرعية كما تترتب على الاحكام الفعلية بفعالية موضوعاتها في الخارج، كذلك تترتب على الاحكام الانشائية في مرتبة الانشاء والجعل بنحو القضايا الحقيقيّة للموضوعات المقدّر وجودها في الخارج كفتوى الفقيه، فانه يفتي بنفس الاحكام الانشائية في مرحلة الجعل على اساس قيامه بعملية الاستنباط والاجتهاد فيها، فما قيل من اختصاص الآثار الشرعية بالاحكام الفعلية ولا اثر للحكم في مرتبة الانشاء، لا وجه له اصلاً.

وأما العنصر الثالث، فلأنّ مبحث القطع والظن والشك لا يختص بالحكم الواقعي بل يعمّ الحكم الظاهري أيضاً، فإذا لا وجه لتخصيص الحكم في المقسم بالحكم الواقعي هذا، ولكن سوف نبين ان المراد من الحكم فيه الحكم الواقعي دون الاعمّ منه ومن الظاهري.

وأما العنصر الرابع، وهو جعل التقسيم ثنائياً، فهو مبني على ان الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون متعلقاً للظن أو الشك، لأنّ الامارات ان كانت حجة فالحكم الظاهري قطعي في موردها وكذلك في موارد الاصول العملية الشرعية والآ فهو غير قطعي، وعلى هذا فلا محالة يكون التقسيم ثنائياً، فان المجتهد اذا نظر إلى الدليل، فان كان قطعياً، كان ينتج القطع بالحكم الواقعي، وان كان ظنياً معتبراً كان ينتج القطع بالحكم الظاهري، وان لم يكن لا هذا ولا ذاك، بأن يكون باب العلم والعلمي منسداً، وحينئذٍ إن حصل له الظن بالحكم على القول بالحكومة تعين العمل به عقلاً، وإلا فالمرجع الاصول العملية العقلية، فلذلك جعل ﷺ التقسيم ثنائياً لا ثلاثياً.

والجواب أولاً: ان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، فكما ان الحكم الواقعي قد يكون قطعياً كما إذا كان الدليل عليه كذلك، وقد يكون ظنياً كما اذا كان الدليل عليه ظنياً، وقد يكون مشكوكاً كما اذا لم يكن عليه دليل لا الدليل القطعي ولا الظني فكذلك الحكم الظاهري، فانه قد يكون متعلقاً للقطع كالقطع بحجية اخبار الثقة، كما اذا كان الدليل على حجيتها قطعياً كسيرة العقلاء، وقد يكون متعلقاً للظن كما اذا كان الدليل الدال على حجيته ظنياً كخبر الثقة اذا فرض دلالة على حجية خبر الحسن أو الممدوح، وقد يكون متعلقاً للشك كما اذا شك في بقاء حجية خبر الثقة ولو من جهة احتمال النسخ أو بسبب آخر.

فالنتيجة: انه لا فرق من هذه الناحية بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري فلا مبرر لجعل التقسيم ثنائياً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان الحكم الظاهري لا يقع متعلقاً للظن، الا ان المراد من الحكم في التقسيم لا بد ان يكون حكماً واقعياً لا الأعم منه

ومن الظاهري، بيان ذلك يتوقف على تقديم مقدمة، وهي ان الحكم الظاهري المجعول في الشريعة المقدسة حكم طريقي، لأنّ الهدف من وراء جعله الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات، ولا شأن له ماعدا تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير لدى الخطأ، ولا يترتب عليه اثر آخر ما عداه، ومن هنا لا يكون الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي مجعولاً مستقلاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن التفات المقلد إلى الحكم الشرعي الواقعي من طريق فتاوى المجتهدين، باعتبار أنها موصلة اليه بنحو من انحاء الايصال، فينظر إليه من هذا المنظار باعتبار أنه لا يتمكن من الوصول إليه مباشرة فإذا لا بد أن يكون الوصول إليه من هذا الطريق أي من طريق فتوى الفقهاء، وأما المجتهد فهو ينظر إلى الأحكام الشرعية الواقعية من طريق ادلتها والبحث فيها بعدما لا يمكن الوصول إليها مباشرة، فإذا لا محالة يكون المراد من الحكم في التقسيم هو الحكم والواقعي، لأنّ الحكم الظاهري ليس في مقابله حكم، بل هو مقدمة للوصول إليه بنحو من انحاء الوصول.

وبعد ذلك يقع الكلام في الحكم الظاهري في موردين:

الأول: في موارد الامارات الشرعية.

الثاني: في موارد الاصول العملية الشرعية.

أما في الأول فالحكم الظاهري المجعول فيها متمثل في حجتها شرعاً، واثرها اثبات الواقع تنجيزاً لدى الاصابة وتعذيراً لدى الخطأ، فإذا قامت الامارة على وجوب السورة مثلاً في الصلاة، فان صادفت للواقع كانت منجزة له وتترتب على تنجيزه الادانة والعقوبة على تركه والمثوبة على موافقة، وإن لم تصادف الواقع كانت معذرة.

ثم ان حجية الامارات بناءً على ما هو الصحيح أنها منتزعة بحكم العقل، ومنشأ انتزاعها هو امضاء الشارع للسيرة العقلائية، فإذا ليس في مورد الامارات حكم ظاهري حتى يقال إن المراد من الحكم في التقسيم أعم من الواقعي والظاهري. وأما على القول بأنها مجعولة وهي طريقية صرفة إلى الواقع ولا شأن لها غير كونها طريقاً له، ولهذا لا يترتب عليها أي أثر غير تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ، ومن هنا لا يكون حكم شرعي مولوي ولذا لا يكون قابلاً للتنجيز والتعذر، فالقطع به لا يكون منجزاً فإذا لم يقبل الحكم الظاهري التنجز فلا يمكن أن يراد من الحكم في التقسيم أعم من الحكم الواقعي والظاهري، لأنّ القطع والظن بالحكم الظاهري لغو ولا يترتب عليه أي أثر، والمفروض أن التنجيز مساوق لاستحقاق العقوبة على المخالفة، والفرض أنه لا عقوبة على مخالفته.

فالتنتيجة: أنه لا أثر لكل من القطع والظن بالنسبة إلى الحكم الظاهري، باعتبار ان الحكم الظاهري غير قابل بنفسه للتنجز واستحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته بقطع النظر عن موافقته للحكم الواقعي ومخالفته.

وبكلمة، ان الحكم الواقعي تارةً يصل إلى المكلف مباشرة بدون عملية التوسيط كالأحكام الضرورية والقطعية، وأخرى يصل اليه بطريقه المتمثل في الحكم الظاهري كاخبار الثقة وظواهر الآيات والروايات، فإن الشارع جعلها حجة على الواقع ومنجزة على تقدير الإصابة ومعذرة على تقدير الخطأ، على أساس ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية ولا شأن لها الا اثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً، فإذا قام خبر الثقة على وجوب سورة الفاتحة في الصلاة، فان كان مطابقاً للواقع كان منجزاً لوجوبه، وحينئذٍ فإذا ترك المصلي قراءة الحمد في الصلاة، استحق عقوبة واحدة على تركها لا عقوبتين: إحداهما على مخالفة الحكم الواقعي والاخرى على مخالفة الحكم

الظاهري، ضرورة ان موافقة الحكم الظاهري ومخالفته انما هي بموافقة الحكم الواقعي ومخالفته لا بالاستقلال، وان لم يكن مطابقاً للواقع بأن لا تكون قراءة الحمد واجبة في الواقع، ففي مثل ذلك اذا ترك المصلي قراءة الحمد وان كان قد خالف الحكم الظاهري، الا انه لا يترتب على مخالفته أي أثر فيكون وجودها كعدمها، ولهذا لا يكون الحكم الظاهري قابلاً للتنجيز في نفسه بل هو منجز للواقع، وعلى هذا فبطبيع الحال يكون المراد من الحكم في هذا التقسيم هو الحكم الواقعي لا الأعم منه ومن الحكم الظاهري، لأن الحكم الواقعي قابل للتنجيز، فيتنجز تارة بالقطع مباشرة وبالظن بواسطة حجيته، وأما القطع بحجية الظن وان كان قطعاً بالحكم الظاهري مباشرة، الا انه في الحقيقة قطع بالمنجز للحكم الواقعي عند الاصابة وبالمؤمن والمعذر عند الخطأ، فلا يكون القطع بالحكم الظاهري في عرض القطع بالحكم الواقعي ولا الظن به في عرض الظن بالحكم الواقعي، بل هو في الحقيقة قطع بالمنجز والمؤمن في طول الحكم الواقعي ومن شؤونه وتبعاته وبقطع النظر عنه، فلا قيمة للحكم الظاهري ولا للقطع به فانه لا شأن له في مقابله بل هو من شؤونه، ضرورة ان القطع بالحكم الظاهري في عرض القطع بالحكم الواقعي، خلف فرض انه حكم ظاهري طريقي مجعول بملاك الحفاظ على الاحكام الواقعية وما لها من الملاكات ولا شأن له ما عدا ذلك.

وعلى هذا، فالبحث عن الحكم الظاهري في مباحث القطع والظن والشك، انما هو في الحقيقة بحث عن الطريق لإثبات الحكم الواقعي تنجيزاً أو تعديراً وفي طوله.

والخلاصة، ان الاحكام الظاهرية الالزامية مجعولة بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعية بملاكاتها، لأن اهتمام المولى بملاكاتها وعدم رضاه بتفويتها حتى في

ظرف الشك والجهل بالواقع يتطلب منه جعل تلك الاحكام للحفاظ عليها، ومن هنا لم تنشأ الاحكام الظاهرية عن ملاكات خاصة غير ملاكات الاحكام الواقعية والّا لكانت احكاما واقعية لا ظاهرية، لأن حقيقة الحكم وروحه ملاكه ولا قيمة للاعتبار بما هو اعتبار وبلا ملاك.

ومن هنا، يظهر ان المراد من الحكم في المقسم لا محالة هو الحكم الواقعي دون الأعمّ منه ومن الظاهري، لأن الحكم الظاهري ليس بحكم حقيقة في مقابل الحكم الواقعي، بل هو من شؤون الحكم الواقعي ومقدمة له كالمعنى الحرفي ولا يوجد فيه شيء من خصائص الحكم الواقعي، ومن الواضح ان هذا التقسيم الثلاثي انما هو بلحاظ ما يترتب على القطع بالحكم والظن به والشك فيه، مع انه لا يترتب على القطع بالحكم الظاهري أي اثر بقطع النظر عن كونه طريقاً إلى الحكم الواقعي، وكذلك لا يترتب اي اثر على حجية خبر الثقة بقطع النظر عن كونه طريقاً إلى اثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، هذا كله في موارد القطع بالحكم والظنّ المعترف.

وأما الكلام في المورد الثاني وهو الاصول العملية الشرعية، فتارة يقع الكلام في الاصول التنزيلية كالاستصحاب واخرى في الاصول غير التنزيلية، وعلى الثاني يقع الكلام تارة في اصالة البراءة الشرعية واخرى في اصالة الاحتياط الشرعية.

اما الكلام في الأولى، فالاستصحاب وان جرى في الاحكام الظاهرية كما في الاحكام الواقعية، فإذا علم بحجية شيء كاخبار الثقة ثم شك في بقائها بسبب أو آخر كالنسخ، أو من جهة الشك في سعة جعلها أو ضيقه، كما اذا شك في ان حجية اخبار الثقة هل هي مقيدة بإفادة الظن أو بعدم الظن بالخلاف أو غير ذلك، فلا مانع من استصحاب بقاء الحجية على الأول وعدم نسخها بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، واستصحاب عدم تقييدها بإفادة الظن أو بعدم الظن بالخلاف

على الثاني، أو شك في بقاء حجيتها بعد زوال الظن أو بسبب حدوث الظن بالخلاف، إلا أن ذلك في الحقيقة استصحاب المنجز للحكم الواقعي على تقدير الإصابة والمؤمن على تقدير الخطأ لا أنه استصحاب للحكم الظاهري في عرض الحكم الواقعي، ضرورة أنه لا يجري فيه بنحو الموضوعية، إذ لا أثر له في نفسه بقطع النظر عن الحكم الواقعي حتى يمكن جريان الاستصحاب بلحاظه.

فالنتيجة: أن الاستصحاب في الحكم الظاهري إنما يجري على أساس أنه مثبت للحكم الواقعي تنجيزاً أو تاميناً لا على أساس نفسه.

وأما الثاني وهو أصالة البراءة الشرعية، فلا شبهة في أن المأخوذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي بقريته أن أصالة البراءة حيث أنها من الأصول المؤمنة، فهي إنما تجري في موارد احتمال العقاب والمؤاخذه فيها على تقدير المخالفة حتى تكون مؤمنة، ومن الواضح أن موارد احتمال العقوبة والمؤاخذه هي موارد الشك في الحكم الواقعي، حيث أن الشك فيه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته ما لم يكن هناك مؤمن في البين، والمفروض أن الحكم الظاهري حيث أنه غير قابل للتنجيز والتعذير في نفسه، فلا يكون الشك فيه مساوقاً لاحتمال العقاب على مخالفته، لما تقدم من أنه لا عقوبة على مخالفته في نفسه ولا مثوبة على موافقته كذلك، فإن مخالفته إنما هي بمخالفة الحكم الواقعي لا في نفسه وبالاستقلال، وكذلك موافقته إنما هي بموافقته لا مستقلة.

ودعوى: أن أصالة البراءة كما تجري في الحكم الواقعي الإلزامي إذا كان الشك في أصل جعله فكذلك تجري في الحكم الظاهري، كما إذا شك في جعل وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية أو مطلقاً، فإنه لا مانع حينئذٍ من التمسك بإصالة البراءة عن جعل وجوب الاحتياط فيها.

مدفوعة: بأن اصالة البراءة في هذه الشبهات لا تجري إلا بلحاظ الشك في الحكم الواقعي، لأنّ المرفوع باصالة البراءة فيها الحرمة الواقعية ظاهراً، ومعنى رفعها ظاهراً هو رفع ايجاب الاحتياط حتى يترتب على رفعه دفع الكلفة والإدانة على مخالفة الواقع، ولا معنى لاجراء الاصالة عن وجوب الاحتياط عند الشك فيه بنحو الاستقلال وبقطع النظر عن اجرائها فيها بلحاظ التامين على الواقع، ضرورة ان اجرائها في مواردنا هو لدفع الكلفة والعقوبة عن المكلف فيها، والمفروض انه لا عقوبة على مخالفة وجوب الاحتياط بقطع النظر عن مخالفة الواقع لكي تجري بلحاظه وبقطع النظر عنه.

والخلاصة، ان الشك في الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون موضوعاً لاصالة البراءة، باعتبار أنّه في نفسه غير قابل للتنجيز واستحقاق العقوبة على مخالفته بقطع النظر عن مخالفة الواقع، فان مخالفته انما هي بمخالفة الواقع، وإلا فلا مخالفة له في نفسه، والمفروض ان اصالة البراءة انما هي لدفع الكلفة عن المكلف، ومن الواضح انما انما هي على مخالفة الواقع لا على مخالفة الحكم الظاهري بقطع النظر عنها.

هذا اضافة إلى ان اصالة البراءة عن وجوب الاحتياط ليست باعتبار انه حكم ظاهري في مقابل الحكم الواقعي، بل بملاك انه منجز له وطريق إلى اثباته تنجيزاً، ورفعها بها انما هو من جهة ان دفع الكلفة على الواقع مترتب عليه، وعلى كلا التقديرين فاصالة البراءة في الحقيقة انما هي عن الحكم الواقعي المشكوك القابل للتنجيز واستحقاق الإدانة والعقوبة على مخالفته.

وأما الثالث وهو اصالة الاحتياط، فموضوعها أيضاً الشك في الحكم الواقعي الالزامي، على اساس ان وجوب الاحتياط وجوب طريقي وشأنه تنجيز الواقع على تقدير الإصابة ولا اثر له غير ذلك، ولا يعقل ان يكون موضوعها الشك في الحكم

الظاهري، لأنه غير قابل للتنجيز واستحقاق العقوبة على مخالفته بقطع النظر عن مخالفة الواقع، فلهذا لا يعقل ان يكون موضوعا لها.

وبذلك يظهر حال اصالة الاحتياط العقلية، فان موضوع حكم العقل بوجود الاحتياط ومنشأ احتمال العقوبة على مخالفة الواقع المشكوك، على اساس ان احتمال التكليف في الواقع مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته طالما لم يكن هناك مؤمن، فان احتمال الوجوب أو الحرمة في الشبهات الحكمية قبل الفحص مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته، باعتبار ان اصالة البراءة لا تجري فيها الا بعد الفحص، ومن الواضح ان احتمال التكليف الواقعي في الشبهات المذكورة مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته، واما التكليف الظاهري فحيث انه لا عقوبة على مخالفته بما هو تكليف ظاهري في مقابل التكليف الواقعي، فلا اثر لاحتماله في مقابل احتمال الواقع، ومن قبيل الشبهات قبل الفحص، الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، لأن احتمال وجود التكليف الالزامي في كل طرف من اطرافه مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته، باعتبار ان الاصول المؤمنة في اطرافه ساقطة من جهة المعارضة أو لا تجري في نفسها، فإذا لا مؤمن بالنسبة إلى احتمال التكليف في كل طرف من اطرافه، وعليه فلا محالة يكون احتمال التكليف فيه منجزاً وموجباً لاحتمال العقوبة على مخالفته.

ودعوى: ان قاعدة الاشتغال قد لا يمكن تطبيقها على الحكم الواقعي الالزامي ابتداءً، بل لا بد من اجرائها بلحاظ الحكم الظاهري الالزامي المعلوم اجمالاً.

مدفوعة: بأن اصالة الاشتغال بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك تجري ابتداءً بدون أن يتوقف على اصالة الاشتغال بلحاظ الحكم الظاهري المعلوم اجمالاً، وذلك

لأنه بعد قيام الحجة على ثبوت الحكم الواقعي الالزامي اجمالاً، لا يمكن التمسك بالأصول المؤمّنة في اطرافه، لسقوطها بالمعارضة بالنسبة إلى الحكم الواقعي من كل طرف، فإذا سقطت بالمعارضة فالمرجع فيها قاعدة الاشتغال، باعتبار ان الحكم الواقعي الالزامي المعلوم اجمالاً بالعلم التعبدي منجز به، على اساس ان المعلوم بالاجمال منجز بالعلم به، واما احتمال وجوده في كل طرف فإما منجز به أو بقاعدة الاشتغال.

وبكلمة، انه لا فرق في المنجز بين ان يكون علماً وجدانياً أو تعبدياً أو اصلاً عملياً، كما انه لا فرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال بالعلم الوجداني أو العلم التعبدي، فإنه منجز به وان كان تعبدياً، وأما احتمال وجود التكليف في كل طرف من اطرافه بحده فهو منجز بنفس هذا الاحتمال أو بالعلم الاجمالي بعد سقوط الاصول المؤمّنة فيها بالتعارض أو في نفسها.

لحد الآن قد تبين ان الحكم المشكوك في موارد الاصول العملية الشرعية والعقلية هو الحكم الواقعي، لأنه قابل للتنجيز والتعذير، فان اصالة البراءة الشرعية والعقلية مؤمّنة من العقاب، ومن الواضح انه لا عقاب الا على مخالفة الواقع، واصالة الاحتياط الشرعية والعقلية منجزة للحكم الواقعي، حيث انه لا يقبل التنجيز غيره.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الأولى: ان المراد من الالتفات في التقسيم النظر إلى الادلة والتأمل واعمال الرأي فيها.

الثانية: ان المراد من الظن فيه، الظن المعتبر أي الامارة المعتبرة.

الثالثة: ان المراد من الحكم فيه، الحكم الواقعي بما له من الملاك وذلك

لقريتين:

١- ان الحكم الظاهري حكم طريقي لا شأن له في مقابل الحكم الواقعي، واثره تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعذير لدى الخطأ، ولهذا يكون من تبعات الحكم الواقعي وشأن من شؤونه وغير قابل للتنجيز واستحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته، وعلى هذا فلا يمكن ان يراد من الحكم في المقسم الاعم من الحكم الواقعي والظاهري.

٢- ان هذا التقسيم انما يكون بلحاظ المنجز للحكم الواقعي والمؤمن عنه، وهو قد يكون العلم الوجداني، وقد يكون الظن المعتمد، وقد يكون الاصل العملي، وعليه فلا محالة يكون المراد من الحكم فيه الحكم الواقعي دون الاعم منه ومن الظاهري، بقريته ان الحكم الظاهري غير قابل للتنجيز والتأمين كما مرّ.

حججة القطع

الجهة الثانية: في حججة القطع، وفيها أقوال:

القول الأول: ان حججة القطع عبارة عن الطريقية والكاشفية وهي عين القطع الموضوعي وذاته وذاتيته، حيث انه عين الكشف عن الواقع لا ذات لها الكاشفية والطريقية، كما ان القطع الذاتي عين الصورة الذهنية في افق النفس، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصاري رحمته الله^(١)، وعلى هذا فحججة القطع ذاتية وغير قابلة للجعل لا بالجعل البسيط ولا المركب.

القول الثاني: ان حججة القطع ثابتة ببناء العقلاء وليست بذاتية، وتكون من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، وقد اختار هذا القول المحقق الاصفهاني رحمته الله، وافاد في وجه ذلك: ان حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام العام وابقاء للنوع، فان حكم العقلاء بالتحسين والتقيح العقليين واستحقاق المدح على الأول والذم على الثاني نظام حياتي لهم، ضرورة انه لا يمكن حياة المجتمع بلا نظام^(٢)، ثم انه لا واقع موضوعي لمسألتي التحسين والتقيح العقليين ما عدا استحقاق الفاعل المدح والثواب في الأولى والذم والعقاب في الثانية، وحججة القطع من عناصر هاتين القضيتين، باعتبار ان موافقته حسنة وموجبة لاستحقاق المدح والثواب ومخالفته قبيحة وموجبة لاستحقاق الذم والعقاب.

(١) فرائد الاصول ص ٢.

(٢) نهاية الدراية ج ٣ ص ١٨.

والخلاصة، ان بناء العقلاء على القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراؤهم انما هو من جهة الحفاظ على النظام العام وابقاء النوع، وحيث ان حجية القطع من صغريات هذه القضايا المشهورة، فتكون ثابتة بينائهم.

القول الثالث: أن حجية القطع لازم عقلي له، بمعنى ان العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته وصحة العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ عليه السلام، وافاد في وجه ذلك: ان ادراك العقل ذلك لا يتوقف على جعل جاعل أو بناء من العقلاء حتى تكون حجيته مجعولة أو تكون من القضايا المشهورة التي هي ثابتة ببناء العقلاء، بل هو أمر أزلي كما هو الحال في جميع الملازمات العقلية الواقعية^(١).

القول الرابع: ان حجية القطع عبارة عن حكم العقل بلزوم العمل على طبقه والتحرك نحوه والاجتناب عن مخالفته، هذا^(٢). ولنا تعليق على هذه الاقوال جميعا:
اما القول الأول: فلا شبهة في ان حجية القطع ليست بمعنى الطريقة والكاشفة لسببين:

الأول: انه لا ريب في ان حجية القطع أمر زائد على ذاته وذاتياته، لوضوح ان حمل الحجة على القطع من الحمل الشايع الصناعي وليس من الحمل الأولي، فإذا قيل: (ان القطع حجة) فليس معناه ان القطع قطع ويكون من حمل الشيء على نفسه، بل انه من الحمل الشايع، فما ذكره شخنا الانصاري عليه السلام مبني على الخلط بين طريقتي القطع وحجيته، فان الطريقتي عين القطع الموضوعي والحجية أمر زائد عليه.

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ١٧ - ١٦.

(٢) كفاية الاصول ص ٢٨٥.

الثاني: ان حجية القطع لو كانت بمعنى طريقيته وكاشفيته، فلازم ذلك انه حجة مطلقا حتى في الامور التكوينية التي لا ترتبط بالشارع اصلاً لا موضوعاً ولا حكماً، كالقطع بان العمارة الفلانية ذات عشرة طوابق ومساحة مسجد الكوفة مثلاً عشرة آلاف متر مربع وله اربعة ابواب وهكذا، مع انه لا يصح ان يقال: (ان هذا القطع حجة على القاطع)، ضرورة انه انما يكون حجة عليه اذا تعلق بحكم مولوي مباشرة أو بالواسطة، سواء اكانت مولويته ذاتية كمولوية المولى سبحانه وتعالى ام جعلية كمولوية غيره، فهذا القطع يتصف بالحجية باعتبار ان القاطع محاسب عليه، واما اذا لم يكن متعلقة مربوطا بالمولى كالمثلة المتقدمة فلا يتصف بالحجية، فالنتيجة ان تفسير الشيخ عليه السلام حجية القطع بالطريقة والكاشفية في غير محله.

وأما القول الثاني: فيرد عليه: أولاً: ان قضيتي الحسن والقبح قضيتان واقعتان يدركهما العقل، لا قضيتان مجعولتان من قبل العقلاء ولا واقع موضوعي لهما بقطع النظر عن بنائهم عليهما وجعلهم للحفاظ على النظام العام، ضرورة ان الحسن صفة ذاتية للعدل والقبح صفة ذاتية للظلم ولهما واقع موضوعي في عالم اللوح يدركهما العقل بقطع النظر عن جعل جاعل ووجود عقلاء في العالم، فلو كان الحسن والقبح مجعولين من قبل العقلاء على اساس حفظ النظام وابقاء النوع، فلازم ذلك انه لا وجود لهما قبل وجود العقلاء على وجه الكرة الارضية وادراكهما المصالح والمفاسد العامة للمجتمع البشري، وجعلهم الحسن للعدل والقبح للظلم تبعاً لتلك المصالح والمفاسد، ومن الواضح أن اتصاف العدل بالحسن والظلم بالقبح لا يتوقف على وجود العقلاء وبنائهم على ذلك، ضرورة ان هذا خلاف الوجدان، فان الوجدان حاكم بان حسن العدل وقبح الظلم كماكان الممكن ووجوب الواجب بالذات وامتناع الممتنع كذلك وزوجية الاربعة وهكذا، ومن هنا لو لم يوجد على

وجه الكرة الارضية غير عاقل واحد، فهو يدرك حسن العدل وقبح الظلم وجدانا، حيث انه امر فطري وجبلي.

وبكلمة: كما ان امكان الممكن صفة واقعية لذات الممكن ويستحيل انفكاكها عنه، فكذلك قبح الظلم وحسن العدل صفة واقعية لهما ويستحيل انفكاكهما عنهما، فحسن العدل وقبح الظلم وان كانا من القضايا الوجدانية المشهورة، الا انها ليسا بمجعولين من قبل العقلاء، بل هما امران واقعيان ثابتان في عالم اللوح يدركهما العقل كسائر الامور الواقعية.

ودعوى: انه على هذا فلا وجه لتقسيم العقل إلى العقل العملي والعقل النظري، لأنّ الحسن والقبح اذا كانا أمرين واقعيين كسائر الامور الواقعية ويدركهما العقل، فهو عقل نظري لا عملي، لأنّ العقل النظري هو ما كانت مدركاته من الامور الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن ادراكه لها، ومن هنا يكون ادراك المصلحة أو المفسدة الواقعية من العقل النظري، وعليه فإذا كان الحسن والقبح أمرين واقعيين فادراكهما من العقل النظري، فإذا ما هو العقل العملي الذي هو عبارة عن ادراك ما ينبغي عمله ولا ينبغي عمله، وتفسير الحسن والقبح بذلك، لا يمكن الا بناءً على انها امران مجعولان من قبل العقلاء كالحكام الشرعية المجعولة من قبل الشرع.

مدفوعة: بان هذا الفرق بين العقل العملي والعقل النظري، لا ينافي كون الحسن والقبح أمرين واقعيين يدركهما العقل، ذلك لأنّ الامر الواقعي على نحوين:
الأول: انه لا يستدعي بذاته الجري العملي المعين على طبقه كادراك العقل مصلحة أو مفسدة في فعل، فانها بنفسها لا تستدعي جريا عمليا معينا على طبقها، بل تستدعي جعل حكم شرعي كذلك، والحكم الشرعي يقتضي نفسه جريا عمليا معينا

على طبقه، فمن أجل ذلك يكون ذلك الادراك، ادراك العقل النظري كادراك استحالة الدور أو التسلسل أو نحو ذلك.

الثاني: انه يستدعي بنفسه جرياً عملياً خاصاً على طبقه مباشرة وبدون واسطة، والحسن والقبح وان كانا من الامور الواقعيّة، الاّ انهما بنفسهما يقتضيان الجري العملي على طبقهما، فمن اجل ذلك سمي ادراكهما بالعقل العملي.

والخلاصة: ان الفرق بين العقل العملي والعقل النظري ليس في نفس المدرك، وانما الفرق بينهما في اقتضاء المدرك، فانه في العقل النظري لا يقتضي الجري العملي على طبقه مباشرة، بينما هو في العقل العملي يقتضي الجري العملي على طبقه مباشرة، فإذا يكون تفسير العقل العملي بادراك ما ينبغي وما لا ينبغي انما هو بلحاظ حال متعلقة لا بلحاظ حال نفسه.

إلى هنا قد تبيّن ان حسن العدل وقبح الظلم ليسا من الاحكام المجعولة ببناء العقلاء للحفاظ على نظامهم العام، بل هما من الامور الواقعيّة التي يدركها العقل البشري، وبذلك يظهر ان حجية القطع ليست مجعولة من قبلهم، هذا أولاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انهما من الاحكام المجعولة، الاّ انه لا يمكن الاستدلال بقاعدتي حسن العدل وقبح الظلم على حجية القطع، وذلك لأنّ العدل مأخوذ في موضوع القاعدة الأولى والظلم مأخوذ في موضوع القاعدة الثانية، والعدل عبارة عن وصول صاحب الحق إلى حقّه، والظلم عبارة عن سلب صاحب الحق عن حقّه، وعلى هذا فلا بدّ من افتراض ثبوت حق للمولى على عبده وهو حق الطاعة والانقياد في المرتبة السابقة حتى تكون مخالفته ظلماً، باعتبار انها سلب حق المولى، واطاعته عدلاً باعتبار انها أداء لحقّه، فلو لم يكن حق الطاعة للمولى ثابتاً في المرتبة السابقة لم تكن مخالفته ظلماً ولا اطاعته عدلاً، وعلى هذا الأساس فان اريد

تطبيق هاتين القاعدتين على المقام، اثبات حق الطاعة للمولى على عبده فهو لا يمكن، بداهة ان تطبيقهما على المقام يتوقف على ثبوت موضوعيهما وهما العدل والظلم في المرتبة السابقة والّا فلا يمكن انطباقهما عليه، وعلى هذا فلو فرضنا ان ثبوت موضوعيهما يتوقف على تطبيقهما لدار.

وبكلمة: انه لا يمكن اثبات ان مخالفة القطع ظلم بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم، لأنّ تطبيق هذه القاعدة على مخالفة القطع يتوقف على ان تكون مخالفته ظلماً في المرتبة السابقة من باب توقف الحكم على موضوعه، فلو كانت مخالفته ظلماً متوقفة على تطبيق هذه القاعدة كان دوراً، وكذلك الحال في تطبيق قاعدة حسن العدل على موافقة القطع، وان اريد تطبيقها بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده وان مخالفة القطع بحكم مولوي ظلم في حق المولى، لأنها سلب لحقه وهو الطاعة والانقياد، فهو امر ضروري وصغرى وكبرى:

اما الأولى، فلأنّ حق الطاعة ثابت للمولى بالضرورة والوجدان في المرتبة السابقة، اما ذاتاً كما في المولى الحقيقي أو جعلاً كما في المولى الجعلي، كما ان مخالفة القطع بالحكم المولوي الالزامي ظلم كذلك، لأنها تفويت لحق المولى وسلبه عن حقه، ولا يتوقف كونها ظلماً على تطبيق قاعدة قبح الظلم عليها والّا لزم الدور.

واما الثانية، فلأنّ قاعدة قبح الظلم وحسن العدل ثابتة بضرورة حكم العقل لا ببناء العقلاء، وعلى هذا فتطبيق هذه الكبرى على الصغرى وهي ان مخالفة القطع ظلم وتعدّ على المولى وموافقته عدل، امر موافق للضرورة والوجدان.

والخلاصة: انه لا يمكن اثبات ان مخالفة القطع ظلم بنفس قاعدة قبح الظلم وأن موافقته عدل بنفس قاعدة حسن العدل، لأنّ كل قاعدة لا تتكفل بإثبات موضوعها في الخارج وصغراها فيه، لأنّ مفادها اثبات الحكم لموضوعها المقدّر

وجوده في الخارج بلا نظر لها إلى انه موجود فيه أو لا، فقاعدة حسن العدل لا تدل على ان موافقة القطع عدل وانما تدل على انها حسنة اذا كانت عدلا، اما انها عدل أو لا فهي ساكتة عنه، فلا بد من احراز انها عدل من الخارج حتى تنطبق عليها القاعدة وتثبت حسننها، وكذلك قاعدة قبح الظلم، فانها لا تدل على ان مخالفة القطع ظلم وانما تدل على انها قبيحة اذا كانت ظلما، واما انها ظلم أو لا، فهي لا تدل عليه وساكته عنه، واثبات ان موافقة القطع بالحكم المولوي عدل، يتوقف على ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده في المرتبة السابقة، وحيث انه ثابت اما ذاتا كما في المولى الحقيقي أو جعلاً كما في المولى الجعلي، فتكون مخالفته ظلماً وتعدياً على حقه وسلب ذي الحق عن حقه، وموافقته عدل واداء لحقه، فإذا كانت مخالفته ظلماً وموافقته عدلاً حكم العقل بقبح الأولى وحسن الثانية، فان الكبرى ضرورية وهي قبح الظلم وحسن العدل، ولا يتوقف اثبات الكبرى على أي مقدمة خارجية، على اساس انها موافقة للوجدان والفطرة، وانما الكلام في اثبات الصغرى، ولا يمكن اثباتها بنفس الكبرى والآلدار كما مر، بل لا بد ان تكون ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن ثبوت الكبرى، هذا اضافة إلى أن كون العمل بالقطع عدلاً ومخالفته ظلماً، ليس معنى حجية القطع، نعم ان ذلك من لوازم حجيتته.

وأما القول الثالث وهو ما اختاره السيد الاستاذ عليه السلام من ان حجية القطع عبارة عن ادراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته وصحة الإدانة والعقوبة عليها وان كان القطع غير مطابق للواقع، ومن الواضح ان ادراك العقل ذلك ليس بجعل جاعل وبناء عقلاء، ولهذا تكون حجيتته من الامور الواقعية الازلية.

فيرد عليه ان ادراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته من لوازم حجية القطع وتبعاتها ومتفرع عليها، لوضوح ان القطع لو لم يكن حجة، لم يحكم العقل بحسن العمل به وقبح مخالفته واستحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة. وأما القول الرابع: وهو ما اختاره المحقق الخراساني عليه السلام من ان حجية القطع عبارة عن الزام العقل وحكمه بوجوب العمل به وحسنه وقبح مخالفته^(١)، فيرد عليه انه عليه السلام ان اراد بالزام العقل البعث والتحريك التشريعي، ففيه ان البعث والتحريك التشريعي من وظائف المولى دون العقل، فان شأنه ادراك الشيء لا جعل الحكم والالزام، وان اراد عليه السلام به ادراك العقل حسن العمل به وقبح مخالفته، ففيه انه من لوازم حجية القطع كما مرّ لا انه حجيتته.

إلى هنا قد تبين انه لا يمكن المساعدة على شيء من هذه الاقوال في المسألة. فالصحيح في المقام ان يقال: ان حجية القطع عبارة عن منجزيته للواقع اذا أصابه ومؤننيته عنه اذا اخطأه، والسبب في ذلك ان الحجية صفة للقطع حقيقة وواقعاً ومحمولة عليه بالحمل الشائع الصناعي، واما التفسيرات المتقدمة لحجية القطع فلا يكون شيء منها صفة للقطع ومحمولاً عليه، بل كلها تفسيرات بلوازمها وتبعاتها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان اتصاف القطع بالحجية مرتبط بكونه متعلقاً بحكم الزامي مولوي للمولى الواجب اطاعته ذاتاً كما في المولى الحقيقي، أو جعلاً كما في المولى الجعلي وإلا لم يتّصف بها.

وبكلمة، ان اتصاف القطع بالحجية منوط بثبوت الكبرى والصغرى معاً في المرتبة السابقة، اما الكبرى وهي ثبوت حق الطاعة للمولى فهي ضرورية، واما الصغرى وهي تعلق القطع بالحكم المولوي فهي ثابتة على الفرض، وعندئذ فيحكم العقل بانه منجز اذا اصاب الواقع ومؤمن اذا أخطأه، واما ان موافقته عدل ومخالفته ظلم وان العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته، فكل ذلك من آثار ولوازم حجّيته وهي تنجيز الواقع وتعذيره، فانه منشأ لإدراك العقل حسن العمل به وانه مصداق للعدل وقبح مخالفته وانها مصداق للظلم، إذ لا يعقل ان يكون حكم العقل بذلك جزافاً وبلا مبرر.

والخلاصة، ان اتصاف القطع بالحجية بمعنى المنجزية والمعدرية مرتبط بتطبيق الكبرى على الصغرى، اما الكبرى وهي مولوية المولى وحق طاعته، فإنها ثابتة في المرتبة السابقة بالضرورة اما ذاتاً كمولوية الباري عزّ وجلّ، فإنها بالذات لا بالجعل، على اساس انه تعالى خالقنا ورازقنا ومالك وجودنا وحياتنا كافة ولا حول لنا ولا قوة الاّ بقوته وحوله، وهذا هو مراد الفلاسفة من وجوب شكر المنعم، فان مرادهم من المنعم خالق الوجود والنّعمة بكافة انواعها وواهبها، والمراد من الشكر اداء حقه وهو الطاعة والانقياد، وتمام الكلام من هذه الناحية في محله، أو جعلاً كمولوية غيره تعالى.

واما الصغرى وهي القطع بالحكم المولوي، فإنها اذا تحققت وانطبقت عليها الكبرى، اتّصف القطع بالمنجزية والمعدرية، فإذا قطع بالحكم المولوي الالزامي تنجز، واذا قطع بالحكم الترخيبي وكان في الواقع الزامياً كالوجوب والحرمة، فانه مؤمن من العقوبة على الواقع ومعدر، باعتبار ان حق الطاعة غير ثابت في موارد القطع بالاحكام الترخيضية المخالفة للواقع، على اساس أن مولوية المولى لا يمكن

ان تكون محرّكة ومؤثّرة في هذه الموارد، وكذلك الحال في القطع المتعلق بالأمر التكوينيّ، فانه انما يكون حجّة ومحرّكاً للقاطع اذا كان منشأ حجّيته موجوداً فيها في المرتبة السابقة، كما اذا قطع بان هذا الموجود حية أو اسد، فانه يكون محرّكاً له.

وقد تحصل من ذلك ان الحجّية ليست لازمة لذات القطع، لا بمعنى الذاتي باب المنطق ولا باب البرهان، بل هي تتبع ثبوت منشئها في متعلق القطع، فان كان منشؤها موجوداً فيه كان حجة وإلاّ فلا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان حجّية القطع بمعنى المنجزية والمعدرية، هل هي قابلة للردع أو لا، فيه خلاف بين الاصوليين والاختباريين، فذهب الاختباريون إلى عدم حجّية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، وفي مقابل ذلك ذهب الاصوليون إلى عدم امكان المنع شرعاً عن حجّية القطع، واستدلوا على ذلك بوجهين:

الأول: ان المنع عن حجّية القطع وعدم العمل به يستلزم اجتماع الضدين واقعاً اذا كان القطع مطابقاً للواقع، وينظر القاطع اذا كان مخالفاً له وكلاهما محال.

اما الأول فهو ظاهر، واما الثاني فلأنه لا يمكن جعل حكّمين متضادّين بنظر القاطع، لأنه لغو، فلا يعقل ان يكون داعياً ومحرّكاً له.

الثاني: ان حجّية القطع بمعنى منجزّيته ومعدريته عقلاً ذاتية له، وحينئذ فان اريد بالردع عن حجّيته سلبها عنه فهو مستحيل، لاستحالة التفكيك بين ذات الشيء ولوازمها الذاتية كالتفكيك بين الاربعة وزوجيّتها، وبين الممكن وامكانه وهكذا، وان اريد به جعل ما يخالف حجّية القطع رغم ثبوتها له، فهو مناقض مع حكم العقل بلزوم اتباعه، فلذلك لا يمكن الردع عنها.

ولنا تعليق على كلا الوجهين:

اما الوجه الأول فهو لا يتم بكافة صور المسألة وفروضها، والفرض الأول هو ان القطع تعلق بحكم مولوي الزامي كالوجوب أو الحرمة، والرادع عن حجيته الحكم الترخيبي النفسي، والفرض الثاني هذا الفرض بعينه ولكن الرادع عنها الحكم الترخيبي الطريقي، والفرض الثالث، ان القطع تعلق بحكم ترخيبي، والرادع عنه يكون حكماً الزامياً نفسياً كان ام طريقياً، هذه هي فروض المسألة.

أما في الفرض الأول، فلا يمكن للمولى جعل الحكم الترخيبي النفسي على خلاف الحكم الالزامي المقطوع به بعنوان الرادع عن حجية القطع به، لاستلزام ذلك اجتماع الضدين في مرحلة المبادئ على تقدير مطابقة القطع للواقع ومطلقاً بنظر القاطع، فإذا كان المكلف قاطعاً بوجوب شيء، فلا يمكن جعل الترخيص النفسي لذلك الشيء بعنوان الرادع عن حجية القطع به، وإلا لزم اجتماع الضدين فيه واقعاً في مرحلة المبادئ اذا كان مصيباً للواقع ومطلقاً بنظر القاطع.

وأما في الفرض الثاني، فلا مانع من جعل الحكم الترخيبي الطريقي على الخلاف، وذلك لأنّ حكم العقل بكون القطع منجزاً للواقع ليس بنحو العلية التامة بحيث لا يقبل الردع، بل بنحو التعليق والاقتضاء، ضرورة ان حكم العقل بذلك معلق على عدم اذن المولى في ترك متابعة القطع ومخالفته، فإذا اذن بذلك وكان جاداً فيه انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه وهو حق الطاعة، لوضوح ان المولى اذا رخص عبده في مخالفة القطع بوجوب شيء أو حرمة آخر وكان جاداً فيه، فمعناه انه رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعة، وعليه فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يحكم حينئذ بمنجزية القطع على تقدير الاصابة، لأنّ حكمه بها معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده، ومع عدم ثبوته ولو من قبل المولى فلا حكم للعقل بها،

لانتفاء المعلق بانتفاء المعلق عليه، والمفروض ان للمولى ان يأذن لعبده في ترك طاعته ومخالفة قطعه اذا رأى فيه صلاحاً.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره الاصوليون من ان جعل الرادع عن العمل بالقطع يستلزم اجتماع الضدّين في الواقع على تقدير الاصابة ومطلقاً بنظر القاطع لا ينطبق على هذا الفرض، حيث لا يلزم من جعل الترخيص الطريقي على خلاف القطع اجتماع الضدّين في الواقع في مرحلة المبادئ ولا بنظر القاطع، باعتبار ان الترخيص الطريقي لا ينشأ من ملاك في متعلقة، بل جعله انما هو بملاك مترتب عليه، كما اذا فرض ان المصلحة التسهيلية تتطلب ذلك.

وأما في الفرض الثالث فلا يمكن جعل الحكم الالزامي على خلاف الحكم الترخيصي المقطوع به، فانه لا يصلح ان يكون رادعاً عن العمل بالقطع، وذلك لأنّ الحكم الالزامي لا يمكن جعله بعنوان الرادع عن العمل بالقطع لا نفسياً ولا طريقياً:

اما الأول فلعين ما مرّ من ان جعل الحكم الالزامي النفسي على خلاف الحكم الترخيصي المقطوع به، يستلزم اجتماع الضدّين في الواقع في مرحلة المبادئ على تقدير الاصابة ومطلقاً بنظر القاطع، واما الثاني فلأنّ حكم العقل بان القطع معذر ومؤمن، ليس حكماً تعليقياً ومشروطاً بشيء كحكمه بالتنجيز، بل هو تنجيزي وغير معلق على شيء، والنكته في ذلك ان حق الطاعة للمولى على العبد لا تعمّ موارد القطع بالترخيص وان كان مخالفاً للواقع، كما اذا قطع بان الشيء الفلاني مباح وكان في الواقع واجباً أو حراماً، وذلك لأنّ التكليف في موارد الجهل المركب لا يعقل ان يكون منجزاً ومخالفته عصياناً، باعتبار ان العقل مستقل بان القطع بالترخيص مؤمن ومعذر مطلقاً وبنحو التنجيز والعلية التامة، ومعه لا يمكن جعل الوجوب الطريقي

اليه بعنوان الرادع عن العمل بالقطع لاستلزامه التناقض، والفرق بين حكم العقل بان القطع منجز وحكمه بانه معذر، والأول تعليلي والثاني تنجيزي، هو ان تنجيزه متفرع على ثبوت حق الطاعة في المرتبة السابقة، وللمولى ان يرفع اليد عن هذا الحق بالترخيص في تركها، بينما تعذيره غير متفرع على شيء ومطلق، فلهذا لا يمكن ردعه.

والخلاصة، ان الحكم في موارد الجهل المركب لو كان ثابتاً ومجموعاً في الواقع، فلا يكون منجزاً ومحركاً للجاهل المركب وهو القاطع بالترخيص، ولذلك لا يعقل جعل الطريق المنجز اليه، لأنه ان أدى إلى ارتفاع جهله المركب فهو خلف والآ فهو لغو ولا اثر له.

ومن هنا، يظهر الفرق بين كون القطع منجزاً وكونه مؤمناً، فان تنجيزه مرتبط بثبوت حق الطاعة للمولى على عبده في المرتبة السابقة، فمن اجل ذلك يمكن ردعه عن العمل بالقطع بإلغاء حقه على عبده وهو الطاعة والانقياد وترخيصه في ترك العمل به، واما تأمينه وتعذيره فهو غير مربوط بحق الطاعة بل هو مطلق، فلا يمكن رفعه إلا برفع منشئه وهو القطع.

وأما الوجه الثاني فان أريد بالذاتي الذاتي في باب المنطق، فقد مرّان حجية القطع امر زائد عليه، لا انها عين ذاته، ومن هنا قلنا ان ما يظهر من الشيخ عليه السلام من ان حجيتّه عين طريقيته^(١) غير صحيح على ما تقدم تفصيله، وان اريد بالذاتي الذاتي في باب البرهان، فيرد عليه ان حجيتّه ليست من لوازم ماهية القطع وذاته كالزوجية للأربعة والإمكان للممكن وغيرهما، لما تقدم من ان اتصاف القطع بالحجية في

التنجيز والتعذير انما هو في المورد القابل وهو مورد ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد لا مطلقاً، غاية الأمر ان القطع اذا تعلق بحكم مولوي الزامي كان منجزاً له شريطة ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، ومن هنا كان تنجيزه معلقاً على ثبوت هذا الحق في مورده، واما اذا تعلق بحكم ترخيصي وكان في الواقع الزامياً، فهو معذر ومؤمن بنحو مطلق وغير معلق على شيء، ولهذا تكون حجّيته تنجيزاً قابلة للردع باعتبار انها معلقة، واما حجّيته تعذيراً وتأميناً، فهي غير قابلة للردع، باعتبار انها غير معلقة على شيء وتكون بنحو العلية التامة لا الاقتضاء.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الأولى: ان حجية القطع ليست ذاتية، لا الذاتي في باب المنطق ولا الذاتي في باب البرهان، وكما انها ليست جعلية ببناء العقلاء تبعاً لبنائهم على التحسين والتقيح العقليين.

الثانية: الصحيح ان حجّيته انما هي بمعنى المنجزية والمعدنية في المورد القابل وهو مورد ثبوت حق الطاعة للمولى على عباده لا مطلقاً، ولهذا يكون المتصف بالحجية حصة خاصة من القطع، وهي القطع المتعلق بالحكم الشرعي المولوي، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى ان ما فسّرت به حجّيته من المعاني كما عن السيد الاستاذ عليه السلام والمحقق صاحب الكفاية عليه السلام غير تام، لأنه تفسير بلوازمها لا انه تفسير لحجّيته.

الثالثة: ان حجية القطع في طرف التنجيز قابلة للردع بجعل حكم ترخيصي طريقي، واما في طرف التعذير فهي غير قابلة للردع، على اساس ان تنجيزه معلق على ثبوت حق الطاعة في المرتبة السابقة، واما تعذيره فلا يكون معلقاً على شيء.

التجري

الجهة الثالثة:

يقع الكلام هنا في عدة نقاط:

الأولى: ان القطع اذا تعلق بالتكليف المولوي الالزامي كان منجزاً له على تقدير الاصابة، وحينئذ فمخالفته عصيان وموجبة لاستحقاق الادانة والعقوبة، وموافقتها امتثال وموجبة لاستحقاق المثوبة، هذا مما لا كلام فيه.

والكلام انما هو فيما اذا كان القطع بالحكم الشرعي الالزامي مخالفاً للواقع، كما اذا قطع بحرمة شيء وكان في الواقع مباحاً، أو قطع بوجوب شيء وكان في الواقع غير واجب، ففي مثل ذلك اذا خالف هذا القطع، فهل يكون عاصياً ومستحقاً للادانة والعقوبة، رغم انه لم يرتكب محرماً في الواقع ولا ترك واجباً فيه أو لا؟ فيه وجوه بل اقوال سوف نشير اليها.

ثم ان هذا البحث لا يختص بموارد القطع بالتكليف، بل يعم مخالفة مطلق المنجز عند عدم مطابقته للواقع، ولا فرق بين ان يكون ذلك المنجز عقلياً كالقطع والاحتمال في اطراف العلم الاجمالي وفي الشبهات قبل الفحص، أو شرعياً كالأمارات الشرعية من اخبار الثقة وظواهر الآيات والروايات وغيرهما، فجعل مورد البحث القطع باعتبار انه من اظهر افراد المنجز وأقواها.

الثانية: ان حكم العقل بقبح مخالفة المولى واستحقاق الادانة والعقوبة، هل هو مختص بموارد مخالفة القطع المطابق للواقع، أو يعم التجري أيضاً وهو مخالفة القطع غير المطابق للواقع فيه اقوال:

القول الأول: ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته الله، من ان التجري لا يكون قبيحاً وانما هو كاشف عن سوء سريرة المتجري وخبث باطنه^(١).

القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق النائيني رحمته الله، من انه بعد تسليم ان التجري قبيح، قال ان قبحه فاعلي لا فعلي، فالفعل لا يكون قبيحاً، لأنه بعنوانه الأولي مباح، وليس هنا عنوان آخر ثانوي يوجب قبحه غير القطع بحرمته، والمفروض ان القطع ليس من العناوين المقبحة^(٢)، وسوف يأتي تفصيله وما فيه.

القول الثالث: ان التجري قبيح والمتجري مستحق للذم والعقوبة كالعاصي فلا فرق بينهما من هذه الناحية^(٣)، وهذا القول هو الصحيح.

بيان ذلك: ان ملاك حكم العقل باستحقاق المكلف الإدانة والعقوبة في صورة مخالفة المولى، انما هو ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد في المرتبة السابقة، وإلا فلا يحكم العقل باستحقاق العقوبة اذا لم يكن للمولى حق الطاعة عليه، ولهذا لا يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة كل احد، وانما يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة من له حق الطاعة عليه لا مطلقاً.

فإذا ههنا تصوران:

الأول: ان موضوع حق الطاعة هو نفس التكليف الواقعية المولوية، فان موافقتها اداء لهذا الحق ومخالفتها تفويت له.

ولكن هذا التصور لا اساس له، ضرورة ان لازم ذلك استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي وان لم يكن منجزاً، بل حتى في موارد الجهل المركب وهذا

(١) فرائد الاصول ص ٥.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣.

(٣) بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٣٧ - ٣٦.

غير محتمل، بداهة ان الحاكم في هذا الباب العقل وهو لا يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف اذا لم يكن منجزاً.

الثاني: ان موضوعه القطع بالتكليف، واحرازه منجز عقلي أو شرعي، بان يكون الاحراز تمام الموضوع لحكم العقل وان لم يكن تكليف في الواقع، فإذا قطع المكلف بان هذا الاناء خمر فشربه عامدا ملتفتا إلى الحكم الشرعي، فقد خالف المولى وخرج بذلك عن زي الرقية وحدود العبودية، حيث ان ذلك منه طغيان على المولى وانتهاك لحرمة وظلم، باعتبار انه سلب ذي الحق عن حقه وهو الطاعة والانقياد، فلذلك يحكم العقل باستحقاق الإدانة والعقوبة، بلا فرق في ذلك بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع أو لا.

وبكلمة، ان حق الطاعة ليس من الحقوق التي لها واقع موضوعي، ويكون العلم طريقاً إليه كحقوق الناس المتعلقة بانفسهم واعراضهم واموالهم، فان لها واقعا موضوعياً محفوظاً في الواقع، ولا دخل للعلم والظن والشك فيها اصلاً، بل هو من الحق الذاتي الذي ليس له واقع موضوعي محفوظ بقطع النظر عن العلم والظن والشك، بل يكون للعلم والانكشاف دخل فيه وهو حق الطاعة للمولى على العبد، وحق الطاعة عبارة عن قيام العبد بوظائفه الدينية اداء لحق المولوية، ومن الواضح ان قيامه بتلك الوظائف الدينية، انما يجب اذا تنجزت تلك الوظائف الشرعية بمنجز عقلي أو شرعي، فتتام الموضوع لهذا الحق هو تنجز التكليف الذاتي وهو صورته في الذهن، فانه محرك للعبد بالقيام بامثاله اداءً لهذا الحق، كما ان مخالفته مصداق للظلم والطغيان على المولى، إذ يصدق عليها انها سلب ذي الحق عن حقه، ولا فرق في ذلك بين ان تكون تلك الصورة مطابقة للواقع أو لا.

وعلى الجملة، فإذا قطع العبد بحرمة شيء وتنجّزت يكون تنجزها تمام الموضوع لحكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية، وان الأول حيث انه طاعة للمولى وأداء لحقه فيكون عدلاً، والثاني حيث انه سلب ذي الحق عن حقه فيكون ظلماً، ولا فرق بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع أو لا، لأنّ تمام موضوع حكم العقل القطع بالحرمة أو الوجوب سواء كان مطابقاً للواقع أم لا.

قد يقال: ان لازم ذلك هو ان العاصي يستحق عقوبتين:

الأولى: على التجري.

الثانية: على ترك الواجب أو فعل الحرام، وهو خلاف الوجدان والضرورة، لوضوح انه لا يستحق إلاّ عقوبة واحدة.

وقد تسأل ان هذه العقوبة ان كانت على التجري، فلازم ذلك عدم صحة العقوبة على تفويت الملاك الملزم المنجز وهو كما ترى، إذ كيف يمكن ذلك حيث ان روح الحكم وحقيقته الملاك، ولولاه فلا قيمة للحكم بما هو اعتبار صرف؟

والجواب: ان القطع وان كان مطابقاً للواقع، فتفويت حق الطاعة للمولى انما هو بتفويت الملاك الملزم المنجز في الواقع لا بالتجري، حيث لا تجري في صورة مطابقة القطع للواقع، لأنّ التجري عنوان واسم لمخالفة القطع بالحكم المولوي الالزامي غير المطابق للواقع، فإذا قطع المكلف بحرمة شيء، فان كان مطابقاً للواقع فمخالفته وان كانت معصية حقيقة وتفويتاً للملاك الملزم، الا ان مصداق الظلم والطغيان انما هو مخالفته بما هي مخالفة، لأنّ العقل يدرك ان القاطع بحرمة شيء اذا خالف وارتكب ذلك الشيء عالماً عامداً، فقد طغى على المولى وفوّت حقه وهو الطاعة، بلا فرق في ذلك بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له.

وبكلمة، انه ليس في مورد القطع المطابق للواقع مخالفتان:

الأولى: مصداق للتجري

الثانية: مصداق للمعصية، بل مخالفة واحدة، وهي مخالفة الحكم المنجز بمنجز عقلي أو شرعي وهي تفويت لحق المولى وهو ظلم بل هو من أظهر أفرادها، ولهذا يستقل العقل باستحقاق العقوبة وهذه المخالفة قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون مطابقة له، والمطابقة وعدمها أمر تصادقي واتفاقي وخارج عن اختيار المكلف، وكذلك ارتكاب الحرام بما هو حرام في الواقع لا يكون ملاكاً لاستحقاق العقوبة، ولذا ارتكاب المفسدة الملزومة بما هي مفسدة لا صلة له بالاستحقاق، فإن تمام الموضوع هو احراز الحكم وتنجزه بمنجز عقلي أو شرعي اعتقاداً كان أم واقعاً. والخلاصة: إن مخالفة التكليف المنجز حيث إنها تفويت لحق المولى وهو حق الطاعة فهو ظلم موجب للإدانة والعقوبة، ولا فرق بين ان تكون المخالفة واقعية موضوعية وان تكون ذاتية، لأن ملاك استحقاق العقوبة في العاصي والمتجري شيء واحد والاختلاف بينهما في نقاط أخرى لا صلة لها بما هو ملاك استحقاق الادانة والعقوبة فلا أثر له.

فالتيجة: ان منشأ استحقاق العبد العقوبة شيء واحد وهو تفويت حق المولى، فالقاطع اذا خالف قطعه فقد خالف المولى وفوّت حقه وان كان قطعه مخالفاً للواقع، هذا كله فيما اذا كان القطع تمام الموضوع لحكم العقل.

وأما اذا كان جزءاً و جزؤه الآخر الواقع، بان يكون موضوع حق الطاعة مركباً من الواقع وتنجزه، فلا يكون حق الطاعة ثابتاً في موارد التجري من جهة عدم ثبوت موضوعه، ولكن مع هذا لا مناص من الالتزام بقبح التجري وأن الفعل المتجري به قبيح ويستحق فاعله الذم والعقوبة، والسبب فيه ان موضوع حكم العقل بحسن الطاعة ووجوبها وقبح المخالفة وحرمتها، هو احراز التكليف الواقعي

المولوي، سواء كان احرازه بعلم وجداني أو تعبدي أو اصل عملي، فان الاحراز تمام الموضوع له، باعتبار انه لا طريق له إلى ان قطعه هذا مطابق للواقع أو لا، فإذا اعتقد العبد ثبوت حق المولى في مورد ومع هذا اقدم على تفويته، فلا شبهة في انه قبيح عند العقلاء وان لم يكن حق المولى ثابتاً في الواقع، لأنّ الاقدام على الظلم بنظره قبيح وان لم يكن ظلماً في الواقع.

مثال ذلك اذا اعتقد شخص بولاية ابيه عليه حتى بعد البلوغ ووجوب اطاعته عليه شرعاً وعدم جواز مخالفته، ففي مثل ذلك اذا خالف أمره عامداً ملتفتاً إلى وجوب اطاعته وقبح معصيته، فلا اشكال في أنه تجرّ وتعدّ على المولى الحقيقي وقبيح وان لم يكن اعتقاده مطابقاً للواقع، ويستحق الادانة والعقوبة وان بان بعد ذلك انه لا ولاية له عليه، لأنّ المعيار الكلي في ذلك هو ان كل ما يراه الشخص وظيفة له شرعاً وانه ملزم بالعمل بها، فإذا خالفها عامداً عالماً بذلك، فقد علم انه طغى على المولى وفوت حقه وهو الطاعة وان لم يكن له حق في الواقع.

وعلى الجملة، إذا علم شخص ان العمل الفلاني ظلم، فلا شبهة في ان اقدامه عليه قبيح، لأنه ظلم باعتقاده وان لم يكن ظلماً في الواقع، فإذا اعتقد المكلف بان هذا الاناء خمر فشربه بارادته واختياره متعمداً، فلا شبهة في ان هذا الاقدام تعدّ منه على المولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعة، فلهذا يستحق العقوبة وان كان اعتقاده غير مطابق للواقع، بان لا يكون للمولى حق فيه، باعتبار ان موضوعه على الفرض مركب من الواقع واحرازه، والموضوع المركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه، فإذا ينتفي حق الطاعة بانتفاء موضوعه في المثال.

ومن هنا، يظهر ان الامر كذلك حتى فيما اذا كان موضوع حق الطاعة الواقع فحسب، هكذا ذكره بعض المحققين عليه السلام.

والصحيح التفصيل في المقام، فانه ان قلنا بان تمام الموضوع لحق الطاعة القطع بالواقع المولوي واحرازه من دون دخل للواقع فيه لا جزءاً ولا قيداً كما هو الصحيح، فعندئذ لا شبهة في قبح التجري واستحقاق العقوبة عليه، لأنه تفويت لحق المولى وظلم كما تقدم موسعاً.

وأما لو قلنا بان موضوعه مركب من الواقع واحرازه، فعندئذ لا يكون التجري قبيحاً وظلماً وتفويتاً لحق الطاعة في الواقع وان تخيل المتجري انه قبيح وظلم وتفويت للحق، لأن حق الطاعة منتف بانتهاء موضوعه، ومن الطبيعي انه لا يستحق العقوبة على الظلم الخيالي الذي لا واقع موضوعي له وعلى تفويت الحق الخيالي، إذ في الواقع لا هتك لحرمة المولى ولا تفويت حقه، فلا مقتضي للعقوبة إلا على الظلم الخيالي.

ومن هنا، يظهر ان حكم العقل بالقبح والخروج عن زي الرقية وحد العبودية دليل على ان الاحراز تمام الموضوع لحق الطاعة بدون دخل للواقع فيه، نعم فيما اذا تخيل احد مولوية زيد مثلاً، كما اذا تخيل بكر ان زيدا مولاه ومع ذلك لم يقيم بامثال أمره بشيء أو نهي عن آخر، وكان هذا باعتقاده هتكا لحرمة مولاه وتعد عليه وظلم، ولكن في الواقع لا هتك ولا ظلم من جهة ان زيدا ليس مولاه، وفي مثل ذلك لا مقتضي لاستحقاق الدم والعقوبة، فانه انما يكون على تفويت حق المولى، والمفروض ان ما تخيله مولى فليس بمولى له حتى تكون مخالفته هتكا وظلماً في حقه، وهذا بخلاف ما اذا اعتقد بخمريّة مائع وقام بشربه عالماً عامداً، فلا شبهة في ان هذا الاقدام الذي هو بإرادته واختياره مع علمه بانه مبغوض للمولى، تعد عليه وهتك لحرمة وتفويت لحقه واقعا وهو حق الطاعة، فلهذا يكون مصداقاً للظلم وان لم يكن

اعتقاده مطابقاً للواقع، وهذا معنى ان احراز الواقع وتنجزه الذاتي تمام الموضوع لحق الطاعة لا انه جزء الموضوع.

وعلى الجملة: ففرق بين ما اذا اعتقد بمولوية شخص ثم بان انه ليس بمولى، ففي مثل ذلك لا هتك ولا ظلم في مخالفته، لأن وجودها كعدمها بالنسبة اليه، وهذا بخلاف ما اذا كانت مولوية المولى ثابتة بالذات أو بالجعل في المرتبة السابقة، فان مخالفته هتك لحرمة وسلب عن حقه وهو الطاعة وان كانت مخالفة للواقع.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الاقدام على الظلم وتفويت الحق قبيح وموجب لاستحقاق الادانة والعقوبة، واما الاقدام على الظلم الخيالي التصوري وتفويت الحق كذلك، فلا يوجب استحقاق الادانة والعقوبة، اذ ليس هنا حق حتى يكون تفويته ظلماً، وكيف ما كان فلا شبهة في قبح التجري واستحقاق فاعله العقوبة.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من ان التجري لا يكون قبيحاً وانما يكون كاشفاً عن سوء سريرة المتجري وخبث باطنه بدون ان يستحق الإدانة والعقوبة عليه^(١)، لا يمكن المساعدة عليه بل هو خلاف الضرورة والوجدان. وأما ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان التجري قبيح ولكن قبحه فاعلي لا فعلي، فان اراد رحمته الله به ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحاً وانما يكون فاعله مذموماً^(٢)، فهو عين ما ذكره الشيخ رحمته الله فان الشيخ رحمته الله، يقول ان التجري لا يكون قبيحاً وانما هو كاشف عن ان فاعله مذموم وخبث.

(١) فرائد الاصول ص ٥.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦ - ٢٥.

وان اراد ﷺ به ان الفعل المتجري به لا يكون قبيحا في نفسه، ولكن بما انه مضاف إلى فاعله فيكون قبيحاً، لأنّ مركز القبح قد يكون ذات الفعل في نفسه وهذا هو القبح الفعلي، وقد يكون مركزه الفعل بما هو مضاف إلى فاعله وهذا هو القبح الفاعلي، ومن ذلك قد لا يكون الفعل في نفسه قبيحاً ولكن صدوره من الفاعل قبيح، وكذلك الحال في الحسن، فيرد عليه:

أولاً: ان موضوع الحسن والقبح ليس ذات الفعل بما هو، لأنها ليسا كالمصلحة والمفسدة، فان موضوعهما ذات الفعل بما هو لأنها قائمتان به، وهذا بخلاف الحسن والقبح، فانها وان كانا امرين واقعيين يدركهما العقل وليسا حكيمين مجعولين من قبل العقلاء حتى لا يكون لهما واقع موضوعي ما عدا الجعل والاعتبار، ولكن مع هذا فانها يختلفان عن المصلحة والمفسدة، لأنها رغم كونها امرين واقعيين يقتضيان بنفسهما الجري العملي على طبقهما، ولهذا يكون الحسن صفة واقعية للشيء الذي ينبغي ان يقع في الخارج، والقبح صفة واقعية للشيء الذي لا ينبغي ان يقع فيه، بينما المصلحة والمفسدة لا تقتضيان بنفسهما الجري العملي على طبقهما في الخارج، فإذا لعنوان الاضافة إلى الفاعل، دخل في اتصاف الفعل بالحسن أو القبح.

وان شئت قلت: ان الحسن عبارة عما ينبغي ان يقع في الخارج والقبح عبارة عما لا ينبغي ان يقع فيه، ومن الواضح ان الفعل في نفسه لا يتصف بالحسن أو القبح إلا بعد اضافته إلى الفاعل، وعلى هذا فاتصاف الفعل المتجري به بالقبح انما هو بلحاظ اضافته إلى المتجري وصدوره منه لا في نفسه، لأنّ صدوره منه منشأ لاتصافه بالقبح بعنوان ثانوي وهو عنوان التجري، لأنه بالعنوان الأولي ليس بقبيح، والمفروض ان هذا العنوان عنوان للفعل المتجري به لا للفاعل، وعليه فيكون قبحه فعلياً لا فاعلياً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا القبح قبح فاعلي، فمع ذلك لامانع من استحقاق العقوبة عليه، باعتبار ان معنى هذا القبح الفاعلي صدور فعل قبيح منه، ومن المعلوم انه يكفي في استحقاق الفاعل العقوبة، فانه انما لا يستحق العقوبة على الصفات النفسانية طالما لم يظهرها في الخارج، واما اذا صدر منه فعل في الخارج وكان قبيحا وان كان قبحه بسبب صدوره منه، فلا مانع من استحقاق العقوبة عليه.

إلى هنا، قد تبين انه لا شبهة في قبح الفعل المتجرى به واستحقاق فاعله الذم والعقوبة عليه، بناء على ما هو الصحيح من ان تمام الموضوع لحق الطاعة هو احراز الواقع فحسب من دون دخل للواقع فيه اصلا.

واما اذا كان موضوع حق الطاعة التكليف الواقعي فحسب أو المركب منه ومن احرازه، فلا يكون التجري حينئذ قبيحاً، ولكن هل يمكن الالتزام بذلك؟

والجواب: انه لا يمكن، أما على الأول فانه- مضافاً إلى ان لازمه استحقاق العقوبة على ترك الواقع حتى في موارد الجهل المركب وان كان عن قصور، وكذلك في موارد الجهل البسيط- يلزم من ذلك عدم ثبوت حق الطاعة في موارد التجري لعدم الموضوع له في هذه الموارد، وهذا خلاف الضرورة والوجدان، لأنّ الضرورة تحكم بان موضوعه احراز التكليف فحسب.

وأما على الثاني فأيضاً لازمه عدم ثبوت حق الطاعة في موارد التجري لانتفاء موضوعه في هذه الموارد بانتفاء احد جزأيه، وهذا كما ترى خلاف الوجدان، فانه يحكم بثبوته في تلك الموارد أيضاً.

لحدّ الآن قد تبين انه لا شبهة في قبح التجري واستحقاق فاعله العقاب.

ولكن مع ذلك ذهب جماعة إلى عدم قبح التجري وقد استدل على ذلك

بوجوه:

الوجه الأول: ما افاده المحقق الخراساني رحمته الله في حاشيته على رسائل الشيخ رحمته الله وحاصل ما افاده: انه يستحيل اتصاف الفعل المتجري به بالقبح، وذلك لأن اتصاف الفعل بالحسن أو القبح منوط بكونه صادراً من الفاعل بالاختيار والارادة، على اساس ان ما هو متصف بالحسن والقبح هو الفعل الاختياري، حيث انهما كالوجوب والحرمة من هذه الناحية، فكما ان الوجوب والحرمة لا يتعلقان الا بالفعل الاختياري فكذلك الحسن والقبح، وعلى هذا الأساس فإذا اعتقد المكلف بان هذا المائع خمر فشربه ثم بان انه ليس بخمر بل هو ماء مباح أو مملوك له أو مأذون في التصرف فيه، فهناك امور ثلاثة:

الأول: شرب الخمر.

الثاني: شرب الماء المباح.

الثالث: شرب مقطوع الخمرية.

أما الامر الأول فلا وجود له على الفرض.

وأما الامر الثاني فهو ليس بقبيح.

و اما الامر الثالث فهو ليس باختياري، لأن ارادة المتجري تعلقت بشرب

الخمر الواقعي لا شرب مقطوع الخمرية، لأن القطع ملحوظ بنحو الطريقية والمرآتية

المحضة لا بنحو الموضوعية، وحيث انه ليس متعلق الارادة ومصباً لها فلا يكون

باختياري، لأن ملاك اختيارية الفعل هو ان يكون مسبوقاً بالارادة والاختيار والآ

فليس باختياري، فإذا استحيل اتصاف الفعل المتجرى به بالحسن أو القبح لعدم كونه اختيارياً^(١).

والجواب: ان هناك مسلكين في ملاك اختيارية الفعل:

الأول: مسلك الفلاسفة، فانهم يقولون بان الملاك في اختيارية الفعل هو ان يكون مسبقاً بالارادة المحركة للعضلات ومعلولاً لها، فانها اذا وصلت إلى هذه المرتبة، كانت علة تامة له، واما الفعل اذا لم يكن مسبقاً بها ومتعلقاً لها فهو ليس باختياري.

الثاني: مسلك جماعة من المحققين منهم مدرسة المحقق النائيني رحمته الله من ان ملاك اختيارية الفعل هو كونه تحت سلطة الإنسان وقدرته ومشيتته، وأحسن تفسير لذلك هو أن له أن يفعل وله أن لا يفعل وهذا أمر وجداني وضروري ولا يوجد في الإنسان من الصفات ما يجبره على الفعل حتى الارادة وإن بلغت ذروتها، على تفصيل ذكرناه في بحث الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين موسعاً.

وعلى هذا، فعلى المسلك الأول وهو مسلك الفلاسفة وبعض الأصوليين، فلا شبهة في ان متعلق الارادة ذات الفعل، فإذا قطع شخص بان المائع الفلاني خمر واراد شربها، فمتعلق ارادته شرب الخمر الواقعي لا شرب الخمر المقطوع في افق الذهن، ضرورة ان متعلقها الفعل الخارجي دون الفعل في افق الذهن، وعلى هذا فما هو متعلق الارادة وهو شرب الخمر الواقعي لم يقع في الخارج، وما هو واقع وهو شرب الماء المباح لم يكن متعلق الارادة حتى يكون صدوره منه بالاختيار، وأما شرب مقطوع الخمرية فهو أيضاً كذلك أي ليس متعلق الارادة، وحيث ان صاحب

(١) حاشية كتاب فرائد الاصول ص ١٤ - ١٣.

الكفاية عليه السلام قد اختار هذا المسلك في باب اختيارية الافعال، فلهذا قال ان الفعل المتجري به خارج عن الاختيار، لأنّ ما هو متعلق الارادة ذات الفعل لا الفعل المقطوع به.

ودعوى: ان ارادة المتجري وان تعلقت بشرب الخمر أولاً وبالذات، إلاّ انها تسري منه إلى شرب مقطوع الخمرية تبعاً، على اساس سراية الارادة من احد المتلازمين إلى الملازم الآخر، فمن اجل ذلك يكون شربه اختيارياً.

مدفوعة، أولاً: ان ارادة احد المتلازمين لا تسري إلى الملازم الآخر لا بالارادة التكوينية ولا التشريعية، اما عدم سراية الأولى من احد المتلازمين إلى الملازم الآخر وان كان مما لا نملك برهاناً عليه، الا انا نؤمن به بشهادة الوجدان، واما عدم سراية الثانية من أحدهما إلى الآخر فهو واضح، لما ذكرناه في مبحث مقدمة الواجب من ان الملازمة بين ارادة شيء وارادة مقدماته وان كانت ممكنة في مرحلة المبادئ ومطابقة للوجدان، إلاّ ان هذه الملازمة غير ثابتة في مرحلة الجعل والاعتبار وهي الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته، فانه ان اريد بها ترشح وجوب المقدمة من وجوب ذي المقدمة بصوره قهرية كترشيح المعلول عن العلة التامة فهو غير معقول، لأنّ الجعل فعل اختياري للمولى مباشرة من جهة وامر اعتباري لا واقع موضوعي له إلاّ في عالم الاعتبار والذهن من جهة اخرى، ولهذا لا تتصور فيه العلية والمعلولية والتولد والترشيح، لأنّ مصب كل ذلك انها هو الامور التكوينية، واما الامور الاعتبارية فهي بيد المعبر مباشرة، فلا يتصور ان يكون الاعتبار معلولاً لاعتبار آخر ومتولداً منه.

وان اريد بها الملازمة بين الجعلين وهما جعل الوجوب لذي المقدمة وجعل الوجوب لمقدمته، بمعنى ان الشارع متى جعل الوجوب لشيء، جعل الوجوب

لمقدماته أيضاً، فهي وان كانت ممكنة إلا انها غير واقعة في الخارج، لأن جعل الوجوب للمقدمة بحاجة إلى نكتة تبرر هذا الجعل، ضرورة انه لا يمكن ان يكون الجعل من المولى جزافاً ولغوياً، والمبرر للجعل احد أمرين:

الأول: ان يكون الجعل بداعي ابراز الملاك فحسب، كما اذا جعل الوجوب لشيء بداعي ابراز ملاكه الملزم أو جعل الحرمة لشيء بداعي ابراز مفسدته الملزمة.
الثاني: ان يكون الجعل بداعي تحديد وظيفة المكلف سعةً وضيقاً بالنسبة إلى حق الطاعة للمولى على عبده وكونه داعياً ومحركاً له، وكلا الأمرين غير متوفر في الوجوب الغيري للمقدمة.

أما الأول، فلأنه لا ملاك في المقدمة حتى يكون جعل الوجوب لها بداعي ابراز الملاك فيها، واما الملاك في ذي المقدمة فهو مبرز بنفس جعل الوجوب النفسي له فلا حاجة إلى مبرز آخر، ويكون جعله بهذا الداعي لغوياً وجزافاً.
وأما الثاني، فلأن الوجوب الغيري غير قابل للتنجيز حتى يكون محركاً، ولهذا لا يكون في موافقته ثواب ولا في مخالفته عقاب.

فالتيجة: ان الوجوب الغيري ليس مركزاً لحق الطاعة والإدانة، ومن هنا قلنا ان الوجوب الغيري لا يصلح ان يكون ثمرة للمسالة الاصولية، لأن ثمرتها متمثلة في الاحكام الفقهية المستنبطة من القواعد العامة الاصولية، فإنها قابلة للتنجيز، بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفتها والمثوبة على موافقتها ومحركة للمكلف نحو امتثالها، بينما الوجوب الغيري لا يقبل التنجيز ولا يصلح ان يكون محركاً، فلهذا يكون جعله للمقدمة مستقلاً في مقابل جعل وجوب ذي المقدمة لغوياً وبلا فائدة.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان ارادة احد المتلازمين تسري إلى الملازم الآخر، إلا أنه لا ملازمة في المقام بين شرب مقطوع الخمرية وشرب الخمر

الواقعي بل الأول مبين للثاني، فان الأول بلحاظ كونه تجريباً مبين للثاني بلحاظ كونه عصياناً، وأما مع قطع النظر عن ذلك فشرب الخمر اعم من شرب مقطوع الخمرية، إذ قد يتحقق شرب الخمر بدون القطع بها.

ومن الواضح، ان ارادة الأعم لا تستلزم ارادة الاخص، وعليه فلا ملازمة بينهما، هذا اضافة إلى ان الارادة لا تصلح ان تكون ملاكاً لاختيارية الفعل بحيث تدور اختياريته مدارها وجوداً وعدمياً وذلك لأمر:

الأول: ان الفعل كثيراً ما يصدر من الانسان بالاختيار بدون ان تكون في داخل نفسه ارادة وشوق مؤكداً، بل ربما يصدر الفعل منه كذلك عن كره.

الثاني: ان كل فرد اذا رجع إلى وجدانه، فقد صدق وجدانه بان الارادة مهما بلغت مرتبتها الكاملة لم تؤدّ إلى سلب القدرة والسلطنة عن الانسان على فعله، فانه مختار مع وجود هذه الارادة بمرتبها التامة الكاملة في افق نفسه، ولا يخرج الفعل بها عن حد الامكان والاعتدال إلى حدّ الوجوب والضرورة لكي يخرج بذلك عن تحت قدرته وسلطنته، ولهذا يجد كل فرد في وجدانه وفطرته السليمة المرتكزة في اعماق نفسه وصميم كيانه الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، وبين حركة النبض وحركة اصابعه، وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنة ويسرة وهكذا، فالفرق بين الافعال الاختيارية الصادرة من الانسان بقدرته وسلطنته والافعال المترتبة على المرض وصفة الخوف كارتعاش البدن واصفرار الوجه وحركة الامعاء ونحو ذلك محسوس بالوجدان والفطرة.

الثالث: ان الارادة لو كانت علة تامة لوجود الافعال في الخارج وكان ترتبها عليها ترتب المعلول على العلة التامة، لم يكن فرق بينها وبين الافعال المترتبة على المرض والخوف ونحوهما قهراً وبدون اختيار اصلاً، لأنّ المفروض ان ترتبها على

الارادة اذا بلغت مرتبتها الكاملة التامة قهري وتخرج بها عن حد الامكان والاعتدال إلى حد الضرورة والوجوب، هذا.

اضافة إلى ان الارادة لو كانت علة تامة، لزم بطلان ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام، ضرورة ان العبد حينئذ عاجز ولا حول له ولا قوة، فلا معنى لتوجه التكليف اليه، لأنه لغو وبلا فائدة، وتفصيل كل ذلك بشكل موسع تقدم في مبحث الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وقد قلنا هناك ان الفعل الاختياري خاضع للسلطنة والقدرة لا للارادة، ولا يخرج بذلك عن حد الاعتدال بين الوجود والعدم، وهو حد الامكان إلى حد الوجوب والضرورة على تفصيل هناك.

الوجه الثاني: أيضاً ما ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمته الله من ان اختيارية الفعل منوطة بالالتفات إلى الفعل بعنوانه الخاص واسمه المخصوص المميز، فإذا اعتقد ببيع انه ماء فشربه، ثم بان انه خلّ، لم يصدر شرب الخل منه باختياره، بل هو من باب الاتفاق والصدفة، لأن ما هو مصب التفاته وارادته لم يقع في الخارج وما وقع لم يكن مصب التفاته وارادته.

وعلى هذا، فإذا قطع المكلف بان الاناء الفلاني خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح، فهنا امور:

الأول: شرب الخمر الواقعي.

الثاني: شرب الماء المباح.

الثالث: شرب مقطوع الخمرية.

أما الامر الأول فهو غير واقع، وأما الامر الثاني فهو وان وقع ولكن وقوعه يكون من باب الاتفاق والصدفة من جهة عدم الالتفات إليه، وأما الثالث فأيضاً

الامر كذلك، لأنَّ عنوان مقطوع الخمرية ليس مورداً للالتفات اليه، فان ما هو مورد للالتفات هو عنوان الخمر في الواقع دون عنوان القطع، فانه عنوان آلي لا استقلالي وتمام الالتفات والنظر إلى الواقع، فلهذا لا يكون شرب مقطوع الخمرية اختياريا لعدم الالتفات اليه، وكذلك لا يتَّصف بالقبح^(١).

وقد أورد عليه المحقق النائيني^(٢) بان لازم ما افاده^(٣)، انه لا يمكن اخذ القطع في موضوع حكم شرعي، فان القطع اذا كان مما لا يمكن الالتفات اليه، فلا يمكن اخذه في موضوع الحكم، لاستحالة وصول الحكم إلى المكلف وتنجزه، لأنَّ وصوله وتنجزه متفرع على الالتفات إلى موضوعه ووصوله اليه، والمفروض انه مما لا يمكن الالتفات اليه^(٤).

ولكن هذا الاشكال غير وارد، فان صاحب الكفاية^(٥) لا يدعي استحالة الالتفات إلى القطع بنفسه، اذ لا شبهة في امكان ذلك، وانما يدعي ان النظر والالتفات إلى القطع الطريقي آلي لا استقلالي، وتمام الالتفات والنظر إلى الواقع باعتبار انه موضوع الحكم، واما اذا كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم فلا محالة يكون النظر والالتفات إليه بالاستقلال والموضوعية لا بالآلية والطريقة، باعتبار انه موضوع الاثر، فالنظر إلى القطع الطريقي آلي وإلى الموضوعي استقلالي.

فالنتيجة: ان هذا الاشكال من المحقق النائيني^(٦) غريب جداً.

والصحيح في الجواب عن هذا الوجه ان يقال: ان الملتفت في مقابل الغافل، فان الانسان اما ان يكون ملتفتاً إلى ما يصدر منه أو غافلاً عنه ولا ثالث لهما، فعلى الأول يكون صدوره منه اختيارياً، وعلى الثاني غير اختياري، وعلى هذا فالالتفات

(١) كفاية الاصول ص ٢٦٠.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦.

الذي هو شرط لاختيارية الفعل، فيما انه في مقابل الغفلة المطلقة فبطبيعة الحال يكون المراد منه اعمّ من الالتفات التفصيلي والاجمالي والاستقلالي والآلي.

وعلى هذا الاساس فيرد على هذا الوجه:

أولاً: ان القطع بالواقع عين الالتفات اليه وان كان هو غير ملتفت إلى التفاته، فإذا قطع الانسان بان هذا المائع خمر، كان القطع بخمريّته عين الالتفات إليها، لا انه التفات إلى انه خمر وغفلة عن التفاته إليه، ضرورة ان الغفلة لا تجتمع مع القطع، غاية الامر انه التفات آلي، وعليه فهو ملتفت إلى انه شرب مقطوع الخمرية بالالتفات الآلي في مقابل مظنونها أو مشكوكها، وهذا يعني انه ملتفت إلى انه شرب مقطوع الخمرية لا مظنونها ولا مشكوكها، وعلى هذا فما افاده عليه السلام من ان عنوان شرب مقطوع الخمرية مما لا يلتفت اليه، فلا يكون باختيارى حتى يتّصف بالقبح، مبني على توهم ان الشرط لاختيارية الفعل هو الالتفات التفصيلي الاستقلالي، ولكن من الواضح ان الشرط لها الالتفات الجامع بين الالتفات التفصيلي والالتفات الاجمالي الارتكازي والالتفات الاستقلالي والالتفات الآلي فإذا صدر الفعل من الفاعل ملتفتا اليه وان كان بالالتفات الاجمالي أو الآلي، فهو فعل اختياري، في مقابل ما اذا صدر منه الفعل عن غفلة أو نسيان، فانه غير اختياري.

وثانياً: ان هذا الوجه لو تمّ فإنما يتم في موارد القطع دون الظن والاحتمال المنجز، فإذا ظن المكلف بان هذا المائع خمر وكان الظن معتبراً، فلا شبهة في انه ملتفت إلى ان شربه هذا شرب مظنون الخمرية، لأنه كان يحتمل انه ليس بخمر في الواقع، وكذلك الحال في موارد اصالة الاحتياط، كما في الشبهات قبل الفحص أو في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فان المكلف ملتفت إلى انه شاك وغير عالم بالواقع.

وثالثاً: مع الاغماض عن جميع ذلك وتسليم ان المكلف لا يلتفت إلى عنوان مقطوع الخمرية ولا مظنونها ولا مشكوكها، ولكن قد تقدم ان انطباق عنوان التجري على شرب هذا الماع اذا لم يكن مطابقاً للواقع، لا يتوقف على الالتفات إلى هذا العنوان، فإذا التفت المكلف إلى ان هذا المايح خمر، فشربه عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعي، فان كان مطابقاً للواقع فهو عصيان، وان كان مخالفاً للواقع فهو تجرّ، ومنشأ العصيان والتجري هو اقدامه على شربه بارادته واختياره، فشربه مع التفاته إلى انه مبغوض للمولى واعتقاده به، وهذا الاقدام حيث انه تعدّ على المولى وتفويت لحقه وهتك حرمة، فلهذا يكون مبغوضاً سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا، على اساس انه ظلم وسلب ذي الحق عن حقه ولا دخل لمطابقته للواقع وعدم مطابقته له في مبغوضيته، فان مبغوضيته انما هي من جهة انه تعدّ على المولى وتفويت حقه وهو الطاعة وان كان غير مطابق للواقع.

نعم، مفهوم العصيان منتزع من مطابقته للواقع، ومفهوم التجري منتزع من عدم مطابقته له، ولكن من الواضح انه لا قيمة لمفهوم العصيان ومفهوم التجري، فانه لا واقع موضوعي لهما ماعدا وجودهما في عالم الذهن والتصور، وتمايم القيمة انما هي لواقعهما في الخارج وهو مبغوض من جهة انه ظلم على المولى وتفويت لحقه.

فالتنتيجة: ان ملاك الفعل الاختياري سواء أكان الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد ام غيرهما، وسواء أكان الدخيل في اختياريته الالتفات الاستقلالي، أم يكفي الاعم منه ومن الالتفات الآلي، فان كل ذلك مما لا دخل له في قبح التجري، فانه قبيح ومبغوض مهما كان ملاك الفعل الاختياري.

الوجه الثالث: ان التجري إذا كان في الشبهة الحكمية فالفعل الصادر من المتجري فعل اختياري، كما اذا اعتقد المكلف بحرمة شرب التتن فشربه ثم بان انه

ليس بحرام، فان شرب التن قد صدر منه بالاختيار، غاية الامر ان اعتقاده بانه حرام غير مطابق للواقع.

وغير خفي إن هذا نقض على من يقول بأن الفعل المتجري به ليس باختياري، إلا أن يقول إن هذا خارج عن محل الكلام ومحل الكلام في الشبهة الموضوعية، والفعل المتجري به فيها خارج عن الاختيار.

و اما اذا كان في الثانية، فلا يكون الفعل الصادر منه بالاختيار، كما اذا علم بان هذا المايح خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح، ففي مثل ذلك لا يصدر منه فعل اختياري، لأن ما قصده وهو شرب الخمر لم يقع وما وقع وهو شرب الماء المباح لم يقصده لكي يكون اختياريًا، ولهذا قال ان حال من شرب مائعاً بتخيل انه خمر كحال النائم الذي يرى في حال النوم انه شرب الخمر.

والجواب، أولاً: ان هذا الوجه مبني على مسلك الفلاسفة من ان ملاك اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بالقصد والارادة، وقد تقدمت الاشارة إلى بطلان هذا المسلك.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من أن المناط في اختيارية الفعل كونه تحت سلطنته وقدرته سواء أكان في ضمن شرب الخمر أم كان في ضمن شرب الماء وهو مورد الالتفات وهو يكفي في اختيارية الفرد.

وثانياً: ما مرّ من ان شرب هذا المائع الخارجي صادر منه بالاختيار، غاية الامر انه شره بداعي انه خمر ثم بان انه ليس بخمر، فيكون التخلف في الداعي والاشتباه في التطبيق لا في أصل الشرب، فانه صادر منه بالاختيار والارادة.

وبكلمة، انه ليس هنا فردان من الشرب: الأول شرب الخمر خاصة والآخر شرب الماء المباح كذلك، والأول لم يقع في الخارج وما وقع لم يرده، بل فرد واحد من

الشرب وهو شرب هذا المائع الخارجي، غاية الامر انه شره بداعي انه خمر ثم بان انه ماء مباح، فيكون التخلف في الداعي لا فيما قصده واراده وهو شرب هذا المائع الخارجي، ومن الواضح ان كل فعل اختياري صادر من الفاعل المختار لا يمكن ان يكون بدون غاية وداع، ولكن قد يقع التخلف في الداعي والغاية لا في أصل الفعل، فانه صادر منه بالاختيار.

فالنتيجة: ان التخلف في الداعي والاشتباه في التطبيق لا يضرّ باختيارية اصل الفعل الصادر من الفاعل.

نعم، بناءً على أن القصد تعلق بشرب الخمر بعنوانه الخاص وباسمه المخصوص، فعندئذٍ تعلق القصد بالجامع في ضمن تعلقه بالفرد لا مستقلاً، فإذا لا يكون الجامع في ضمن فرد آخر وهو شرب الماء متعلقاً للقصد حتى يكون اختيارياً.

الوجه الرابع: ما يظهر من صاحب الفصول عليه السلام من ان التجري لو كان قبيحاً ذاتاً، لزم ان يكون الفعل المتجري به قبيحاً وان صادف مصلحة مهمة، كما اذا اعتقد بوجود قتل رجل فتجري ولم يقتله ثم بان انه ابن المولى، أو اذا اعتقد ان الغريق عدو المولى فانقذه ثم بان انه ابن المولى، ففي مثل ذلك لا شبهة في ان عدم القتل في المثال الأول والانقاذ في المثال الثاني محبوب للمولى ومطلوب له، وعليه فلو كان الفعل المتجري به مبغوضاً للمولى، لزم كونه محبوباً ومبغوضاً معاً في مثل هذه الامثلة.

والجواب: ان في هذا الوجه خلطاً بين الحسن والقبح العقليين وبين المصلحة والمفسدة التكوينيتين، فان الفعل المتجري به قبيح بلحاظ انه مصداق للظلم والطغيان على المولى وفاعله مستحق للدم والعقاب، وهذا لا ينافي كونه مشتملاً على مصلحة في الواقع بعنوان أولي ومحبوا بهذا العنوان، ولا تنافي بين الأمرين.

وأن شئت قلت: ان اتصاف ترك القتل في المثال الأول بالقبح الصادر من الفاعل وكذلك اتصاف انقاذ الغريق في المثال الثاني بالقبح، انها هو من جهة انه تفويت لحق المولى ومصداق للظلم، فلا يكون مبعوضاً ومحجوباً بملاك واحد وبعنوان فارد، فانه قبيح بملاك قبح الظلم والتجري على المولى، ومحجوب بملاك انه انقاد لابن المولى، فيكون محجوباً في الواقع بعنوان ابن المولى ومبعوضاً بعنوان التجري وانطبق الظلم عليه.

فبالنتيجة: ان هذا الوجه لا يدل على ان التجري لا يكون قبيحاً.

الوجه الخامس: ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله من الفرق بين العاصي والمتجري، وحاصل هذا الفرق هو ان العاصي يستحق الادانة والعقوبة، باعتبار انه عصى المولى بإرادته واختياره، واما المتجري فهو لا يستحق الادانة والعقوبة على الفعل المتجري به، ولا مانع من ان يكون عدم استحقاقه العقوبة منوطاً بأمر خارج عن اختياره وهو عدم اصابه قطعه للواقع.

وبكلمة، ان العاصي يستحق العقوبة على شرب هذا المايح الخارجي باختياره وارادته، إذ لا يمكن اناطة استحقاق العقوبة بأمر خارج عن الاختيار، واما المتجري فلا يستحق العقوبة، ولا محذور في ان يكون عدم استحقاقه العقوبة مستنداً إلى امر خارج عن اختياره وهو عدم اصابه قطعه للواقع^(١).

ودعوى: انه لا فرق بين العاصي والمتجري إلا في اصابة القطع للواقع في الأول دون الثاني، والمفروض ان الإصابة وعدمها امران خارجان عن الاختيار، فلو كان منشأ عدم استحقاق المتجري العقوبة عدم اصابه قطعه للواقع، لكان منشأ

استحقاق العاصي العقوبة اصابة قطعه للواقع، على اساس انه لا فرق بينهما إلا في الاصابة وعدم الاصابة، والفرض ان الاصابة كعدم الاصابة غير اختيارية.

مدفوعة: بان المقتضي للعقوبة في كليهما موجود وهو شرب هذا المائع الخارجي بالاختيار، وعدم اصابة القطع للواقع في المتجري بمثابة المانع عن تأثير المقتضي في الاستحقاق، واصابة القطع له في العاصي بمثابة عدم المانع عن تأثيره، فإذا كان المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً أثر المقتضي اثره وهو استحقاق العقوبة.

وبكلمة، ان المقتضي لاستحقاق العقوبة لا بد ان يكون اختيارياً، واما المانع عنه فلا يلزم ان يكون اختيارياً وكذلك عدم المانع، وحيث ان المقتضي للاستحقاق في العاصي متوفر والمانع عنه مفقود، فلا محالة يؤثر اثره وان كان عدم المانع بسبب امر غير اختياري، واما في المتجري فالمقتضي للاستحقاق وان كان ثابتاً، إلا ان المانع يمنع عن تأثيره وان كان المانع خارجاً عن اختياره، إذ لا يعتبر في المانع ان يكون اختيارياً.

والجواب: انا قد ذكرنا سابقاً أن ملاك استحقاق الادانة والعقوبة في فعل الحرام وترك الواجب، انها هو ترتب عنوان التعدي وتفويت الحق وهو حق الطاعة للمولى والظلم عليه لا فعل الحرام بما هو فعل الحرام، وترك الواجب بما هو ترك الواجب، وحيث ان للمولى حق الطاعة والانقياد على العبد، فإذا فعل الحرام عامداً ملتفتاً أو ترك الواجب كذلك، فقد فوت حقه، فلهذا يصدق عليه عنوان الظلم، ولا فرق في ذلك بين العاصي والمتجري، فكما ان العاصي قد فوت حقه وهو الطاعة وتعدى فكذلك المتجري، على اساس ما تقدم من ان موضوع حق الطاعة احراز التكليف وتنجزه بدون دخل لوجود التكليف في الواقع فيه، فالاحراز تمام الموضوع، وقد مرّ انه لا يمكن ان يكون موضوعه التكليف الواقعي، كما لا يمكن ان

يكون مركبا من الواقع واحرازه، بل الاحراز تمام موضوعه، ولا فرق في الاحراز بين ان يكون بالعلم الوجداني أو العلم التعبدي أو الاصل العملي.
وعلى هذا، فلا فرق بين العاصي والمتجري من هذه الناحية، فكما ان العاصي قد فوت حق المولى وهو الطاعة بالتعدي والظلم فكذلك المتجري، فانه قد فوت حق المولى بالتعدي والظلم.

الوجه السادس: ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من ان الفعل المتجري به لا يكون قبيحاً، وقد افاد في وجه ذلك انه بعنوانه الأولي مباح، والقطع بحرمة طريق اليها وليس عنوانا للفعل المتجري به حتى يكون قبيحا بهذا العنوان اي العنوان القطع بحرمة، ضرورة ان القطع بشيء طريق اليه ومعرف له، فلا يكون عنوانا له، فإذا لا منشأ لاتصافه بالقبح، ومن هنا قال عليه السلام ان قبحه فاعلي لا فعلي^(١).

والجواب: ان الفعل المتجري به قبيح لا من جهة القطع بحرمة، بل من جهة انه مصداق للظلم والتهتك لحرمة المولى، ومن هنا يكون قبح التجري امراً وجدانياً يدركه العقل، باعتبار انه من اظهر مصاديق الظلم وهو تفويت حق المولى، كما ان حسن الانقياد امر وجداني، باعتبار انه من اظهر مصاديق العدل، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الحسن والقبح لا يضافان إلى الافعال في انفسها بل بلحاظ صدورهما عن الفاعل، فان موضوع الحسن الفعل بما هو مضاف إلى فاعله وكذلك موضوع القبح، فان معنى حسن الشيء استحقاق فاعله المدح والثواب، ومعنى قبح شيء استحقاق فاعله الذم والعقاب، وعليه فلا مانع من استحقاق الفاعل العقوبة على التجري طالما الفعل بما هو مضاف اليه قبيح، ولا وجه

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥.

لتخصيص استحقاق العقوبة بخصوص صدور الفعل القبيح في نفسه وبقطع النظر عن صدوره عن الفاعل.

وبكلمة، ان معنى الحسن ما ينبغي ان يقع، ومعنى القبيح ما لا ينبغي ان يقع، وهما امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع بدون جاعل، غاية الامر ان الحسن أو القبح قد ينطبق على فعل الانسان نفسه، فيقال انه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي، وقد ينطبق على فعل الاخر، فيقال ان مدحه مما ينبغي أو ذمه.

والخلاصة، ان الفعل في نفسه لا يتصف بالحسن أو القبح، وانما يتصف به باعتبار اضافته إلى الفاعل، وهذه الاضافة تارة بلحاظ فعل نفسه واخرى بلحاظ مواقف الاخرين تجاه فاعل الحسن أو القبح، ومعناه باللحاظ الأول ما ينبغي ان يقع وما لا ينبغي، وباللحاظ الثاني استحقاق المدح أو الذم وهما امران واقعيان لا امر واحد، وقد اخذ في موضوع الثاني العلم، يعني ان الفاعل انما يستحق المدح أو الذم اذا علم بحسن فعله أو قبحه، واما الجاهل به فلا يستحق المدح أو الذم.

فالنتيجة في نهاية المطاف: انه لا يتم شيء من هذه الوجوه الستة، والصحيح ان المتجري يستحق العقاب على التجري كالعاصي، ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

نتيجة البحث عدة امور:

الامر الأول: ان الاقوال في التجري ثلاثة:

الأول: ان التجري لا يكون قبيحاً وانما يكشف عن سوء سريرة المتجري وخبث باطنه، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصاري رحمته.

الثاني: ان التجري قبيح ولكن قبحه فاعلي لا فعلي، وقد اختار هذا القول

المحقق النائيني رحمته.

الثالث: ان قبح التجري فعلي.

الأمر الثاني: ان الصحيح من هذه الاقوال هو القول الأخير دون القولين الأول والثاني، اما الأول فلا شبهة في ان العقل يحكم بقبح التجري وجدانا وانه مصداق للظلم والطغيان على المولى، واما الثاني فان اريد بالقبح الفاعلي انه كاشف عن سوء سريرته، فهو يرجع إلى القول الأول وليس قولاً آخر في المسألة في مقابل القول الأول، وان اريد به ان الفعل المتجري به بما هو مضاف إلى المتجري قبيح لا في نفسه، فيرد عليه انه على هذا لا مانع من استحقاقه الادانة والعقوبة عليه.

الأمر الثالث: ان استحقاق العقاب على الفعل المتجري به يتوقف على أمرين:

الأول: ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد في المرتبة السابقة، وهذا الحق

ثابت بالذات للمولى الحقيقي وبالجعل للمولى الجعلي.

الثاني: ان يكون احراز التكليف تمام الموضوع لهذا الحق، وكلا الأمرين ثابت،

اما الامر الأول فواضح، واما الامر الثاني فلأنّ العقل يحكم بان الاحراز هو تمام الموضوع لا جزء الموضوع وجزؤه الآخر الواقع على تفصيل تقدم.

الأمر الرابع: الاظهر ان الاقدام على الظلم الخيالي بدون ان يكون في الواقع

ظلماً لا يوجب استحقاق الادانة والعقوبة، باعتبار انه غير مفوت لحق احد، وانما كان تفويته مجرد تخيل في عالم الذهن، كما اذا تخيل ان زيداً مولاه وخالف امره ثم بان انه ليس مولاه، فإذا لا هتك لحرمة ولا ظلم في حقه حتى يستحق العقوبة عليه.

الأمر الخامس: قد استدل على عدم استحقاق المتجري العقاب بوجوه ستة،

وتقدم الكلام فيها وفي نقدها موسعاً.

النقطة الثالثة: في حرمة الفعل المتجري به شرعاً وعدم حرمة كذلك، وقد

استدل على الحرمة بوجوه:

الوجه الأول: إطلاقات الأدلة الأولية في الكتاب والسنة، بدعوى ان تلك الاطلاقات تشمل موارد التجري أيضاً وتدل على حرمة، بتقريب مؤلف من مقدمات ثلاثة.

المقدمة الأولى: ان متعلق التكليف لا بد وان يكون اختيارياً ومقدوراً للمكلف، لاستحالة التكليف بما هو خارج عن اختياره، سواء أكانت اختياريته باقتضاء نفس الخطاب الشرعي كون متعلقه مقدوراً، كما قوى ذلك المحقق النائيني رحمته الله، ام كانت بحكم العقل على اساس حكمه بقبح تكليف العاجز.

المقدمة الثانية: ان الباعث والمحرك للمكلف نحو الواجب هو احراز التكليف في الواقع لا نفس وجوده فيه، ضرورة ان الاختيار لا يتعلق بالواقع إلا بما يراه الانسان واقعاً، سواء كانت رويته بالقطع الوجداني ام التعبدي ام بالأصل العملي، فوجود التكليف في الواقع لا يؤثر في شيء، فإذا كان الاناء خمرًا في الواقع وكان المكلف جاهلاً به فلا اثر له، واما اذا احرز انه خمر فيكون باعثاً ومحركاً له نحو الاجتناب عنه، مثلاً شارب الخمر دائماً يريد شرب معلوم الخمرية لا الخمر الواقعي، لأن الاحراز تمام العلة لتحريك الانسان نحو الفعل في الخارج كما هو الحال في جميع الافعال الخارجية الاختيارية، لاستحالة ان يكون الواقع بما هو الواقع محركاً نحو الاتيان بها، فالمحرك هو العلم بها، لأنه تمام العلة لإرادة الانسان الواقع وتحريكها نحوه.

ومن هنا، اذا قطع العطشان بوجود ماء في مكان، تحرك نحوه واراده وان لم يكن ماء في الواقع بل سراب، ولذا قد يموت الانسان من العطش أو من الجوع والماء موجود عنده أو الطعام وهو لا يدري بوجوده.

المقدمة الثالثة: حيث ان الغرض من وراء جعل التكاليف الشرعية في الشريعة المقدسة داعويّتها للمكلف نحو امتثالها والالتيان بمتعلقاتها، ومن الواضح انها تكون داعية اذا كانت متعلقاتها مقدورة للمكلف، والا فيستحيل ان تكون داعية نحو الممتنع وغير المقدور هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان ما هو تحت اختيار المكلف وقدرته هو الشيء بوجوده العلمي لا الواقعي، فان الشيء بوجوده العلمي محرك للمكلف نحو الالتيان به داعٍ له لا بوجوده الواقعي، وعليه فبطبيعة الحال يكون متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوده العلمي، لأنه مقدور له، واما الفعل بوجوده الواقعي فلا يكون اختياره بمقدوره، فلا يمكن تعلق التكليف به، ضرورة ان معناه تعلق التكليف بالاختيار المصادف للواقع، ومن الواضح ان مصادفة الواقع خارجة عن اختيار المكلف وقدرته، فإذا لا يمكن ان يكون لاصابة الارادة للواقع دخل في متعلق التكليف، والالزم التكليف بغير المقدور.

وعلى هذا، فمتعلق التكليف الفعل الذي يكون له واقع بنظر المكلف، سواء أكان له واقع موضوعي ام لا، فانه مكلف باختياره وارادته، لا انه مكلف باختيار الفعل الذي له واقع موضوعي، لأنّ تكليف الانسان باختيار فعل مقيداً بكونه مطابقاً للواقع تكليف بغير المقدور، فلا يمكن تعلقه به، واما تكليفه باختيار فعل يكون بنظره مطابقاً للواقع لا مطلقاً فلا مانع منه، وعلى ضوء ذلك فمتعلق التكليف في الخطابات الشرعية ليس ارادة المكلف واختياره المتعلقين بالفعل مقيداً بوجوده الواقعي لأنه تكليف بالمحال، بل متعلقة فيها ارادته واختياره المتعلقان بما يراه مطابقاً للواقع وجداناً أو تعبداً، وعليه فاطلاق هذه الخطابات يشمل العاصي والمتجري معاً، لأنّ متعلق تلك الخطابات مشترك بينهما ونسبتها اليهما نسبة واحدة.

فالنتيجة: ان مقتضى هذه المقدمات كون المتجري كالعاصي مشمولاً لهذه الخطابات المطلقة من الكتاب والسنة.

والجواب: اما المقدمة الأولى، فلا اشكال فيها.

وأما المقدمة الثانية فهي غير تامة، لأن احراز التكليف ليس تمام الموضوع والعلة لإرداة المكلف وتحريكه، بل المحرك في الحقيقة هو الواقع المحرز فإن الاحراز فإن فيه ولا يرى المكلف إلا المحرز، لأن النظر إليه آلي، غاية الأمر أن الاحراز شرط وأن الموضوع مركب من الواقع والاحراز، فإذا لا يشمل الخطاب موارد التجري، إذ لا واقع فيها حتى يكون له تأثير.

وأما المقدمة الثالثة، فهي باطلة من عدة جهات:

الجهة الأولى: ان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية التي هي حقيقة الحكم وروحه، بدهة ان الحكم الخالي عن الملاك مجرد اعتبار لا قيمة له، ولا عقوبة على مخالفته ولا مثوبة على موافقته، ومن الواضح ان دائرة الحكم لا يمكن ان تكون أوسع واشمل من دائرة ملاكه.

واما الاشكال على هذه الجهة بان الملاك انها هو قائم بالفعل بوجوده الواقعي، والفرض ان التكليف لا يمكن ان يكون متعلقاً بارادته واختياره لأنه تكليف بغير المقدور، وقد مر ان متعلقة ارادة الفعل الذي يكون له واقع بنظر المكلف وان لم يكن مطابقاً للواقع، فهذا لا تحل هذه الجهة المشكلة.

فهو مدفوع: أولاً إن الفعل بوجوده الواقعي مقدور للمكلف، لأن الجهل به لا يمنع عن قدرته عليه كما سوف نشير اليه.

وثانياً: ان متعلق التكليف لا يمكن ان تكون الارادة والاختيار المتعلقين بما يراه الفاعل ان له واقعاً، فان لازم ذلك ان لا يكون للتكليف ملاك في فرض عدم

مطابقتها للواقع حقيقة، ومن الطبيعي انه لا قيمة للتكليف بدون الملاك، اذ لا يعقل وجود تكليف بدون روح بل هو مجرد اعتبار لا اثر له، ولا يكون حكماً مولوياً واقعاً قابلاً للتنجز، والمفروض ان مدلول الخطابات الأولية في الكتاب والسنة احكام واقعية وذات روح وحقيقة وقابلة للتنجز، ومن الواضح انه لا يمكن التبويض في مدلولها، بمعنى انه حكم واقعي مولوي في صورة المطابقة ومجرد اعتبار بلا روح في صورة عدم المطابقة، ضرورة ان لها مدلولاً واحداً وهو الحكم الواقعي الحقيقي الذي هو مركز حق الطاعة، بل اعتبار حكم بلا ملاك وروح لغو، فلا يمكن صدوره من المولى، وليس كالحكم الظاهري، فان اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعية هو السبب لجعله، الذي اثره تنجز الواقع لدى الاصابة والتعذير لدى الخطأ.

فالتنتيجة: انه لا شبهة في ان الملاكات الواقعية قائمة بالأفعال بوجوداتها الواقعية لا بوجوداتها العلمية التي قد لا يكون لها واقع موضوعي.

وقد أشكل عليه بعض المحققين عليه السلام: بأن هذا الجواب لا يحل المشكلة فإن المستدل يعترف بأن ظاهر الخمر هو الخمر الواقعي، وإنما كان يستفيد شمول الخطاب للتجري من باب ظهور كل تكليف في أنه بداعي التحريك والباعثة، وأن التكليف بإصابة القطع للواقع تكليف بغير المقدور ولا يمكن أن يتقيد التكليف بها.

فالتنتيجة: إن لازم هذه المقدمة أن التكليف تعلق بإرادة المكلف المحركة والباعثة له والارادة متعلقة بالفعل، حيث إنه لا يمكن تعلقها بالفعل بوجوده الواقعي، لأنه غير مقدور فلا محالة تكون متعلقة بالفعل الأعم من وجوده الواقعي ووجوده الاعتقادي.

والجواب: أنه لا يمكن عموم الخطاب لموارد التجري ضرورة أن جعل الحكم فيها بلا ملاك لا يمكن لأن حقيقة الحكم وروحه ملاك، والحكم بما هو اعتبار لا قيمة له ولا يكون مولوياً قابلاً للتجري، ولهذا لا عقوبة على مخالفته ولا مثوبة على موافقته، فإذا لا يمكن جعل الحكم للفعل المتجري به بلا ملاك فإنه لغو، فهذا قرينة على أن متعلق الحكم الفعل بوجوده الواقعي مباشرة لا بالارادة ولهذا لا أساس لهذه المقدمة، نعم لو قلنا بعموم الخطاب لموارد التجري فهو كاشف عن وجود الملاك في الفعل المتجري به، باعتبار أنه لا طريق لنا إليه إلا من طريق ثبوت الحكم.

الجهة الثانية: ان الالفاظ موضوعة بإزاء المعاني الواقعية، والمفروض ان تلك الالفاظ بها لها من المعاني الواقعية متعلقة للخطابات الشرعية.

الجهة الثالثة: ان غرض المولى ومقصوده التكويني من جعل التكليف انما هو ايجاد الداعي والارادة في نفس المكلف نحو ما تعلق به التكليف، فإذا ارادة المكلف واختياره الفعل أو الترك تكون مقصودة للمولى ومرادة له تكويناً لا تشريعاً، لأن مراده التشريعي هو التكليف المتعلق بالفعل.

وعلى ذلك، ففي هذه المقدمة خلط بين المراد التشريعي والمراد التكويني، فان ايجاد الداعي والارادة في نفس المكلف مراد للمولى ومقصود له تكويناً، لا ان متعلق التكليف ارادته واختياره، ضرورة ان متعلقة الفعل بوجوده الواقعي أو الترك كذلك، وهذا الخلط هو المنشأ للاشتباه والتوهم بان التكليف تعلق بارادة المكلف واختياره الفعل الذي يرى ان له واقعاً.

وعلى هذا، فالخطابات الشرعية متعلقة بالأفعال الاختيارية بوجوداتها الواقعية، وهدف الشارع من وراء ذلك تكويناً هو ايجاد الداعي والارادة في نفس المكلف نحو الاتيان بها في الخارج لا انها تعلقت بالارادة والاختيار، أو فقل ان

الهدف من وراء تعلقها بالأفعال هو ايجاد الارادة والاختيار في نفسه تكويناً لا انها متعلقة بالارادة والاختيار المتعلقين بالأفعال، هذا.

اضافة إلى ان تعلق التكليف بارادة المكلف واختياره المتعلق بالفعل بوجوده الواقعي، انما يستلزم التكليف بغير المقدور اذا كانت اصابة الارادة للواقع قيداً للواجب، فانه حينئذ يكون مقيداً بقيد غير اختياري، واما اذا كانت قيداً للوجوب، فلا يلزم هذا المحذور، لأن نتيجة ذلك اختصاص التكليف واشراطه بما اذا كانت الارادة مطابقة للواقع، والظاهر ان التكليف لو كان متعلقاً بها، فمطابقتها للواقع شرط له لا للمكلف به، فإذا لا تشمل الخطابات الأولية المتجري، لأن ارادته غير مطابقة للواقع فتكون فاقدة للشرط.

ودعوى: ان التكليف اذا كان متعلقاً بالفعل بوجوده الواقعي على اساس وجود الملاك فيه، لزم أيضاً التكليف بغير المقدور، اذ لا فرق في لزوم هذا المحذور بين ان يكون التكليف متعلقاً بارادة الفعل بوجوده الواقعي وان يكون متعلقاً بنفس الفعل كذلك، فانه على كلا التقديرين يكون من التكليف بغير المقدور.

مدفوعة: بانه لا يلزم من تعلق التكليف بالفعل بوجوده الواقعي التكليف بغير المقدور، وذلك لأن معنى تعلق التكليف به انه لم يتعلق بالجامع بين الفعل الواقعي والفعل الخيالي، مثلاً النهي عن شرب الخمر تعلق بشرب الخمر الواقعي لا بشرب الجامع بين الخمر الواقعي والخمر التخيلي، على اساس ان الخمر اسم للخمر الواقعي، وعلى هذا فإذا علم المكلف بان هذا المائع خمر وجب عليه الاجتناب عنه، واما اذا شربه عامدا ملتفتاً إلى حرمة، فيكون هذا الشرب صادراً منه بالاختيار، لأن صدور الفعل من الفاعل بالاختيار منوط بأمرين:

الأول: ان يكون الفاعل مختاراً في مقابل المضطر.

الثاني: ان يكون ملتفتاً إلى ما هو يفعله ويصدر منه.

وإذا توفر فيه هذان الامران، كان صدور الفعل منه بالاختيار والارادة، وحيث ان كلا الامرين متوفر فيه في المثال، فيكون شرب هذا المائع صادراً منه بالاختيار، غاية الامر ان الداعي إلى شربه (وهو كونه خمرًا) قد تخلف، ومن المعلوم ان تخلفه لا يضر، لأنه خارج عن الاختيار ولا يجعل هذا الشرب غير اختياري، وعلى هذا فحيث ان هذا الشرب تعدّ على المولى وهتك لحرمة وتفويت لحقه وهو حق الطاعة، فيكون قبيحاً ومعاقباً عليه.

والخلاصة، ان المكلف اذا علم بان هذا المائع خمر، فشربه عامداً ملتفتاً إلى انه خمر، فلا شبهة في ان هذا الشرب قد صدر منه باختياره واعمال قدرته وسلطنته، ومن الطبيعي ان اعمال القدرة والسلطنة على شيء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا داع، كما هو الحال في كل فعل اختياري صادر من الفاعل المختار، والداعي لهذا الشرب في المقام هو كون المائع خمرًا، فإذا تخلف وتبين انه خل، فلا يضر ذلك باختيارية اصل الفعل وهو الشرب، لأنّ تخلف الداعي وعدم تخلفه امران خارجان عن الاختيار ولا يؤثران فيه لا سلباً ولا ايجاباً.

وأما السيد الاستاذ رحمته الله فقد اجاب عن هذه المقدمة تارة بالنقض، واخرى

بالحل:

أما الأول، فلأنّ لازم هذا الوجه ان من اعتقد بدخول وقت الصلاة وصلى ثم بان ان الوقت غير داخل، هو ان صلاته صحيحة على اساس ان الامر قد تعلق بالارادة والاختيار المتعلقين بالصلاة التي تكون صلاة في الوقت واقعا بنظر المصلي واعتقاده وان لم تكن مطابقة للواقع، وهذا كما ترى، لأنه خلاف الضرورة الفقهية ولا يمكن لاحد الالتزام به.

وغير خفي ان ذلك ليس نقضا على القائل بهذا القول، بيان ذلك بحاجة إلى تقديم مقدمة وهي ان التجري قد يكون في المحرمات وقد يكون في الواجبات:

اما في الأولى، فإذا اعتقد المكلف بان هذا المال ملك للغير وتصرف فيه بدون اذنه ثم بان انه ماله، ففي مثل ذلك يلتزم القائل بحرمة التجري بأن هذا التصرف حرام وقبيح وان المتصرف معاقب، لأن موضوع حرمة التجري وقبحه اعتقاد المكلف بالحرام، غاية الامر ان كان مطابقاً للواقع فهو عاصٍ، وان كان مخالفاً له فهو متجبرٌ، وقد تقدم ان ملاك استحقاق العقوبة هو تفويت حق المولى الثابت في المرتبة السابقة وهو حق الطاعة، على اساس ان تفويته ظلم، وموضوع حق الطاعة اعتقاد المكلف بالحرمة أو الوجوب بدون دخل للواقع فيه، فإذا قطع المكلف بان المائع الفلاني خمر فشربه عالماً عامداً ثم بان انه حل، استحق الادانة والعقوبة عليه لأنه تجرّ.

وأما في الثانية فان كان الواجب مضيقة كوجوب صوم شهر رمضان مثلاً، ففي مثل ذلك اذا اعتقد الانسان بدخول شهر رمضان بسبب من الاسباب، وجب عليه صوم الغد على مسلك القائل بان التكليف تعلق بارادة ما يراه الفاعل صوماً واقعا لا ارادة خصوص الصوم الواقعي، على أساس ان موضوع وجوب الصوم واقعا عند هذا القائل، هو دخول شهر رمضان بوجوده الاعتقادي وان لم يكن ذلك الاعتقاد مطابقاً للواقع، وحينئذ إذا ترك صوم الغد عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعي، فقد تجرّى على المولى وفوّت حقه وهو الطاعة، ولهذا يستحق العقاب، ومن هذا القبيل ما اذا أوجب المولى اكرام كل هاشمي، فإذا اعتقد المكلف بان زياداً هاشمي ومع ذلك ترك اكرامه عالماً، استحق العقوبة على ترك اكرامه، باعتبار ان الواجب على هذا المسلك هو اكرام معلوم الهاشمية سواء أكان مطابقاً للواقع أم

لا، فان مطابقة الواقع وعدم مطابقتها أمران خارجان عن قدرة المكلف، فلا يمكن ان يكون الواجب شرعاً مقيداً بكونه مطابقاً للواقع.

فالنتيجة: ان موضوع وجوب اكرامه الرجل الهاشمي بوجوده العلمي الاعتقادي وان لم يكن هاشمياً في الواقع، واما اذا كان الواجب موسعاً كالصلاة مثلاً، فانه الجامع بين افراده الطولية، ومتعلق التكليف الارادة المتعلقة بالصلاة بوجودها الواقعي بين المبدأ والمنتهي لا بالصلاة بوجودها الاعتقادي، وذلك لأن المبرر لتعلق التكليف بالارادة المتعلقة بالفعل بوجوده الاعتقادي هو ان تعلقه بالارادة المتعلقة به بوجوده الواقعي يستلزم التكليف بغير المقدور، وهذا المحذور غير لازم فيما اذا كان الواجب موسعاً كالصلاة ونحوها، إذ لا مانع من تعلق التكليف بالإرادة المتعلقة بالصلاة بوجودها الواقعي في وقتها الموسع وهو ما بين المبدأ والمنتهي، ولا يستلزم تعلقه بها التكليف بغير المقدور.

فالنتيجة: ان ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام من النقض في غير مورده، والوجه في ذلك ان الاحكام الشرعية تابعة للمبادئ والملاكات الواقعية القائمة في متعلقاتها على ضوء مذهب العدالة، وهذه التبعية تتطلب ان يكون الواجب نفس هذه المتعلقات بوجوداتها الواقعية لا بوجوداتها الاعتقادية العلمية، وظواهر الادلة أيضاً تقتضي ذلك، كما ان ما دل على ترتب الآثار عليها ظاهر في انها مترتبة عليها بوجوداتها الواقعية لا الاعتقادية.

مثلاً قوله تعالى: [إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ] ^(١) ظاهر في ان النهي عن الفحشاء والمنكر من آثار نفس الصلاة في الخارج لا من آثار ما قطع بكونه صلاة

واقعاً وان لم يكن صلاة في الواقع، وكذلك الحال في الأوامر العرفية. وفيه ان مجرد تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا يكفي في دفع الاشكال، فان المستدل يعترف بجميع ما افاده عليه السلام من التبعية وظهور الادلة وترتب الآثار، الا انه يدعي ان التكليف لا يمكن ان يتعلق بالفعل بوجوده الواقعي ومقيداً به، لأنه تكليف بغير المقدور بل هو متعلق بالارادة المتعلقة به، وحيث لا يمكن ان يكون متعلقها الفعل بوجوده الواقعي، فلا محالة يكون متعلقها الفعل بوجوده العملي اي بما يراه المكلف واقعاً هذا.

لكن يمكن ان يكون نظر السيد الاستاذ عليه السلام إلى انه لا مانع من الأخذ بهذه الظهورات وعدم الموجب لرفع اليد عنها، ومقتضى تلك الظهورات ان التكليف متعلق بذات الفعل المشتملة على الملاك لا بالارادة المتعلقة بها، وهذا ليس من التكليف بغير المقدور.

والخلاصة: ان الاحكام الشرعية متعلقة بالافعال الاختيارية بوجوداتها الواقعية لا بالارادة المتعلقة بها، ولا يلزم من تعلقها بها محذور التكليف بغير المقدور. الوجه الثاني: التمسك بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فهنا قاعدتان:

الأولى: الملازمة بين ادراك العقل مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل أو مفسدة ملزمة كذلك في آخر، وحكم الشرع بالوجوب في الأول والحرمة في الثاني.

الثانية: الملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قبحه وبين حكم الشرع بالوجوب أو الحرمة.

أما القاعدة الأولى فهي وان كانت ثابتة كبروية، إلا انه لا توجد لها صغرى في شيء من ابواب الفقه، ولهذا تكون هذه القاعدة عديمة الفائدة في الفقه.

وأما القاعدة الثانية، فيقع الكلام فيها في مقامين:
الأول: في اصل ثبوت الكبرى وهي الملازمة بينهما.
الثاني: في تطبيق هذه الكبرى على المسائل الفقهية.
أما الكلام في المقام الأول، فلا شبهة في ان هذه القاعدة من القواعد الاصولية،
حيث انها قاعدة نظرية عامة يستعملها الفقيه في مقام عملية الاستنباط والتطبيق،
وهذا هو الميزان في اصولية القاعدة، وقد تقدم ان علم الاصول موضوع لتكوين
النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها شرعا وفق شروطها
العامة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن اثبات هذه الملازمة كبروياً أو لا؟ فيه قولان.
اختار المحقق الاصفهاني رحمته الله القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك، انه لا
اشكال في ثبوت هذه الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بل هي من
الواضحات، ضرورة ان قضية قبح الظلم وحسن العدل من القضايا المشهورة
المجعولة من قبل العقلاء على طبق ما يدركونه من المصالح والمفاسد العامة حفاظاً
على النظام العام وابقاء النوع، ولهذا جعل العقلاء هاتين القضيتين ضابطاً كلياً لسائر
تشريعاتهم الاجتماعية والفردية والمعنوية والمادية، وحيث ان الشارع سيد العقلاء
ورئيسهم فكل حكم مجعول من قبلهم بما هم العقلاء، فيكون الشارع في طليعتهم
وداخلاً فيهم، ولا يمكن افتراض خروجه عنهم رغم ان الحكم حكم عقلائي، فإذا
حكم العقلاء بقضية قبح الظلم وحسن العدل بما هم العقلاء، فلا محالة كان الشارع
احدهم، وإلا فالحكم المذكور ليس بعقلائي وهذا خلف، غاية الامر ان حكم
الشارع بالقبح بما هو شارع، يكون الحرمة وحكمه بالحسن كذلك يكون

الوجوب^(١).

ومن هنا، يظهر ان التعبير بالملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشارع مبني على المسامحة، والصحيح ان يعبر عن ذلك بالتضمّن بمعنى ان حكم العقلاء بحسن شيء أو قبح آخر يتضمّن حكم الشارع به، لفرض ان الشارع غير خارج عنهم وهو رئيسهم، هذا.

ولكن الصحيح هو القول الثاني، فلنا دعويان:

الأولى: بطلان القول الأول.

الثانية: صحة القول الثاني.

أما الدعوى الأولى وهي بطلان القول الأول، فلما تقدم من ان قضية حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الواقعية الضرورية التي يدركها العقل فطرة وبقطع النظر عن جعل اي جاعل، وليستا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء التي لا واقع موضوعي لها غير جعل العقلاء واعتبارهم، بداهة ان العقل يدرك قبح الظلم وحسن العدل ذاتاً بدون أي سبب ومنه خارجي وبدون افتراض وجود العقلاء وبنائهم عليهما، لأنها من القضايا الأولية التي قياساتها معها، والمعيار في هذه القضايا هو ان ثبوت المحمول فيها للموضوع ضروري، كقولنا: (الكل أعظم من الجزء)، (الاربعة زوج)، (الثلاثة فرد)، (الانسان ممكن) وهكذا، فإنها جميعاً من القضايا الأولية التي تكون جهاتها بديهية ويدركها العقل فطرة كقضيته حسن العدل وقبح الظلم، فإنها قضيتان واقعتان ثابتتان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، لأنّ العقل كثيراً ما يدرك الأشياء في لوح الواقع بدون ان تكون

تلك الاشياء موجودة في لوح الوجود، كزوجيه الأربعة وامكان الممكن وفردية الثلاثة وهكذا.

وبكلمة واضحة، ان تفسير الحسن والقبح بانها امران مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد خلاف الوجدان والبرهان، اما الوجدان فلما مر من ان العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم ذاتاً وفي لوح الواقع فطرة بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل في البين، واما البرهان فلأن ادراك العقل للحسن والقبح ليس تابعاً لإدراك المصالح والمفاسد، بل كثيراً ما يحكم العقل بقبح شيء بدون وجود مفسدة فيه، كحكم العقل بقبح الفعل المتجري به مع انه لا مفسدة فيه، وحكم العقل بحسن الانقياد مع انه لا مصلحة فيه، وحكمه بقبح ضرب اليتيم وان ترتبت عليه مصلحة كتأديبه.

فالتتيجه: ان ملاك حكم العقل بحسن شيء وقبح آخر انما هو انطباق عنوان العدل على الأول والظلم على الثاني، والعدل عبارة عن وضع حق ذي الحق في موضعه، والظلم عبارة عن سلب ذي الحق عن حقه سواء أكانت هناك مصلحة أو مفسدة أم لا.

ومن هنا، يكون باب الحسن والقبح باباً مستقلاً لا يرتبط بباب المصلحة والمفسدة بالعلية، فلذلك يكون الظلم قبيحاً وان ترتبت عليه مصلحة في الواقع، لأنها لا تصلح ان تزاحم قبح الظلم، والعدل حسن وان ترتبت عليه مفسدة كذلك، لأنها لا تصلح ان تزاحم حسن العدل.

فالتتيجه: ان هذا التفسير مخالف للوجدان والبرهان.

ودعوى: ان ادراك العقل قبح الظلم وحسن العدل لعله نتيجة تأثير بناء العقلاء في ذلك، ومن هنا، نسب إلى ابن سينا ان الانسان لو خلق فريداً وحيداً، لم

يدرك عقله قبح الظلم وحسن العدل.

مدفوعة: بان ذلك خلاف الوجدان والضرورة، لأن ادراك العقل قبح الظلم وحسن العدل من الادراكات الأولية الفطرية، بدهة ان الانسان يدرك ذلك ذاتاً وفطرة، والفطرة لا يمكن ان تتأثر بالأشياء الخارجية وإلا لم يكن فطرياً وهذا خلف، ولهذا تكون قضية حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الأولية الفطرية ويدركها الانسان بحسب ذاته وفطرته بدون أي منبه خارجي ويقطع النظر عن وجود اي إنسان في عالم الكون فضلاً عن وجود العقلاء وبنائهم عليها.

وعلى هذا، فكما ان العقلاء بما هم عقلاء يدركون الحسن والقبح، فكذلك الشارع يدرك ذلك ولا كلام فيه، وانما الكلام في انه هل يجعل الشارع حكماً شرعياً على وفقهما، مثلاً اذا حكم العقل بحسن شيء فهل يحكم الشارع بوجوبه، واذا حكم بقبح شيء فهل يحكم بحرمة، إذ ليس معنى ادراك الشارع حسن شيء أو قبح آخر، ادراكه الوجوب أو الحرمة، ضرورة انه ليس معنى حكم الشارع بالحسن وحكمه بالقبح، لأن الشارع بما انه رئيس العقلاء يدرك حسن الاشياء وقبحها لا بما انه شارع، وعلى هذا، فهل هذه الملازمة اي الملازمة بين حكم العقل بالحسن أو القبح وحكم الشارع بالوجوب أو الحرمة ثابتة أو لا؟

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الحسن والقبح أمران مجعولان من قبل العقلاء، إلا انه مع ذلك لا يتم ما أفاده ﷺ، والوجه فيه ان في الشارع جهتين:

الأولى: جهة انه سيد العقلاء ورئيسهم.

الثانية: جهة اتصاله بالوحي من الله تعالى، وهو من الجهة الثانية شارع وتابع

للوحي بمقتضى قوله تعالى: [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ] ^(١) ولهذا لا ترتبط احدى الجهتين بالجهة الأخرى، فانه من الجهة الأولى وان كان سيد العقلاء، ولكنه من الجهة الثانية شارع ومبين للاحكام الشرعية النازلة عليه بالوحي من الله تعالى، سواء أكانت تلك الاحكام موافقة للأحكام العقلائية أم لا، باعتبار أنها تابعة للمصالح والمفاسد الواقعتين، وهما قد تطابقان مع الحسن والقبح العقليين في الخارج وقد لا تطابقان معها فيه، نعم انه من الجهة الأولى يحكم بما يحكم به العقلاء، باعتبار انه رئيسهم، واما من الجهة الثانية فهو تابع للوحي من الله تعالى وملزم ببيان ما أوحى اليه، سواء أكان موافقا لما جعله العقلاء أم لا.

وعلى الجملة: هنا بابان: باب جعل الاحكام الشرعية، وباب جعل الاحكام العقلائية من قبل العقلاء، فالأول بيده سبحانه وتعالى، لأنه شارع وجاعل للاحكام الشرعية حقيقة، على اساس ما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد الواقعية والرسول ﷺ مبلغ لها للناس حرفيا، ومن الطبيعي انه لا يمكن القول بان كل ما جعله تعالى من الاحكام الشرعية موافق لما جعله العقلاء.

وعلى هذا، فان اريد من الملازمة استكشاف الحكم الشرعي، على اساس ما يدركه العقلاء من المصالح أو المفاسد في الواقع التي دعتهم إلى جعل الحسن والقبح.

أولاً: ان هذا استكشاف للحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري، ومحل الكلام انها هو في استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي العملي.

وثانياً: ما تقدم من ان الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي النظري وان

كانت ثابتة كبروية، إلا انه ليس لها صغرى في مرحلة التطبيق في شيء من ابواب الفقه.

وان اريد منها استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي العملي، فيرد عليه: انه لا يمكن ان يكون الشارع ملزماً يجعل ما يماثل جعل العقلاء، ضرورة انه غير معقول بل جعله تابع للمصالح والمفاسد الواقعتين، واما الرسول ﷺ فانه بوصف كونه شارعاً ورسولاً، ملزم بتبليغ ما وصل إليه بالوحي من قبل الله تعالى، سواء أكان مطابقاً لما جعله العقلاء ومماثلاً له أم لا يكون مطابقاً له.

وبكلمة واضحة، ان حكم العقلاء بالتحسين والتقبيح العقليين تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد، لا يخلو من ان يكون تابعاً للمصالح والمفاسد الواقعتين في كل مورد، أو يكون تابعاً للمصالح العامة وهي الحفاظ على النظام العام للحياة الطبيعية للانسان على سطح هذه الكرة الارضية من الحياة الاجتماعية والفردية والعائلية والمادية والمعنوية وهكذا.

فعلى الأول يكون حكمهم بحسن فعل تابعاً لما كانوا يدركون من المصلحة فيه، وبقبح فعل تابعاً لما كانوا يدركون من المفسدة فيه، وعلى الثاني يكون حكمهم بحسن فعل وقبح فعل آخر في كل مورد مرتبطاً بدخله في النظام العام، هذا.

وغير خفي انه لا ملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي على كلا التفسيرين: أما على التفسير الأول فانه ان اريد بالملازمة الملازمة بين ادراك العقل وجود مصلحة في فعل أو مفسدة في اخر، وحكم الشارع بالوجوب في الأول والحرمة في الثاني.

فيرد عليه ما مر من ان هذه الملازمة وان كانت ثابتة كبروية، إلا انها عديمة الفائدة، لعدم صغرى لها في شيء من ابواب الفقه، هذا اضافة إلى انها خارجة عن

محل الكلام.

وان اريد بها الملازمة بين المجموعات العقلائية من التحسين والتقييح والمجموعات الشرعية من الوجوب والحرمة، ففيه ما مرّ من انه لا دليل على ان الشارع ملزم بجعل ما يماثل جعل العقلاء، بل هو ملزم بجعل ما وصل اليه بالوحي وتبليغه للناس، سواء كان مماثلاً لجعل العقلاء أم لا.

وأما على التفسير الثاني، فلا دليل على ان الشارع ملزم بجعل الوجوب في كل مورد جعل العقلاء الحسن فيه، وبجعل الحرمة في كل مورد جعل العقلاء القبح فيه حفظاً للنظام العام، بل الدليل قائم على أنه ملزم حرفياً بتبليغ ما وصل اليه بالوحي من قبل الله تعالى من الاحكام الشرعية التي هي نظام عام وضعه الله تعالى للبشر كافة، ومن الطبيعي ان هذا النظام لا يكون مطابقاً حرفياً للنظام الذي وضعه العقلاء، ضرورة ان النظام الالهي تابع للمبادئ الواقعية التي لا طريق للعقلاء إليها، لأنّ واضعه هو الله تعالى العالم بمصالح العباد ومضارهم النوعية والفردية والاجتماعية والمادية والمعنوية بكافة جهاتها، ومن هنا يكون النظام الاسلامي نظاماً انسانياً تربوياً، يزود الانسان بالطاقات النفسية والملكات الفاضلة والاخلاق الحميدة ويجهزه بغرائز الدين ويقوي جانب الانسانية في الانسان ويجعل المصالح العامة وفق ميوله الطبيعية، وعلى هذا فلا يعقل ان يكون الشارع بما هو الشارع الذي هو الرسول من قبل الله ﷺ تابعاً للعقلاء في الجعل، بل هو تابع للوحي من قبل الله تعالى.

فالنتيجة: انه لا ملازمة بين حكم العقل العملي، وحكم الشرع.

وفي مقابل هذا القول قول آخر في المسألة، وهو ان جعل الشارع الحكم في موارد حكم العقل العملي بالحسن والقبح مستحيل، على أساس انه لغو وجزاف،

لأن حكم العقل بالحسن والقبح، يكفي للتحريك والادانة بدون حاجة إلى حكم الشارع وجعل ما يماثل حكم العقل العملي، ولكن هذا القول لا اساس له، اذ لا مانع من جعل الشارع حكماً في موارد حكم العقل بالحسن والقبح حتى فيما اذا كانا كافيين للتحريك والادانة، لأنه مع ذلك لا يكون لغواً وجزافاً، باعتبار انه يوجب ملاكاً جديداً للحسن والقبح وهو حق الطاعة للمولى والادانة والعقوبة على مخالفته، وبذلك تتأكد المسؤولية والمحركة، مثلاً رد الامانة إلى اهلها حسن والخيانة قبيحة، ومع ذلك اذا حكم الشارع بوجوب رد الامانة إلى اهلها وحرمة الخيانة، فقد أوجد ملاكاً جديداً فيه وهو حق الطاعة وقبح المعصية، ولهذا تكون محرّكته حينئذ أقوى وأشد مما كانت بحكم العقل فحسب بقطع النظر عن حكم الشرع.

والخلاصة: ان الشارع اذا رأى مصلحة في جعل الحكم في موارد حكم العقل بالحسن والقبح، كان يجعله واحداً ذلك ملاكاً جديداً لحسن الطاعة وقبح المعصية، وعلى هذا تتأكد المسؤولية والمحركة تجاه ذلك، واما اذا لم ير مصلحة في جعل الحكم فيها لم يجعل حكماً مولوياً، واما الحكم الارشادي فلا مانع منه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي انه لا ملازمة بين الحكم العقلي العملي والحكم الشرعي لا وجوداً ولا عدماً، فالملازمة بينهما كبروياً غير ثابتة وان كانت الصغرى ثابتة، بينما الملازمة بين الحكم العقلي النظري والحكم الشرعي ثابتة كبروياً، ولكن الصغرى غير ثابتة كما تقدم.

وأما الكلام في المقام الثاني: فعلى تقدير تسليم ثبوت الملازمة كبروياً، يقع الكلام في تطبيقها على المقام وهو قبح التجري، وهل يمكن تطبيقها عليه أو ان هناك مانعاً عن التطبيق؟

والجواب: ان فيه قولين: قد اختار جماعة منهم المحقق النائيني والسيد الاستاذ

تَيَقَّنَا القول الثاني، بدعوى ان المانع عن تطبيق القاعدة على المقام موجود، وقد أبدى السيد الاستاذ عليه السلام وجود مانعين عن ذلك:

الأول: ان الحرمة الشرعية على تقدير ثبوتها للتجري، فلا تخلو من ان تكون مختصة بموارده أو تشمل موارد العصيان أيضاً، بمعنى ان الحرمة مجعولة للجامع بين التجري والمعصية وهو هتك حرمة المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعة^(١)، ولكن كلا الفرضين غير ممكن:

أما الفرض الأول فلأن الحرمة المجعولة للفعل المتجري به بعنوانه غير قابلة للوصول إلى المتجري والتنجز عليه، لأن وصولها اليه متوقف على التفاته إلى انه متجري، والمفروض انه غير ملتفت اليه، لأنه يرى نفسه عاصياً لا متجرياً، ومن المعلوم انه لا يعقل وصولها اليه وتنجزها بدون هذا الالتفات، فإذا يكون جعلها لغواً صرفاً، لأن الغرض من جعل التكليف هو ايجاد الداعي في نفس المكلف، فإذا استحال ايجاده، استحال جعله أيضاً لأنه لغو وبلا فائدة، واما مع الالتفات إلى هذا العنوان فينقلب الموضوع، ومن هنا قلنا ان جعل التكليف للناسي والغافل والجاهل المركب، لا يمكن من جهة استحالة كونه داعياً ومحركاً له، والمفروض ان الغرض من وراء جعل التكليف جعل الداعوية والمحركة، فإذا استحالت داعويته استحال جعله أيضاً.

وأما الفرض الثاني، وهو كون الحرمة مجعولة للجامع بين التجري والمعصية لهتك حرمة المولى، فهو يستلزم التسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك لأن عصيان التكليف الأول قبيح، وقبحه يستلزم حرمة شرعاً بقاعدة الملازمة بين قبح شيء

وحرمته، وعصيان هذه الحرمة أيضاً قبيح ومحرم شرعاً بنفس الملاك وهكذا يذهب إلى ما لا نهاية له، ولذلك لا يمكن تطبيق هذه القاعدة على المقام.

ولكن للمناقشة في هذا القول مجالاً في كلا الفرضين:

أما في الفرض الأول، فلأنه انما يتمّ في موارد القطع الوجداني، حيث ان في هذه الموارد لا يمكن وصول الحرمة المجعولة للفعل المتجرى به بعنوانه، واما في سائر الموارد كموارد الامارات المعتبرة والاصول العملية فلا مانع من جعل الحرمة له، فان وصولها ممكن في مواردّها، حيث ان المكلف يحتمل الخلاف فيها وعدم مطابقتها للواقع وانه متجرّ لا عاصٍ، ومع هذا الاحتمال فالحرمة قابلة للجعل والوصول والداعوية، فإذا لا يكون جعلها لغواً، وانما لا يمكن وصولها وداعويتها في موارد القطع الوجداني، حيث ان في هذه الموارد لا يحتمل الخلاف وعدم المطابقة للواقع.

وعلى الجملة: انه لا مانع من جعل الحرمة للتجرّي، لأنها قابلة للوصول إلى المتجرّي ولو في موارد كون المنجز غير القطع، وهذا المقدار يكفي في امكان جعلها، ثم ان جعل الحرمة للفعل بعنوان التجري انما هو بملاك اهتمام المولى بالحكم العقلي العملي، وهو الحسن والقبح والحفاظ عليه بأحداث ملاك جديد فيه وهو حق الطاعة للمولى وقبح مخالفته، وبذلك تتأكد المحركة والمسؤولية، فلهذا لا يكون جعلها لغواً، واما عدم جعلها في موارد العصيان فمن اجل ان الحكم الشرعي المولوي موجود فيها فلا حاجة إلى جعل حكم آخر.

فالتنتيجة: ان ما ذكره عليه السلام من انه لا يمكن جعل الحرمة للتجرّي، لا يمكن المساعدة عليه.

وأما في الفرض الثاني، فلأنّ استحالة التسلسل انما هي في الموجودات الواقعية

الخارجية دون الموجودات الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعبر، فانه بيده وجوداً وعدمًا، وعلى هذا فالمعبر اذا لم يعتبر الحرمة في المرتبة الثانية أو الثالثة وهكذا، انقطعت السلسلة فلا يمكن ان تذهب إلى ما لا نهاية له.

وبكلمة واضحة، ان استحالة التسلسل انها هي في العلل المتصاعدة التي ينبثق بعضها عن بعض ويتولد اللاحق من السابق، فانه يجب ان يكون لها بداية، أي علة أولى لم تنبثق عن علة سابقة وإلا لتذهب السلسلة إلى ما لا نهاية له، واذا لم تكن لها بداية استحال وجود السلسلة في الخارج، ضرورة انها جميعاً معلولات، والمعلولات مرتبطات بالذات والحقيقة، لأنها عين الربط والفقر لا ذات لها الربط، فلهذا لا بد ان تنتهي إلى علة واجبة الوجود ذاتاً وحقيقة، لاستحالة وجود المعلول بدون علة، واما الامور الاعتبارية فلا تتصور فيها العلية والمعلولية، لأن امرها بيد المعبر مباشرة، هذا اضافة إلى ان جميع هذه التحريمات المتصاعدة المتسلسلة إلى ما لا نهاية لها تسقط بامثال واحد وهو ترك الحرام في الخارج، ولا يتوقف على امثالات غير متناهية حتى يستلزم التكليف بالمحال، ولهذا يكون جعل تلك التحريمات المتصاعدة لغواً وبلا فائدة.

إلى هنا قد تبين انه لا مانع من تطبيق قاعدة الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي على تقدير تماميتها على المقام.

الثاني: ان كبرى الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي خاصة بالحكم العقلي في سلسلة علل الاحكام الشرعية، كادراك العقل مصلحة ملزمة في فعل بدون مزاحم لها، ومفسدة ملزمة في فعل آخر كذلك، فانه اذا ادرك مصلحة ومفسدة كذلك في فعل، استكشف الوجوب في الأول والحرمة في الثاني تطبيقاً لكبرى تبعية الاحكام الشرعية للملاكات والمبادئ الواقعية.

واما الحكم العقلي في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية وآثارها، فلا يكشف عن الحكم الشرعي كحكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية، فان الأول لا يكشف عن وجوبها والثاني عن حرمتها، لأنّ هذا الحكم العقلي معلول للحكم الشرعي المولوي ومتفرع على ثبوته، وحكم العقل بقبح التجري وحسن الانقياد من هذا القبيل، فان كليهما معلول للحكم الشرعي في المرتبة السابقة بنظر المكلف واعتقاده، ولهذا لا يمكن ان يكون كاشفا عن الحكم الشرعي.

وعلى الجملة ففي مورد هذا القسم من الحكم العقلي لا يمكن جعل الحكم الشرعي المولوي، فإذا حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، فلا يمكن ان يحكم الشارع بالوجوب في الأول والحرمة في الثاني.

وقد علل عليه السلام ذلك بان حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية ان كان كافياً في تحريك العبد ودعوته إلى الطاعة في الأول وزجره عن المعصية في الثاني، فلا مبرر لجعل الحكم الشرعي المولوي في مورده، لأنه لغو وبلا فائدة، على اساس ان الغرض من وراء جعله الداعوية والمحركية، والمفروض ان حكم العقل بذلك يكفي في الداعوية والمحركية، ومعه يكون جعل الحكم الشرعي بهذا الغرض لغواً، وان لم يكن حكم العقل كافياً في تحريك العبد نحو الطاعة وزجره عن المعصية فلا فائدة في جعل حكم شرعي مولوي آخر، فانه كالحكم الشرعي الأول، لأنّ الحكم الشرعي المولوي بنفسه لا يكون محركاً للعبد، وانما هو محرك بواسطة حكم العقل بلزوم طاعة المولى وحسنها اداءً لحق المولوية وقضاء لوظيفة العبودية وقبح معصيته، لأنها ظلم وسلب ذي الحق عن حقه وهو الطاعة، فإذا لم يكن حكم العقل بحسن امتثال الحكم الأول وقبح مخالفته كافياً في المحركية والداعوية، لم يكن حكمه بحسن امتثال الثاني وقبح معصيته أيضاً كافياً بعين الملاك.

فالنتيجة في نهاية المطاف: إن جعل الحكم الشرعي المولوي في مورد حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية لغو وجزاف، سواء أكان حكم العقل بذلك كافياً في تحريك العباد لا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأنَّ حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية في نفسه وإن كان كافياً في المحركة والداعوية، إلا أن الشارع الحكيم قد يرى مصلحة في تأكيده لاهتمامه بالحفاظ على ملاك الحكم الأول وعدم رضاه بتفويته، فلذلك يجعل الداعي والمحرك المولوي الجديد إلى امتثاله، وبضمه إلى حكم العقل تتأكد داعويته ومحركيته تصبح أقوى وأكد مما كانت عليه بقطع النظر عن هذه الضميمة.

وبكلمة: إن اهتمام الشارع بالحفاظ على ملاكات الاحكام الشرعية الواقعية ومبادئها بأكثر مما يقتضيه حكم العقل بحسن الطاعة والانقياد وقبح المعصية ووجوب الاجتناب عنها، يتطلب تأكيد حكم العقل وتقويته بجعل الحكم الشرعي المولوي في موردته حتى يكون بالانضمام محرراً للمكلف نحو الطاعة إذا لم يكن حكم العقل وحده محرراً، وعلى هذا فعلى القول بالملازمة بين حكم العقل بالحسن أو القبح وحكم الشرع بالوجوب أو الحرمة، لا فرق بين ان يكون حكم العقل بذلك في مرتبة علل الاحكام أو في مرتبة معلولاتها، لأنَّ اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك الحكم الأول بأكثر مما يتطلبه حكم العقل بالحسن أو القبح يكون مبرراً لجعل الشارع وجوب الطاعة مولوياً وحرمة المخالفة كذلك، واثراً لهذا الجعل هو احداث الملاك الجديد والداعي الآخر في نفس المكلف، وبذلك تتأكد الداعوية والمحركة في نفسه نحو طاعة المولى والاجتناب عن مخالفته، ومن الواضح ان جعله حينئذ لا يكون لغواً.

والخلاصة: ان حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المخالفة، لا يكون علة تامة لتحريك العبد نحو الطاعة حتى يكون جعل الحكم الشرعي بداعي تأكيده لغواً بل بنحو الاقتضاء، وحينئذ فلا مانع من ضمّ داعٍ آخر اليه لتأكيده حتى يصير المجموع علة تامة له.

وان شئت قلت: إن الأمر بالطاعة يرجع إلى الأمر بالصلاة بعنوان ثانوي وهو عنوان الطاعة، والأمر الأول تعلق بذات الصلاة بعنوانها الأولي، وعلى هذا فالأمر بالطاعة ان كان ارشادياً، فهو ارشاد إلى حكم العقل فحسب ولا قيمة له اصلاً، وتمايم القيمة انما هو بحكم العقل، وان كان مولوياً، فالغرض من ورائه ايجاد الداعي الجديد في نفس المكلف وتحريكه نحو طاعة المولى، ونتيجة ذلك هي ان المكلف كما يستحق المثوبة على امتثال الأمر الأول والعقوبة على مخالفته، كذلك يستحق المثوبة على امتثال الأمر الثاني والعقوبة على مخالفته، وكلا الامثالين يحصل باتيان الصلاة بقصد القربة والخلوص وباسمها الخاص وعنوانها المخصوص، ومن الواضح ان حكم العقل بلزوم الطاعة وحسنها وحرمة المخالفة وقبحها، يتأكد بايجاد الداعي الثاني في نفس المكلف، إذ فرق بين ان يكون منشؤه أمراً واحداً أو أمرين، عقوبة واحدة أو عقوبتين أو عقوبة واحدة شديدة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الأمر الأول يكشف عن اصل وجود المصلحة في الصلاة مثلاً، والأمر الثاني يكشف عن اهتمام المولى بها وانها بدرجة لا يرضى الشارع بتفويتها اصلاً، فكذلك لا مانع من ان يكون الأمر بالطاعة أمراً مولوياً وكذلك النهي عن المعصية، ولا فرق في ذلك بين ان يكون حكم العقل بالحسن والقبح في المرتبة السابقة على الاحكام الشرعية أو في طولها، فكما ان جعل الوجوب المولوي على طبق حكم العقل بالحسن والحرمة على طبق حكمه بالقبح، لا

يكون لغواً في المرتبة الأولى كذلك في المرتبة الثانية، فانه يكشف عن اهتمام المولى بأكثر واكبر مما يتطلبه حكم العقل، فانه بإعمال مولويته أوجد في نفس المكلف داعياً جديداً، فلهذا لا يكون لغواً.

واما المحقق النائيني رحمته الله، فقد ذكر انه لا يمكن استكشاف حرمة التجري من قاعدة الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي، وقد افاد في وجه ذلك: ان حرمة التجري اذا فرض انها مستكشفة من القاعدة، فلا يخلو من ان تكون مدلول نفس الخطابات الأولية وانها تشمل التجري وتدل على حرمة من الأول، مثلاً خطاب (لا تشرب الخمر) يشمل من البداية شرب الخمر الخيالي الاعتقادي، كما يشمل شرب الخمر الواقعي ويدل على حرمة، غاية الامر ان في شرب الخمر الخيالي تجريباً وفي الواقعي معصية^(١).

وعليه فتارة نفرض ان الخطاب الثاني مخصوص بموارد التجري واخرى نفرض شموله لموارد التجري والعصيان معاً، فإذا التصورات في المسألة ثلاثة وكلها باطلة ولا واقع موضوعي لها:

أما التصور الأول فلأن المفروض ان حرمة الفعل المتجري به معلولة لقبح التجري وناشئة منه، وقبحه ناشيء من وصول حرمة شرب الخمر الواقعي فيكون متأخراً عن وصولها رتبة، لما تقدم من ان قبح التجري وحسن الانقياد واقع في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية وفي طولها لا في سلسلة عللها، فإذا كيف يمكن الجمع بين حرمة التجري والحرمة الواقعية في خطاب واحد مع ان الأولى متأخرة عن الثانية برتبتين؟! عن

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦.

مثلاً (لا تشرب الخمر)، يكون مدلوله حرمة شربها، وحرمة التجري متأخرة عنها بواسطة تأخرها عن قبحة الناشئ من وصول هذه الحرمة، ولا يعقل اخذها في مدلوله، لاستلزام ذلك أخذ المتأخر مع المتقدم في مدلول خطاب واحد وهو لا يمكن.

وأما التصور الثاني، فلأنه لا يمكن جعل الحرمة للتجري، لاستحالة وصولها إلى المتجري، لأنه يتوقف على التفاته إلى انه متجرّ مع انه غير ملتفت إلى ذلك، بل يرى ان قطعه مطابق للواقع، وفي مثل ذلك لا يمكن الجعل، لأن الغرض من ورائه ايجاد الداعي في نفس المكلف، واذا استحال ايجاده في نفسه استحال جعله أيضاً لأنه لغو وبلا فائدة، وعلى هذا فجعل الحرمة للتجري مستحيل، لأنها غير قابلة للوصول إلى المكلف والداعوية.

وأما التصور الثالث فلأن جعل الحرمة للجامع بين التجري والمعصية وان كان ممكناً في الواقع، باعتبار ان النسبة بين حرمة شرب الخمر وبين حرمة شرب مقطوع الخمرية عموم من وجه، ولا مانع من جعل حكمين متماثلين لعنوانين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، كجعل وجوب اكرام عالم ووجوب اكرام هاشمي مثلاً، غاية الامر ان الحكم في مورد الاجتماع واحد على اساس وحدة الملاك فيه، ولكن هذا الحكم الواحد في مورد الاجتماع اقوى واشدّ، باعتبار ان ملاك احدهما فيه يندك في ملاك الآخر فيصباحان ملاكا واحداً اقوى واشدّ فيه مما كان كل منهما عليه في مورد الافتراق.

وأما بنظر القاطع، فالنسبة بينهما عموم مطلق، على اساس ان القاطع لا يحتمل ان لا يكون قطعه مطابقاً للواقع وإلا لم يكن قاطعاً، وحيثئذ فيلزم اجتماع المثليين فيه بنظره وهو محال، لأن تعدد الحكم انما يتصور بين المتباينين أو العموم من وجه، كي

يصح تعدد الحكم بلحاظ مادتي الافتراق ولا يتصور بين العام والخاص والمطلق والمقيد، لاستلزام ذلك اجتماع الحكيم المتماثلين في الخاص، هذا. وللمناقشة في جميع هذه التصورات مجال:

أما التصور الأول، فلأنه مبني على الخلط بين الاحكام الشرعية في مرتبة الجعل وبينها في مرتبة المجعول وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعة في الخارج، اما في مرتبة الجعل، فلأن الاحكام الشرعية توجد فيها بتمام حصصها وافرادها في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصور بينها في هذه المرتبة تقدم وتأخر وحدوث وبقاء، لأن الجميع موجودة في عرض واحد بوجود اعتباري في الخارج في هذه المرتبة.

وأما في مرتبة المجعول وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعة فيكون هناك حدوث وبقاء وتقدم وتأخر في الوجود الخارجي، بل في هذه المرتبة قد يكون موضوع حكم معلولاً لموضوع حكم آخر.

ومن هنا، قلنا ان الاشكال في شمول دليل الحجية للأخبار مع الوسطة مبني على الخلط بين عالم الجعل وعالم المجعول، فان دليل الحجية يدل على جعل الحجية لجميع افراد اخبار الثقة من المحققة والمقدرة إلى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل والاعتبار فلا تقدم ولا تأخر فيه ولا الحدوث والبقاء، لأن تمام الحصص والافراد إلى يوم القيامة موجودة بوجود جعلي اعتباري في عرض واحد في هذا العالم، ولا فرق فيه بين الاخبار مع الوسطة والاخبار بدون الوسطة، لأن التقدم والتأخر بين الاخبار مع الوسطة، انما هو في عالم المجعول وهو عالم فعلية الحكم بفعلية موضوعة في الخارج، واما في عالم الجعل فلا تقدم ولا تأخر، لأن الحجية في هذا العالم مجعولة لإخبار الثقة كافة في آن واحد وهي تشمل في ذلك الآن، ولهذا لا

يتصور بينها في هذا العالم حدوث وبقاء وانما يتصور ذلك في مرتبة الفعلية والانطباق وهي مرتبة فعليتها بفعلية موضوعها في الخارج، ولذلك لا يتصور هذا الاشكال في الاخبار مع الواسطة في مرحلة الجعل، لأن الملحوظ فيها عنوان الجامع وهو عنوان اخبار الثقة، وعنوان الواسطة غير ملحوظ فيها، وانما يتصور ذلك في مرحلة الفعلية والانطباق، وحيث ان جعل الحجية لاخبار الثقة يكون بنحو القضية الحقيقية، فلا أساس لهذا الاشكال ولا اصل له.

وعلى هذا، فلا مانع من الجمع بين حرمة شرب الخمر الاعتقادي وحرمة شرب الخمر الواقعي في دليل واحد في مرحلة الجعل، بان يكون المأخوذ في لسان الدليل عنوان شرب الخمر المعلوم، والحرمة مجعولة له في آن واحد وهو أن الجعل، والتقدم والتأخر انما هو في مرحلة الفعلية والانطباق الخارجي لا في مرحلة الجعل، فإذا لا مانع من شمول دليل واحد لكلتا الحرمتين معا في مرحلة الجعل.

وأما التصور الثاني، فقد تقدم جوابه، وملخصه هو انه لا مانع من جعل الحرمة بدليل خاص للتجري ولا يكون لغواً، لأنها قابلة للوصول والتنجز في غير موارد القطع، كما في موارد الامارات المعتمدة أو الاصول العملية المنجزة لفرض ان التجري غير مختص بموارد القطع، فإذا لا يكون جعلها لغواً غاية الامر انها غير قابلة للتنجز في موارد القطع بها لا مطلقاً.

وأما التصور الثالث، فيرد عليه:

أولاً: ان اجتماع المثلين في موضوع واحد انما يستحيل في الامور التكوينية الخارجية كالبياض والسواد ونحوهما، واما في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، فلا مانع من اجتماع المثلين في موضوع واحد كاجتماع وجوبين أو حرمتين أو نحوهما بما هما اعتباران، ومن هنا لا

مانع من جعل وجوبين أو وجوب وحرمة لموضوع واحد بما هما امران اعتباريان، ولا يلزم من ذلك محذور اجتماع المثلين في الأول والضدّين في الثاني، هذا كله في مرحلة الاعتبار والجعل.

وأما في مرحلة المبادئ، فهل يلزم اجتماع المثلين في هذه المرحلة على الأول والضدّين على الثاني؟

والجواب: انه لا يلزم على الأول اجتماع مثلين في شيء واحد، لأنّ المبادئ وان كانت من الامور الواقعيّة، الا ان ملاكين متماثلين منها اذا اجتمعا في شيء واحد، فبطبيعة الحال يندك احدهما في الآخر فيه ولا يبقى كل واحد منهما بحدّه الوجودي الخاص، وعليه ففي مورد الاجتماع يصبح الملاكان بعد الاندكاك ملاكاً واحداً أهمّ وأقوى من كل منهما في نفسه، هذا نظير اجتماع بياضين في شيء واحد فانه يوجب اندكاك احدهما في الاخر فأصبحا بياضاً واحداً أقوى وأشدّ من كل منهما بحدّه الوجودي، وعليه فاستحالة اجتماع المثلين في شيء واحد مبنية على اجتماع كل منهما مع الاخر بحدّه الوجودي الخاص.

وأما على الثاني فيلزم اجتماع ضدّين من مرحلة المبادئ، لأنّ الوجوب لا يجتمع مع الحرمة في شيء واحد في هذه المرحلة اي مرحلة المبادئ، من جهة استحالة كون شيء واحد مشتملا على مبادئ الوجوب والحرمة معاً، أو فقل ان مبادئ الوجوب مضادة مع مبادئ الحرمة، فيستحيل ان تجتمعا في شيء واحد كالمحبوبية مع المبعوضيّة والارادة مع الكراهة والمصلحة مع المفسدة، ضرورة ان شيئاً واحداً يستحيل ان يكون محبوباً ومبعوضاً معاً ومراداً ومكروهاً كذلك ومشتملا على مصلحة ومفسدة.

والخلاصة: انه لا يمكن اجتماع الوجوب مع الحرمة في شيء واحد لا في

مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامتثال، واما اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد كالوجوبين أو التحريمين، فلا مانع منه لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامتثال، وعلى هذا فلا مانع من اجتماع حرمة شرب الخمر المقطوع مع حرمة شرب الخمر الواقعي لا في عالم الاعتبار والجعل ولا في عالم المبادئ.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك، وتسليم ان اجتماع المثلين محال حتى في الامور الاعتبارية، الا ان هذا مبني على ان يكون متعلق الحرمة في مسألة التجري شرب مقطوع الخمرية، فعندئذ يلزم محذور اجتماع المثلين في مورد الاجتماع والالتقاء بنظر القاطع لا مطلقاً، ولكن قد تقدم ان ذلك المبني غير صحيح، فان متعلق الحرمة في مسألة التجري هو شرب الخمر المنجز، سواء أكان تنجزها بالقطع الوجداني ام بالامارة المعتبرة ام بالأصول العلمية، لما مر من ان مسألة التجري لا تختص بموارد القطع الوجداني، بالخلاف، وعليه فالنسبة بين شرب الخمر واقعاً وشرب الخمر المنجز عموم من وجه، فلا مانع حينئذ من جعل الحرمة لكلا العنوانين ولا يلزم محذور اجتماع المثلين حتى بنظر المكلف.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً، وتسليم ان متعلق حرمة التجري شرب مقطوع الخمرية، فمع ذلك لا يلزم اجتماع المثلين حتى بنظر القاطع، وذلك لأن القاطع ملتفت إلى ان النسبة بين الخمر الواقعي ومقطوع الخمرية عموم من وجه، لأن كل فرد يعلم ان القطع لا يكون مطابقاً للواقع دائماً، بل قد يكون مطابقاً له وقد يكون مخالفاً، ومع الالتفات إلى ذلك لا مانع من جعل حكمين متماثلين لهما، ولا يلزم اجتماع المثلين حينئذ حتى بنظر القاطع.

ولكن هذا الاشكال غير صحيح، لأن القاطع وان كان يعلم بان النسبة بينهما عموم من وجه، الا ان ذلك انما هو بالنسبة إلى غيره، وأما بالنسبة إلى نفسه فهو يرى

ان قطعه مطابق للواقع جزماً، وعليه فيلزم اجتماع المثلين بنظره، لأنه لا يحتمل عدم مطابقة قطعه للواقع ولو باحتمال ضعيف كواحد في الألف.

ثم ان السيد الاستاذ عليه السلام قد أورد على التصور الثالث بوجهين:

الأول: انه يمكن دفع محذور اجتماع المثلين بنظر القاطع بان حرمة الخمر الواقعي لم تصل إلى القاطع، فان الواصل اليه حرمة مقطوع الخمرية فحسب، فإذا لا يكون هناك حكمان متماثلان، ضرورة انه لا تنافي بين الحكم الواصل والحكم غير الواصل ولا تماثل بينهما.

الثاني: انه لا مانع من جعل حكمين لشيئين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، ومثل لذلك بنذر الصلاة في المسجد أو جماعة أو في الحرم الشريف، فان النسبة بين الصلاة الواجبة والصلاة المنذورة عموم مطلق، فمع ذلك اجتمع في الصلاة المنذورة وجوبان، وجوب للصلاة بعنوانها الأولي ووجوب لها بعنوان ثانوي وهو عنوان المنذور، وعليه فالصلاة في المسجد أو في الجماعة محكومة بوجوبين الأول الوجوب الأولي والثاني الوجوب الثانوي هذا^(١).

وفي كلا الوجهين نظر: أما الوجه الأول فهو غريب من مثل السيد الاستاذ عليه السلام، بداهة انه لا يمكن تصوير عدم وصول الحرمة الواقعية إلى القاطع بها، فانه مع القطع بان هذا المائع خمر و القطع بان شربه محرم شرعاً، كيف يمكن افتراض عدم وصول حرمتها اليه، فهل هناك وصول اقوى واطهر من القطع الوجداني؟ هذا اضافة إلى ان وصول حرمة التجري متوقف على وصول الحرمة الواقعية، على اساس ان حرمة التجري ناشئة عن قبحه وهو ناشيء عن وصول الحرمة الواقعية، فإذا لا يعقل

وصول حرمة التجري إلى المكلف بدون وصول حرمة الخمر الواقعي فالصحيح هو ما ذكرناه من الاشكال على هذا التصور.

وأما الوجه الثاني فلأن ما ذكره عليه السلام من المثال وان كانت النسبة بينها عموماً مطلقاً، الا أنه مع ذلك لا يلزم اجتماع المثليين في مورد الاجتماع، لأن الوجوب المتعلق بطبيعي الصلاة لا يسري إلى افرادها وحصصها في الخارج، وعلى هذا فالصلاة جماعة أو المسجد أو الحرم الشريف حصة من طبيعي الصلاة الواجبة ولا يسري الوجوب من الطبيعي اليها.

فإذاً لا يجتمع فيها وجوبان: أحدهما وجوب الصلاة، والاخر وجوب الوفاء بالندر، بل وجوب واحد وهو وجوب الوفاء بالندر.

بقي هنا امران:

الأمر الأول: ان ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام - من ان حرمة التجري اذا كانت ثابتة بدليل آخر وكان ذلك الدليل يشمل المتجري والعاصي معاً، لزم اجتماع المثليين بنظر القاطع - لا يتم، أما بالنسبة إلى حرمة التجري وحرمة الواقع، فالأمر وان كان كذلك، فان القاطع يرى اجتماع الحكمين المتماثلين في الواقع باعتبار ان القاطع يرى الواقع لا قطعه، فيلزم حينئذ اجتماع المثليين فيه بنظره، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة إلى حرمة الواقع بعنوان ثانوي، لأن معنى شمول الدليل المذكور للعاصي والمتجري معاً ان شرب الخمر الواقعي محكوم بحرمتين في الواقع:

الأولى: الحرمة الثابتة له بمقتضى ادلة حرمة شرب الخمر من الكتاب والسنة.

الثانية: الحرمة الثابتة له بالدليل الآخر الشامل للمتجري والعاصي معاً، فإذاً يلزم اجتماع المثليين في شرب الخمر في الواقع لا بنظر القاطع فحسب وهو محال، هذا. اضافة إلى ان جعل الحرمة لشرب الخمر مرة ثانية بالدليل الآخر لغو وبلا

فائدة، وعلى هذا فلو كان هناك دليل على حرمة التجري، فلا محالة يكون مختصاً به ولا يمكن شموله للعاصي.

ودعوى: انه لا مانع من ان يكون شرب الخمر محرماً بالدليل الأولي بعنوانه الواقعي وبالدليل الثانوي بعنوانه العرضي وهو كونه مصداقاً للظلم والهتك، كما ان الفعل المتجري به محرم بهذا العنوان.

مدفوعة: بان معنى عموم ذلك الدليل للمتجري والعاصي معاً انه يدل على حرمة شرب الخمر بعنوان أولي وعلى حرمة الفعل المتجري به بعنوان ثانوي وهو كونه مصداقاً للظلم والهتك، فإذا بطبيعة الحال يلزم اجتماع المثليين في الواقع لا بنظر القاطع فحسب، وعندئذ فان قلنا بأن اجتماع المثليين محال استحالة عموم ذلك الدليل، وان قلنا بانه لا موضوع لاجتماع المثليين في الامور الاعتبارية، فلا مانع من عموم هذا الدليل من هذه الناحية بل لا شبهة في وقوع ذلك، كما اذا أمر المولى باكرام العلماء ثم أمر باكرام العلماء العدول، وبيننا في مثل ذلك على عدم حمل المطلق على المقيّد رغم ان النسبة بينهما عموم مطلق، فلو كان اجتماع المثليين مستحيلاً حتى في الامور الاعتبارية، استحالة اجتماع وجوبين متماثلين في اكرام العلماء العدول، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه يرد على هذا التصور نفس ما أورده عليه السلام من الاشكال على التصور الأول وهو لزوم الجمع بين المتأخر والمتقدم في دليل واحد وهو لا يمكن، هذا اضافة إلى ان الحكم الشرعي اذا كان مستفاداً من قاعدة الملازمة، فالدليل عليه نفس القاعدة وهي دليل لبي، ولا يلزم ان يكون الحكم الشرعي المستفاد من هذه القاعدة مدلولاً للخطاب الأولي أو الثانوي.

الأمر الثاني: انه قد ظهر مما تقدّم ان قاعدة الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم

العقلي بالحسن والقبح غير ثابتة كبروياً، والأ فلا مانع من تطبيقها على مسألة التجري، وما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ عليه السلام من الموانع للتطبيق لا يصلح للمناعية.

فالنتيجة: ان العمدة عدم ثبوت هذه القاعدة بحسب الكبرى.

واما قاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل النظري، فهل تنطبق على مسألة التجري أو لا؟

وقد يجاب عن ذلك بانه لا مانع من انطباقها عليها، باعتبار ان الفعل المتجري به معنون بعنوان ذي مفسدة ملزمة وهو عنوان هتك المولى وتفويت حقه، لأن انطباق هذا العنوان كما يكون منشأ لاتصافه بالقبح فكذلك يكون منشأ لاتصافه بالحرمة، وعليه فحرمة الفعل المتجري به مستكشفة من ادراك العقل وجود مفسدة ملزمة فيه، فإذا ادرك العقل وجودها فيه، حكم الشارع بحرمة على اساس ثبوت كبرى في المرتبة السابقة وهي ان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات والمبادئ الواقعية التي هي حقيقتها وروحها في الواقع وإلا فالاعتبار بلا روح لا قيمة له.

ولكن هذا الجواب غير صحيح نقضاً وحلاً: أما نقضاً فلأن هذا العنوان المبعوض وهو عنوان هتك المولى وتفويت حقه الذي هو ظلم، كما ينطبق على التجري فكذلك ينطبق على المعصية، فإذا كان انطباق هذا العنوان سبباً للحرمة شرعاً، فلازم ذلك حرمة المعصية أيضاً وهو كما ترى.

وأما حلاً فلما ذكرناه سابقاً من ان موضوع حق الطاعة للمولى على العبد هو احراز التكليف وتنجزه بنظر المكلف لا التكليف بوجوده الواقعي، فإذا قطع المكلف بان هذا المائع خمر، فحينئذ إذا قام بشره عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعي، ترتب عليه عنوان الظلم والهتك ولكن مجرد اتصافه بهذا العنوان لا يصلح ان يكون

منشأً لجعل حرمة اخرى، باعتبار ان اتصافه بهذا العنوان القبيح معلول لثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، نعم اذا كان هناك ملاك آخر قائم به في عرض الملاك الأول فلا مانع من الحكم بحرمة على اساس ذلك الملاك، وعلى الجملة فاتصاف فعل العاصي والمتجري بعنوان قبيح ذي مفسدة كالظلم والتعدي على المولى ونفويت حقه وهو حق الطاعة انما هو من آثار تمرد العبد ومخالفته للمولى بارتكاب الحرام الواصل والمنجز عليه واقعاً أو اعتقاداً، وحيث ان هذا الاتصاف في طول مخالفة المولى ومفسدة الواقع، فلهذا لا يكشف عن حرمة اخرى، لأن الكشف عنها منوط بالكشف عن ملاك آخر في عرض الملاك الأول.

ودعوى: ان هذا العنوان حيث انه عنوان ذو مفسدة، فيصلح ان يكون كاشفاً

عن حرمة.

مدفوعة: بان هذه المفسدة حيث انها معلولة للمفسدة الواقعية القائمة بالفعل بعنوان أولي، فلا تصلح ان تكون كاشفة عن حرمة الفعل بهذا العنوان المذكور، لأنها لغو ولا يترتب عليها اثر، فلهذا لا يمكن ان تكون كاشفة عن جعلها والآلزم جعلول غير متناهية، وهو كما ترى، هذا.

اضافة إلى ان ثبوت الحرمة للفعل بهذا العنوان بحاجة إلى ملاك مبرر له وفائدة مترتبة عليه، والملاك المبرر هو الملاك المترتب على الفعل بهذا العنوان في عرض الملاك الأول المترتب على الفعل بعنوان أولي، بمعنى انه لا يكون معلولاً له، نعم لو كانت هناك قرائن تدل على اهتمام المولى بالملاكات الواقعية والحفاظ عليها، لأمكن ان يقال ان هذا الاهتمام من المولى يصلح ان يكون مبرراً لجعل الحرمة له ثانياً للتأكيد وايجاد داع ثان للمكلف على تفصيل تقدم، وأما اذا لم تكن هنا قرائن، فالقاعدة في نفسها لا تدل على ذلك.

وبكلمة: ان جعل الحكم الشرعي المولوي مبني على احد مبررين:
الأول: ان يكون الغرض من جعله ابراز الملاك الواقعي الذي هو حقيقة
الحكم وروحه.

الثاني: ان يكون الغرض من جعله تحديد مركز حق الطاعة سعةً وضيقاً، وأما
اذا لم يكن شيء من هذين المبررين، فيكون جعله لغواً وبلا فائدة.
وعليه فلا يمكن الجعل في المقام بأحد هذين المبررين: أما الأول فلأن الملاك
في المقام معلوم ومحرز وهو كون العنوان المذكور مبغوضاً للمولى ومشملاً على
مفسدة، فإذا لا يمكن ان يكون الجعل بغرض ابراز الملاك.

وأما الثاني فلأن التكليف المجعول في المرتبة السابقة يحدد مركز حق الطاعة
سعةً وضيقاً، فلا معنى لتحديده ثانياً لأنه لغو وتحصيل الحاصل.
إلى هنا قد تبين انه لا يمكن اثبات حرمة التجري شرعاً بقاعدة الملازمة بين
حكم الشرع وحكم العقل نظرياً كان ام عملياً.

الوجه الثالث: دعوى الاجماع من الاصحاب على حرمة التجري، وقد ذكر
شيخنا الانصاري رحمته الله الاجماع في مسألتين:

الأولى: ما اذا ظن المكلف ضيق وقت الصلاة وأخرها عامداً ملتفتاً، فقد
عصى وان انكشف بقاء الوقت.

الثانية: سلوك الطريق مظنون الخطر أو مقطوعه فإنه اذا سلك ذلك الطريق
فقد عصى وان انكشف عدم الخطر في الواقع.

والجواب: ما ذكرناه غير مرة من انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع في شيء من
المسائل الفقهية كدليل شرعي، نعم قد يحصل الوثوق والاطمئنان بثبوت المسألة في
الواقع، وهذا لا يرتبط بالاجماع بل هو من جهة ان الاطمئنان حجة من اي سبب

كان.

وقد ذكرنا في محله ان حجية الاجماع منوطة بتوفر أمرين:

الأول: ان يكون هذا الاجماع ثابتاً بين الفقهاء المتقدمين الذين يكون عصرهم قريباً من عصر الائمة عليهم السلام.

الثاني: ان يكون هذا الاجماع واصلاً إليهم من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة، ولا طريق لنا إلى احراز كلا الأمرين معاً ولا أحدهما، فلهذا لا أثر لدعوى الاجماع ولا قيمة لها.

ومن هنا، يظهر حال المسألتين المذكورتين، هذا.

اضافة إلى انه لا اجماع في المسألة الأولى لوجود المخالف فيها، وأما المسألة الثانية فالظاهر انها مبنية على كون الظن مأخوذاً فيها بنحو الموضوعية لا الطريقية، وعليه فيكون العصيان على القاعدة، بل يكفي احتمالها اذا كان الخطر على النفس أو العرض أو المال.

الوجه الرابع: الروايات التي استدلت بها على حرمة التجري، وهي الروايات التي تدل على استحقاق العقوبة على قصد المعصية ونية السوء، منها النبوي المعروف: (اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قيل: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال صلى الله عليه وآله لأنه اراد قتل صاحبه)^(١)، ومنها تعليل خلود اهل النار في النار، بأن نيّتهم كانت على التمرد والعصيان ابداً في الدنيا لو كانوا مخلصين فيها، وتعليل خلود اهل الجنة في الجنة بان نيّتهم كانت على الطاعة ابداً في الدنيا لو كانوا مخلصين فيها^(٢)، ومنها غير ذلك.^(٣)

(١) وسائل الشيعة ج ١١ ص ١١٣ ب ٦٧ من جهاد العدوح ١.

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٦ ب ٦ من مقدمة العبادات ح ١٠ و٨ و٧ و٦ و٤.

وتقريب الاستدلال بها على حرمة التجري: انها تدل على ان المتجري يستحق العقوبة على قصد المعصية، لأنه في الواقع لم يرتكب معصية وانما نواها وأقدم عليها، فإذا اعتقد ان هذا المائع خمر فشربه باختياره وارادته، فان كان مطابقاً للواقع استحق للعقاب على شرب الخمر الواقعي وهو عاص، وان لم يكن مطابقاً للواقع لم يرتكب معصية غير انه قصدها، وعليه فالمتجري لم يفعل المحرم في الواقع وانما تجرى بفعله على المولى وقصد معصيته، وهذه الروايات تدل على انه مستحق للعقاب على هذا القصد.

والجواب، أولاً: ان هذه الروايات باجمعها ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد على شيء منها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها تامة من ناحية السند، الا انها لا تدل على حرمة الفعل المتجري به، وانما تدل على حرمة قصد المعصية واستحقاق العقوبة عليه، وبين الأمرين بون بعيد، هذا.

اضافة إلى انها معارضة بروايات آخر، وهي الروايات التي تدل على عدم استحقاق العقاب على قصد المعصية ونيتها ما لم يتلبس بها في الخارج، ومقتضى هذه الروايات اناطة استحقاق العقاب بالعمل الخارجي ولا قيمة للقصد المجرد في النفس واردة المعصية وان كانت تامة، وهي روايات كثيرة لا يبعد بلوغها حد التواتر اجمالاً، هذا اضافة إلى ان فيها روايات معتبرة تدل على ان المؤمن اذا هم بالحسنة ولم يعمل بها كتبت له، وان عمل بها كتبت له عشر حسنات، واذا هم بالسيئة ان يعملها ولم يعملها لم تكتب عليه.

وعلى هذا، فالطائفة الأولى لا تصلح ان تعارض هذه الطائفة، لأنها داخلة في الروايات المخالفة للسنة، فلا تكون حجة.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ان الطائفة الثانية لم تبلغ من الكثرة حدّ التواتر الاجمالي، تقع المعارضة بينهما بالتباين، وعندئذ فهل يمكن الجمع بينهما عرفاً أو لا؟ فيه وجهان:

فذهب شيخنا الأنصاري رحمته الله إلى الوجه الأول بأحد طريقين:

الطريق الأول: حمل الطائفة الأولى على من قصد المعصية واشتغل ببعض مقدماتها بدون الوصول إليها، والطائفة الثانية على مجرد قصد المعصية بدون التلبس ببعض المقدمات^(١).

الطريق الثاني: حمل الطائفة الأولى على من ظل ثابتاً على قصده المعصية ولكن من جهة وجود مانع خارجي لم يتمكن من التلبس بها، والطائفة الثانية على من ارتدع عن قصده المعصية بنفسه أو برادع الهي.

وكلا الجمعين غير صحيح:

أما الجمع الأول فلأنه ليس من الجمع الدلالي العرفي ولا ينطبق عليه شيء من ضوابط الجمع العرفي، كتقديم الحاكم على المحكوم والخاص على العام والأظهر على الظاهر وهكذا، فإذا يكون هذا الجمع من الجمع التبرعي ولا قيمة له.

وأما الثاني فقد اختاره السيد الاستاذ رحمته الله واستشهد عليه بالنبوي المعروف (إذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول كلاهما في النار) قيل: هذا القاتل قبال المقتول لأنه اراد قتل صاحبه، بتقريب ان النبوي بمقتضى ذيله يقيد اطلاق الطائفة

الأولى بعدم الارتداع عن قصده وظل ثابتا عليه، وبعد هذا التقييد تنقلب النسبة بينهما من التباين إلى عموم مطلق، لأنَّ الطائفة الأولى حينئذ تصبح اخصَّ من الطائفة الثانية، فتتقدم عليها تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد^(١).

ولكن هذا التقريب غير تام، بناء على ما هو الصحيح من عدم تمامية كبرى انقلاب النسبة على تفصيل ذكرناه في مبحث التعادل والترجيح، وعلى هذا الاساس فتخصيص الطائفة الأولى بالنبوي لا يوجب انقلاب النسبة بينهما من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، بل تظلَّ النسبة ثابتة، فإذا تسقط كلتا الطائفتين من جهة المعارضة، فالمرجع هو اصالة البراءة عن الحرمة أو استصحاب عدمها، هذا اضافة إلى ان النبوي غير تام سنداً.

إلى هنا قد تبين ان الوجوه التي استدلت بها على حرمة الفعل المتجرى به لا يتم شيء منها، فالصحيح انه لا دليل على حرمة شرعا.

تنبيه فيه عدة أمور:

الأمر الأول: ان محل الكلام في مسألة التجري انما هو في مطلق المنجز، سواء كان متمثلاً في القطع أم في الامارات المعبرة أم في الاصول العملية، إذ في كل مورد يتنجز التكليف فيه لعدم وجود مؤمن عنه فيجري فيه التجري، فإذا اقدم المكلف في شرب ما قامت البيّنة على انه خمر أو احرز بالاستصحاب خمرّيته أو كان ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال، فلا شبهة في ان هذا الاقدام منه تجرّ وخروج عن ذي الرقية وتفويت لحق المولى وهو الطاعة، ولا فرق في كون هذا الاقدام تجريباً بين ان يكون شره بداعي انه خمر أو برجاء انه ليس بخمر، إذ لا أثر لهذا الرجاء بعد علمه بتنجز حرمة على تقدير ثبوتها في الواقع وعدم جواز شره.

الأمر الثاني: انه اذا كان هناك مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البيّنة على ان المائع الفلاني خل فشره، ثم بان انه خمر، فلا شبهة في عدم استحقاقه العقاب، لأنّ البيّنة مانعة عن تنجزها، وكذلك الحال اذا جرت اصالة البراءة عن حرمة أو استصحاب بقائه على الحلية، فانها مانعة عن تنجز حرمة على تقدير ثبوتها في الواقع وهذا مما لا كلام فيه، وانما الكلام فيما اذا اقدم المكلف على شرب هذا المائع برجاء انه خمر في الواقع، فهل هو تجرّ أو لا؟

فذكر المحقق النائيني رحمته ان هذا تجرّ فانه خروج عن زي العبودية والطاعة، فإذا يترتب عليه ما يترتب على التجري.

وغير خفي ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته تام على مسلكه في باب التجري من ان قبحه فاعلي لا فعلي، فلذلك لا يستحق المتجري العقاب، باعتبار ان الفعل المتجري به لا يكون قبيحاً ولا حراماً، غاية الامر انه يكشف عن سوء سيرته

وخبث باطنه فقط، أو فقل: انه لا شبهة في ان اقدمه على شرب المائع المذكور المشتبه الحلال ظاهراً برجاء انه حرام في الواقع، كاشف عن عدم مبالاته بالدين ولا كلام فيه، وانما الكلام في استحقاقه العقوبة^(١).

والخلاصة، ان حق الطاعة غير ثابت في الفعل النفساني وهو الانقياد وقصد الطاعة ونحوهما، وأما في الفعل الخارجي وهو شرب هذا المائع برجاء انه خمر في الواقع فهو أيضاً غير ثابت، لأن شرب هذا المائع حلال له ولا يكون قبيحاً وموضوعاً لحق الطاعة، ومجرد الإتيان به برجاء انه خمر في الواقع، لا يوجب تعنونه بعنوان قبيح، لأن الرجاء النفسي داع للإتيان به لا انه عنوان له، نعم انه يكشف عن خبث باطنه فقط وقد مرّ عدم استحقاق العقوبة عليه ولا على سائر الافعال النفسانية كالرجاء النفسي والبناء وما شاكل ذلك. هذا اضافة إلى ان موضوع حق الطاعة كما تقدّم احراز التكليف، سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا وهو غير متحقق في المقام، لأن المحرز في المقام الحلية والاباحة لا الحرمة أو الوجوب.

وان شئت قلت: ان الفعل الذي أقدم عليه ليس بقبيح بل هو مرخص في الإتيان به ومؤمن من العقاب عليه، غاية الامر ان اقدمه عليه برجاء انه حرام في الواقع، كاشف عن عدم انقياده لطاعة المولى وسوء نيته، ومن الواضح ان مجرد ذلك لا يوجب العقاب، وقد مرّ ان الروايات الكثيرة تدل على ان الله تعالى لا يعاقب العبد على قصد المعصية ما لم تلبس بها خارجاً.

الأمر الثالث: ما ذكره صاحب الفصول^{عليه السلام} من ان الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات، وعلى هذا فيقع الكسر والانكسار بين قبح التجري وبين

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٣١ - ٣٠.

المصالح الواقعية، وقد تكون المصلحة الواقعية الموجودة في الفعل المتجري به رافعة لقبحه، وقد يكون قبحه أقوى من المصلحة فيه فيقدم عليها، وقد يشتد قبحه كما اذا كان الفعل المتجري به مكروهاً، وقد يتعدد قبحه كما اذا صادف الحرام في الواقع، وقد لا يكون له مزاحم كما اذا صادف المباح في الواقع.

فإذا اختلف قبح التجري باختلاف موارده، فان كانت من المباحات فقد ظل قبحه بحدّه ولا يزيد ولا ينقص، وان كانت من المكروهات فقد اشتد قبحه، وان كانت من المحرمات فقد تعدد قبحه، وان كانت من الواجبات يقع التزاحم بين مصلحة الواقع وقبح التجري، فلا بدّ حينئذ من تقديم الاقوى على غيره^(١).
والجواب: ان ما ذكره عليه السلام مبني على نقطة خاطئة.

وهي ان الحسن والقبح امران مجعولان من قبل العقلاء يتبع ما يدركونه من المصالح والمفاسد حفظاً للنظام العام وابقاء للنوع، ولكن قد تقدم ان فرضية ارتباط جعل الحسن والقبح بادراك المصالح والمفاسد في الواقع لا تنسجم مع الوجدان والبرهان:

أما الأول فمن البديهي ان العقل يدرك وجداناً وبدون أيّ منبه من الخارج قبح الظلم وحسن العدل بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل كما كان الممكن ووجوب الواجب وزوجية الاربعة ونحوها، ومن هنا فالظلم لا يكون حسناً مهما ترتبت عليه مصلحة طالما هو ظلم، والعدل لا يكون قبيحاً مهما ترتبت عليه مفسدة طالما هو عدل، ضرورة انه لا يعقل انفكاك القبح عن الظلم والحسن عن العدل الاّ بإعدام موضوعهما، ولهذا يحكم العقل بقبح التجري مع انه لا مفسدة في الفعل المتجري به

وبحسن الانقياد مع انه لا مصلحة في الفعل المنقاد به.

والخلاصة، ان وجدان كل انسان فطرة حاكم بقبح الظلم وهو سلب ذي الحق عن حقه بقطع النظر عن ان هناك مفسدة مترتبة عليه أو لا، بل وان ترتبت عليه مصلحة طالما هو سلب ذي الحق عن حقه.

وأما الثاني فلأنّ المحسوس والمشاهد خارجاً عدم تبعية الحسن والقبح للمصلحة والمفسدة الواقعتين، ولهذا يحكم العقل بقبح التجري فيما لا مفسدة في الفعل المتجرى به، بل وان كانت فيه مصلحة كضرب اليتيم بسبب أو آخر، فانه قبيح وان ترتبت عليه مصلحة كالتأديب أو نحوه، وكذلك يحكم العقل بحسن الانقياد فيما لا مصلحة في الفعل المنقاد به، ومن هنا لا شبهة في قبح قتل الانسان متعمداً بغرض استخراج الدواء منه لانقاذ حياة شخصين من الموت أو اكثر، مع انه لو لوخط من زاوية المصلحة والمفسدة كانت مصلحة قتله أقوى واكبر من مفسدته.

وعلى الجملة ان مسألة الحسن والقبح غير مسألة المصلحة والمفسدة، فانها مسألتان مختلفتان ذاتاً وموضوعاً:

أما الأول، فلأنّ المصلحة والمفسدة من الامور الواقعية الموجودة في عالم الخارج والوجود، بينما الحسن والقبح من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع لا في عالم الوجود، وإلاّ لكانا محتاجين إلى محل وموضوع يعرضان عليه كالبياض والسواد ونحوهما، مع ان الفعل يتصف بالحسن أو القبح قبل وجوده في الخارج، فيقال: (الظلم قبيح) و(العدل حسن) وان لم يكن ظلم في الخارج ولا عدل فيه.

وأما الثاني فلأنّ موضوع المصلحة والمفسدة طبيعي الفعل الجامع بين الحصة الاختيارية وغير الاختيارية، بينما يكون موضوع الحسن والقبح خصوص الحصة الاختيارية، هذا اضافة إلى ان اشتغال الفعل على المصلحة والمفسدة لا يناف بالعلم

والالتفات، فانها متربتان على الفعل بوجوده الواقعي، سواء أكان الفاعل ملتفتاً إليه أم لا، وهذا بخلاف اتصاف الفعل بالحسن تارة وبالقبح أخرى فانه يتوقف على العلم والالتفات إلى ان صدوره منه يكون بعنوان حسن كضرب اليتيم للتأديب أو القيام للتعظيم، أو يكون بعنوان قبيح كضرب اليتيم للإيذاء أو لامتحان العصا أو غير ذلك.

وبكلمة، ان الاشياء على ثلاثة انواع.

النوع الأول: ما يقتضي الحسن والقبح ذاتا، بمعنى العلة التامة كالعدل والظلم فان حسن الأول وقبح الثاني من القضايا الأولية الفطرية الواقعية التي هي ثابتة في لوح الواقع ويدركها العقل فطرة، ضرورة ان العدل طالما يكون عدلا، فهو حسن ولا يمكن التفكيك بينهما وكذلك الظلم، فانه طالما يكون ظلما، فهو قبيح فيستحيل ارتفاعه عنه.

النوع الثاني: ما يقتضي الحسن والقبح ذاتا، بمعنى الاقتضاء لا العلة التامة كالكذب والغيبة ونحوهما.

النوع الثالث: ما لا يقتضي في نفسه لا الحسن ولا القبح كالقيام أو الجلوس والسفر والحضر وما شاكل ذلك، فان اتصاف هذه الافعال بالحسن تارة والقبح تارة أخرى، منوط بقصد الفاعل، فان كان قيامه مثلا بقصد تعظيم مؤمن، اتّصف بالحسن لانطباق عنوان العدل عليه، وان كان بقصد الاستهزاء لمؤمن، اتّصف بالقبح لانطباق عنوان الظلم عليه، فان هذه الافعال تتّصف بالحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات لا بالذات.

والخلاصة، ان الفعل الذي لا يقتضي في نفسه الحسن ولا القبح كالقيام مثلا، فاتصافه بالحسن منوط بان يكون صدوره من الفاعل بعنوان تعظيم عالم أو مؤمن،

وبالقبح منوط بان يكون صدوره منه بعنوان هتك عالم أو مؤمن، فعلى الأول ينطبق عليه عنوان العدل، وعلى الثاني ينطبق عليه عنوان الظلم وهكذا.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي انه لا صلة بين المسألتين لا ذاتاً ولا موضوعاً ولا اثراً ولا ملاكاً، أما ذاتاً فلأنّ المصلحة والمفسدة من الامور الواقعية الخارجية، بينما الحسن والقبح من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع دون الخارج، وأما موضوعاً فلأنّ موضوع المصلحة والمفسدة ذات الفعل الجامع بين الحصة الاختيارية وغيرها، بينما موضوع الحسن والقبح خصوص الحصة الاختيارية.

وأما اثراً، فلأنّ اثر المصلحة اقتضاءً جعل الوجوب للفعل، واثر المفسدة اقتضاءً جعل الحرمة، بينما اثر حسن الشي ما ينبغي عمله، واثر قبح الشي ما لا ينبغي عمله، ولهذا يكون الحسن والقبح من مدركات العقل العملي دون المصلحة والمفسدة، فانهما من مدركات العقل النظري.

وأما ملاكاً، فلأنّ المصلحة والمفسدة بنفسهما ملاك للوجوب والحرمة، بينما ملاك الحسن والقبح العدل والظلم، والأول عبارة عن وضع الشي في موضعه، والثاني عبارة عن سلب ذي الحق عن حقه، ومن هنا اذا أدرك العقل ان هذا العمل مصداق للظلم حكم بقبحه، واذا أدرك انه مصداق للعدل حكم بحسنه سواء أدرك المفسدة فيه على الأول والمصلحة فيه على الثاني أم لا، وان ادرك ترتب المصلحة على الأول والمفسدة على الثاني، فانه طالما ينطبق على الأول عنوان الظلم وعلى الثاني عنوان العدل، يحكم بالقبح والحسن، فلا يمكن الانفكاك بينهما الا بالتصرّف في الموضوع.

ومن ذلك يظهر ان المصلحة الواقعية المترتبة على الفعل المتجرّي به في الواقع

لا تصلح ان تزاحم قبح التجري ولا يعقل ان يقع بينهما الكسر والانكسار لعدم كونها من سنخ واحد، ضرورة ان قبحه يدور مدار كونه ظلماً على المولى وتفويتاً لحقه، فانه طالما يكون مصداقاً للظلم فهو قبيح، كانت هناك مصلحة في الواقع أو لا. واما التزاحم بين الحسن والقبح فهو غير متصور، لأن ملاك احدهما غير ملاك الآخر تماماً، فلا يمكن فرض اجتماعهما في موضوع واحد.

وأما ما ذكره عليه السلام من ان التجري اذا صادف الحرام في الواقع تداخل عقابها. أولاً، ان ملاك استحقاق العقوبة تفويت حق المولى وهو حق الطاعة، وقد تقدّم ان موضوع حق الطاعة احراز التكليف بنظر المكلف، وعليه فملاك استحقاق العقاب موجود في التجري فحسب لا في التكليف الواقعي لأنه غير محرز، والتكليف بوجوده الواقعي ليس موضوعاً لحق الطاعة بل بوجوده العلمي الاحرازي.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان موضوع حق الطاعة مركب من التكليف الواقعي، فإذا لا يستحق العقاب اصلاً لا على مخالفة الواقع ولا على التجري، لأن العقاب يدور مدار ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد وهو غير ثابت في المقام، هذا اضافة إلى ان الحرمة الواقعية مجهولة بل مغفولة عنها، فلا تكون منجزة حتى يستحق العقاب على مخالفتها.

فالنتيجة في نهاية المطاف: ان ما ذكره عليه السلام من ان الجهات الواقعية قد تزاحم جهات الحسن والقبح ويقع الكسر والانكسار بينهما، لا يرجع إلى معنى محصل، هذا.

وقد اجاب عن ذلك المحقق العراقي عليه السلام بتقريب: إن قبح التجري حيث انه متأخر مرتبة عن الحكم الواقعي، باعتبار انه في مرتبة العصيان المتأخر عن الحكم

الواقعي، فلا يعقل التنافي والتزاحم بينهما حتى يقع الكسر والانكسار.
 وفيه، أولاً: ان قبح التجري حيث انه معلول للقطع بالحكم الواقعي، فيكون متأخراً عنه لا عن نفس الحكم الواقعي، إذ لا موجب لتأخره عنه لأن تأخر شيء عن آخر بعد تقارنهما زمنياً بحاجة إلى ملاك مبرر له ولا يمكن ان يكون جزافاً، كتقدم العلة على المعلول رتبةً رغم تقارنهما زمنياً قضاءً لحق العلية، واما عدم العلة فهو لا يتقدم على المعلول مع انه في مرتبة العلة، لأن النقيضين في مرتبة واحدة، وفي المقام قبح التجري وان كان متأخراً عن القطع بالحكم رتبةً، باعتبار انه موضوع له، إلا أنه لا مبرر لتأخره عن نفس الحكم الواقعي، لأنه ليس معلولاً له ولا مترتباً عليه، فإذا لا موجب لتأخره عنه.

وثانياً: ان هذا التأخر انما هو بتحليل من العقل في عالم الذهن، واما في عالم الخارج الذي هو عالم المزاحمة والكسر والانكسار، فلا تأخر ولا تقدم فالجميع في زمن واحد، لأن قبح التجري يجتمع مع مصلحة الواجب في شيء واحد وهو الفعل المتجري به اذا كان في الواقع واجباً.

والخلاصة، ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله في المقام لو تمّ فلا يجدي في المقام ولا يمنع عن وقوع التزاحم والكسر والانكسار بين قبح التجري والمصلحة أو المفسدة الواقعية لو قلنا بوقوعه بين الجهات الواقعية وبين الحسن والقبح.

نتيجة البحث عن حرمة التجري عدة نقاط:

الأولى: ان اطلاقات الأدلة الأولية من الكتاب والسنة لا تشمل المتجري.
 ودعوى: شمولها له كالعاصي، بتقريب ان متعلق التكليف ارادة المكلف واختياره.

مدفوعة: بانها مبنية على الخلط بين المراد التكويني والمراد التشريعي، فان غرض المولى من التكليف والتشريع المتعلق بفعل المكلف، هو ايجاد الداعي واردة في نفسه تكويننا، لا ان ارادته متعلق التكليف، فان متعلق التكليف الذي هو مراد المولى تشريعاً فعل المكلف، وغرض المولى منه ايجاد الداعي والارادة في نفسه تكويناً للبعث والتحريك نحو امثاله.

الثانية: ان السيد الاستاذ عليه السلام قد أجاب عن هذه الدعوى تارةً بالنقض، واخرى بالحل:

أما الأول فلأن لازم هذه الدعوى ان من اعتقد بدخول وقت الصلاة وصلّى ثم بان ان الوقت غير داخل، صحّت صلاته على أساس ان الامر تعلق بالارادة المتعلقة بالصلاة في وقتها اعتقاداً وهذا كما ترى، ولكن قد يشكل في هذا النقض بان القائل بهذه الدعوى انما يقول بها في الواجبات المضيقة، على أساس ان التكليف فيها لو كان متعلقاً بالارادة المتعلقة بالواجب بوجوده الواقعي لزم التكليف بغير المقدور، لأن ما هو مقدور ارادته بوجوده الاعتقادي، سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا، بينما هذا المحذور غير لازم في الواجبات الموسعة، ولكن تقدم أن هذا الاشكال قابل للمناقشة.

وأما الثاني، فلأن تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، تدل على انها متعلقة بها بوجودها الواقعي لا الاعتقادي.

وقد يشكل بان هذا البيان وحده لا يكفي في دفع الاشكال بل لابد من ضمّ مقدمة اخرى، وهي ان الاحكام الشرعية متعلقة بالافعال الاختيارية بوجوداتها الواقعية لا بالارادة المتعلقة بها.

وفيه: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام يتضمّن هذه المقدمة، لأن الاحكام

الشرعية اذا كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها بوجوداتها الواقعية، فلا محالة تكون الاحكام الشرعية متعلقة بها كذلك.

الثالثة: انه لا يمكن اثبات حرمة الفعل المتجرى به بقاعدة الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، اما الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم الشرع فهي وان كانت ثابتة كبروية، إلا انه لا توجد لها صغرى في شيء من المسائل الفقهية وابوابها منها المقام.

الرابعة: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله - من ان قضية حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة المجعولة من قبل العقلاء على طبق ما يدركونه من المصالح والمفاسد للنظام العام، وحيث ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، فإذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء، كان الشارع في طليعتهم - غير تام، فان قضية حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الواقعية الضرورية الثابتة في لوح الواقع ويدركها العقل فطرة ووجداناً كان هناك جاعل أم لا.

الخامسة: ان في الشارع حيثيتين:

الأولى: حيثية انه سيد العقلاء ورئيسهم.

الثانية: حيثية انه مبلغ للأحكام الشرعية الواصلة إليه بالوحي من الله عز وجل، فمن حيثية الأولى انه داخل فيهم ومن حيثية الثانية فهو تابع للوحي، سواء كان موافقاً لحكم العقلاء ام مخالفاً له، ومن الواضح ان الوحي يدور مدار المصلحة والمفسدة الواقعتين ولا يدور مدار الحسن والقبح العقليين، بدهة ان الشارع لا يكون ملزماً بجعل ما يماثل جعل العقلاء، فإذا لا ملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع.

السادسة: ان القول بان جعل الحكم الشرعي في موارد الحكم العقلي العملي

لغو وجزاف، لكفاية حكم العقل بالحسن والقبح للتحريك والداعوية غير تام، إذ لا مانع من هذا الجعل ولا يكون لغواً، لأنه يوجب ملاكاً جديداً للحسن والقبح وهو حق الطاعة وقبح المعصية، وحينئذ تتأكد الداعوية والمسؤولية امام الله تعالى فلا يكون جعله لغواً.

السابعة: انا لو سلمنا ثبوت الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي، فلا مانع من تطبيقها على المقام، حيث لا محذور في جعل الحرمة للفعل المتجري به، لأنها قابلة للوصول والداعوية في غير موارد القطع الوجداني، كما انه لا مانع من جعلها للجامع بين التجري والمعصية ولا يستلزم التسلسل المحال، فانه انما يكون محالاً في الامور التكوينية الخارجية، وأما في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها، فلا يكون محالاً، لأن امرها بيد المعبر وجوداً وعدمياً ولا تتصور فيها العلية والمعلولية.

الثامنة: ان المشهور بين الاصوليين ان قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع خاصة بحكم العقل في سلسلة علل الاحكام الشرعية، وأما حكم العقل في سلسلة معلولاتها فلا يكشف عن حكم الشرع، وقد علل ذلك باللغوية، والصحيح انه لا يلزم هذا المحذور، لأن الشارع اذا رأى مصلحة في تأكيد حكم العقل فيها، فلا مانع من تأكيده بجعل داع آخر في ضمن جعل حكم مولوي.

التاسعة: ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من انه لا يمكن استكشاف حرمة التجري من قاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل العملي، معللاً بانها لا يمكن ان تكون مدلولاً للخطابات الأولية ولا للدليل الخاص غير تام، لما تقدم من ان كلا التعليلين غير صحيح.

العاشر: انه لا يمكن تطبيق قاعدة الملازمة بين حكم العقل النظري وحكم

الشرع على التجري، لأن التجري على المولى وهتك حرمة وتفويت حقه جميعاً، معلول لثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، ومن الواضح انه لا يمكن اثبات حق الطاعة للمولى من جديد بتطبيق القاعدة، وهذا لا ينافي ما ذكرناه من انه لا مانع من جعل الحرمة المولوية للتجري اذا رأى المولى فيه ملاكاً لها بدليل خاص، ولكن اثباتها بالقاعدة لا يمكن.

الحادية عشرة: انه لا يمكن الاستدلال على حرمة التجري بالأجماع.

الثانية عشرة: الروايات التي استدل بها على حرمة التجري مضافاً إلى أنها جميعاً ضعيفة من ناحية السند، لا تدل على حرمة الفعل المتجري به وانما تدل على حرمة قصد المعصية، ولهذا تكون معارضة بروايات اخرى كثيرة التي تدل على انه لا عقوبة على قصد المعصية ما لم يتلبس بها خارجاً.

الثالثة عشرة: ان مسألة التجري لا تختص بالقطع بالوجوب أو الحرمة، بل تشمل مطلق المنجز، سواء أكان قطعاً ام امارة معتبرة ام اصلاً عملياً.

الرابعة عشرة: اذا كان هناك مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البيّنة على ان المائع الفلاني خل فشربه ثم بان انه خمر، فلا شبهة في عدم استحقاق العقاب واما اذا أقدم على شربه برضاء انه خمر في الواقع، فهل هو تجري ويوجب استحقاق العقاب أو لا، فيه وجهان، الظاهر هو الثاني.

الخامسة عشرة: ان ما ذكره صاحب الفصول عليه السلام من ان الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات، فلذلك بنى عليه السلام على وقوع التزاحم بينهما وبين المصالح والمفاسد الواقعية، غير تام على تفصيل تقدم.

اقسام القطع

يقع الكلام فيها في مقامين:

الأول: في اقسام القطع:

قد قسم القطع إلى القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعي .
و نقصد بالأول ما كان طريقاً إلى الواقع بدون ان يكون له دخل فيه لا جزءاً
ولا شرطاً، ولا فرق في ذلك بين ان يكون القطع بصغرى الحكم الشرعي أو كبراه .
و نقصد بالثاني ما كان موضوعاً للحكم كسائر موضوعات الاحكام
الشرعية، ثم ان شيخنا الانصاري رحمته الله قد قسم القطع الموضوعي إلى قسمين:

الأول: ما كان مأخوذاً في موضوع الحكم بنحو الصفتية .
والثاني: مأخوذاً فيه بنحو الطريقيّة والكاشفيّة^(١)، وتبعه في ذلك من تأخر عنه
من المحققين منهم مدرسة المحقق النائيني رحمته الله .
وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ان القطع من الصفات الحقيقية ذات الأضافة، وبذلك يمتاز
عن سائر الاعراض، فان العرض في وجوده بحاجة إلى موضوع محقق في الخارج،
ولهذا يكون وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، واما القطع فهو مضافاً
إلى الموضوع المحقق فيه بحاجة إلى المضاف اليه أيضاً وهو متعلقة، وهذا يعني ان
وجود القطع متقوم بأمرين:

(١) فرائد الاصول ص ٤ .

الأول: الموضوع، إذ يستحيل وجوده بدون وجوده كسائر الاعراض.

الثاني: المتعلق، فانه يستحيل وجوده بدون وجود متعلقه.

الوجه الثاني: ان العلم ذات حيثيتين متباينتين:

الأولى: حيثية كونه صفة للنفس كسائر الصفات النفسانية.

الثانية: حيثية كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فتارة يؤخذ في موضوع

الحكم من حيثية الأولى واخرى من حيثية الثانية، هذا.

وللمناقشة في هذا التقسيم مجال، وذلك لأن العلم بسيط في النفس وحقيقة

واحدة فيها وهي الكشف والظهور، على اساس ان ظهور كل شيء في النفس

وحضوره فيها انما هو بالعلم، وأما ظهور العلم وحضوره فيها فبنفسه، فإذا العلم

نفس الحضور والظهور والكشف ذاتاً وليست فيه حيثية اخرى، وهي حيثية

الصفئية حتى يكون العلم مأخوذاً في الموضوع من هذه حيثية، نعم العلم بوصف

كونه حضوراً في النفس وظهوراً وكشفاً فيها صفة لها في مقابل سائر الصفات

النفسانية، فالنتيجة انه ليس في العلم حيثيتان متباينتان ذاتاً، ضرورة ان له حيثية

واحدة وهي الكشف والظهور الذاتي^(١).

وبكلمة، إن حقيقة العلم هي صورة الشيء في الذهن وهذه الصورة من حيث

إنها في النفس وقائمة بها انتزعت صفيتها لها، ومن حيث إنها مرآة بنفسها وكاشفة

بذاتها عن ذي الصورة في الخارج بدون لحاظ أي مقدمة أخرى فهي طريق، فإذا هذه

الصورة في الذهن صفة وفي نفس الوقت طريق، وليست صفيتها حيثية مباينة ذاتاً

لطريقيتها، ضرورة أنها صفة باعتبار قيامها بالنفس، وطريق في نفس الوقت باعتبار

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٥ و ١٤.

أنها مرآة بنفسها للواقع .

وعلى هذا، فأخذ العلم في الموضوع وهو أخذ هذه الصورة التي هي قائمة بالنفس، وهذه الصورة بنفسها طريق وكاشف فإذا كيف يمكن التفكيك بين صفتيتها وطريقتها، وأنها تارة تؤخذ في موضوع الحكم بنحو الصفتية وأخرى بنحو الطريقية، مع أن طريقتها عين صفتيتها بداهة أن هذه الصورة الموجودة في النفس صفة وفي نفس الوقت أنها طريق وليست جهة صفتيتها غير جهة طريقتها .

وإن شئت قلت: إن العلم في نفسه مرآة وطريق إلى الواقع وهو بهذه المرآية والطريقية التي هي ذاته وذاتياته قائم بالنفس وصفة لها، فالصفتية والطريقية أمران منتزعان لا واقع موضوعي لهما، فالعلم إذا أخذ في الموضوع فلا محالة يكون من عالم، ضرورة أن العلم لا يكون بلا عالم ومرآة إلى معلوم ذاتاً وعلى هذا، فالعلم المأخوذ في موضوع الحكم قسم واحد وهو الطريقية والمرآية إلى الواقع القائمة بالنفس .

ودعوى: أن الطريقية متقومة بزيها، وعليه فإذا لم يكن الواقع موجوداً فلا وجود لها .

مدفوعة: بأن محل الكلام إنما هو في الطريقية الذاتية التي هي في عالم النفس وهي صورة الشيء في الذهن، وهي لا تتوقف على وجود الواقع بوجوده الخارجي، وإنما تتوقف على وجوده بوجوده الذهني .

وأما ما استدل على هذا التقسيم من الوجهين فهو ساقط:

أما الأول، فإن أريد بإضافته إلى المعلوم اضافته إلى المعلوم بالعرض، فيرده ان هذه الاضافة ليست مقومة للعلم بل ليست من لوازمه، فان العلم ان كان مطابقاً للواقع فالإضافة موجودة وإلا فلا اضافة، لأنها متقومة بوجود طرفيها، فإذا لم يكن احد طرفيها موجوداً وهو المعلوم بالعرض فلا اضافة في البين .

وان اريد بها اضافته إلى المعلوم بالذات فهي عين العلم، إذ لا فرق بين العلم والمعلوم بالذات إلاّ بالاعتبار، فان صورة الشي الحاضرة في النفس باعتبار انها حضور وظهور علمٌ وباعتبار انها قائمة بالنفس معلومٌ، ولهذا تكون اضافته اليه اضافة اشراقية لا مقولية.

ومن هنا يظهر بطلان الوجه الثاني، لما عرفت من انه ليس للعلم حيثتان متباينتان احدهما حيثية الصفتية والاخرى حيثية الطريقية، بل له حيثية واحدة ذاتاً وهي حيثية الحضور والظهور في النفس والكشف فيها.

ومن هنا، ذكر بعض المحققين رحمهم الله على ما في تقرير بحثه في تصوير هذا التقسيم، بما إليك نصه:

إن العلم وإن كان بنفسه انكشافاً، ولكن له ملازمات في الخارج وجودية أو عدمية كراحة النفس واطمئنانها واستقرارها وسكونها وغير ذلك، وحينئذ تارة يؤخذ بما له هذه الخصوصيات الصفتية الموضوعية، وأخرى يؤخذ بما هو انكشاف وظهور بالذات للمعلوم، والأول هو الموضوع على نحو الصفتية، والثاني هو الموضوع على نحو الكاشفية.

وإن شئت قلت: إن العلم فيه جنبتان: جنبه أنه انكشاف للعالم، وجنبه أنه انكشاف فيه أي انكشاف لغيره، والخصيصة الثانية ليست مقومة للعلم بدليل بثبوت العلم للباري مع أنه نفس المنكشف له لا غيره، وعليه فإذا لوحظ العلم بما هو انكشاف في النفس كان صفتياً، وإذا لوحظ بما هو انكشاف للعالم كان على نحو الكاشفية، وظاهر دليل أخذ العلم موضوعاً أخذه بما هو انكشاف له، لا بما هو انكشاف فيه، فهذا التقسيم لا غبار عليه.

هذا، وللمناقشة فيه مجال :

أما ما ذكره أولاً : من أن هذا التقسيم إنما هو بلحاظ لوازمه وملازماته الوجودية أو العدمية في الخارج كراحة النفس واستقرارها واطمئنانها وهكذا، فإذا معنى أخذ العلم في موضوع الحكم بنحو الصفية إنما هو بلحاظ لوازمها وملازماتها باعتبار أنها صفة للنفس، ولكن ذلك خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو في أخذ العلم في موضوع الحكم تارة بنحو الصفية وأخرى بنحو الطريقية، لا أخذه في الموضوع بنحو صفية ملازماته للنفس.

وإن أراد بذلك أن هذا هو مراد الشيخ تذ من أخذ العلم في موضوع الحكم بنحو الصفية... فيرد عليه أن الشيخ وغيره قد صرّحوا بأن العلم مأخوذ فيه بنحو الصفية، لا أنه مأخوذ فيه بلحاظ صفية ملازماته الوجودية في الخارج. وأما ما ذكره ثانياً من أن للعلم جنبتين: جنبه أنه انكشاف للعالم وجنبه أنه انكشاف للمعلوم بالذات.

فيرد عليه، أن هذا التقسيم ليس تقسيماً لحقيقة العلم ولا لمقوماته الذاتية، بل تقسيم على أساس الفرق بينهما بالاعتبار كالإيجاد والوجود، فإنه لا فرق بينهما ذاتاً ووجوداً إلا بالاعتبار، وكالاعتبار والمعتبر فإنهما شيء واحد ذاتاً وحقيقة ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار، فإن حقيقة العلم وذاته وذاتياته كشف الصورة في الذهن والحضور فيه والمرآتية والكاشفية والطريقية هي ذاته وذاتياته، فإن صورة الشيء بنفسها وذاتها مرآة للواقع بحيث لا يرى إلا الواقع، وهذه الصورة باعتبار أنها قائمة بالنفس فهي صفة لها فإن صفيتها نفس مرآيتها لا شيء زائد عليها وحالة أخرى، ضرورة أن صفيتها عين مرآيتها والاختلاف بينهما بالاعتبار، فإن لوحظ قيامها بالنفس فهي صفة، وإن لوحظت مرآيتها للواقع فهي طريق.

فما ذكره الشيخ رحمته وصاحب الكفاية تذ وغيرهما من أن العلم المأخوذ في

موضوع الحكم تارة يكون بنحو الصفية وأخرى يكون بنحو الطريقية فلا يرجع إلى معنى محصل، ضرورة أن العلم المأخوذ في الموضوع يكون بنحو واحد وهو الطريقية والكاشفية والمرآتية فإن العلم صورة الشيء في الذهن وهي بنفسها وذاتها مرآة للواقع، ولا دخل لقيامها بالذهن لأن موطنها النفس، لأن كل موجود بحاجة إلى مكان ولا يعقل وجود الشيء بدون أن يكون في، مكان، سواء أكان من الموجودات الذهنية أم كان من الموجودات الخارجية، غاية الأمر أن مكان الموجودات الذهنية وموطنها الذهن، ومكان الموجودات الخارجية وموطنها الخارج. ومن الواضح، أن قيامها بالذهن ليس قيداً لها ضرورة أن المكان ليس قيداً للمكين.

وعلى أساس ذلك، فإذا أخذ العلم في موضوع الحكم وهو صورة الشيء في الذهن فلا محالة يكون المأخوذ فيه نفس المرآتية والطريقية والكاشفية، باعتبار أنها حقيقة العلم وذاتها وذاتياتها سواءً أيؤخذ قيامها بالذهن أم لا، فإنه لا أثر لهذا اللحاظ ولا يوجب تعنون الصورة بعنوان آخر.

ومن هنا، يظهر أن ما هو المعروف في الألسنة من أن للعلم إضافتين: إضافته إلى المعلوم بالذات ويعبر عن هذه الإضافة بالعلم الصفية، وإضافته إلى المعلوم بالعرض... لا يمكن المساعدة عليه، ضرورة أن للعلم إضافة واحدة وهي إضافته إلى المعلوم بالذات وهي نفس الطريقية والمرآتية والكاشفية عن الواقع، بحيث إن العالم لا يرى إلا الواقع ولا تتصور إضافة أخرى له وهي إضافته إلى المعلوم بالعرض وهو الواقع الخارجي، بداهة أن موطن هذه الإضافة إما الخارج أو الذهن والأول غير متصور لأن العلم من الموجودات الذهنية ولا موطن له إلا الذهن فلا يعقل وجوده في الخارج، والثاني هو إضافته إلى المعلوم بالذات، والمعلوم بالذات وإن

كان مرآة للواقع وطريقاً إليه وكاشفاً عنه بالذات إلا أنه لا يتوقف على وجود الواقع من باب توقف الطريق على وجود ذي الطريق.

ومن ذلك يظهر أن الأمانة المعتبرة تقوم مقام العلم المأخوذ في الموضوع مطلقاً باعتبار أن المأخوذ فيه نفس الطريقية والمرآتية والكاشفية الذاتية وإن لوحظ قيامها بالنفس، ضرورة أنه لا يمنع عن القيام فإن الطريقية والمرآتية مأخوذة في الموضوع وإن لوحظ قيامها بالنفس، وبذلك يظهر حال البحوث الآتية فإنها مبنية على مسلك الشيخ رحمته وأتباعه، هذا كله في العلم الذاتي.

وأما العلم الموضوعي، فلا شبهة في أنه متقوم بالاضافة إلى المعلوم بالعرض، وعلى هذا فإن أريد من اخذ العلم في الموضوع بنحو الصفية، اخذ لازمه وهو استقرار النفس وسكونها باعتبار ان اليأس احدى الراحةين، فإذا علم الانسان بشي وانقطع احتمال خلافه، استقرت نفسه وسكنت واطمأنّت، ومن المعلوم ان استقرار النفس وسكونها من لوازم القطع واليقين، فيرد عليه أولاً: ان محل الكلام انما هو في اخذ العلم في موضوع الحكم في مقابل عدم أخذه فيه لا في صفة اخرى في النفس التي هي لازمه.

والخلاصة، ان محل الكلام في المقام انما هو في العلم الموضوعي وهو العلم المأخوذ في موضوع الحكم في مقابل العلم الطريقي الذي هو طريق إلى الواقع لا في اخذ ما هو لازم العلم.

وثانياً: ان ذلك خلاف ما هو المفروض في كلام الشيخ رحمته ومن تبعه من المحققين، لأن المفروض والمصرح به في كلامهم ان العلم المأخوذ في الموضوع على نحوين، لا انه على نحو واحد، ولا ان المراد من العلم الصفية لازمه.

وان اريد بالعلم المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفية العلم التصوري،

ومن العلم المأخوذ في موضوعه بنحو الطريقة العلم التصديقي، فيرد عليه أولاً، ان العلم التصوري خارج عن محل الكلام، فإنه انما هو في العلم التصديقي باعتبار ان الآثار مترتبة عليه وهو على قسمين:

١- طريقي:

٢- موضوعي.

وثانياً: انه لا فرق بين العلم التصوري والعلم التصديقي ذاتاً، فان صورة الشيء الحاضرة في النفس ان كانت مورداً للتصور فهي علم تصوري، وان كانت مورداً للتصديق فهي علم تصديقي، فإذا ليس المعلوم بالعلم التصوري غير المعلوم بالعلم التصديقي.

وان اريد بالعلم الصفتي العلم الذاتي وبالعلم الطريقي العلم الموضوعي، فيرد عليه، ان المراد من العلم الذاتي هو الصورة القائمة بالنفس بدون ان يكون لها واقع موضوعي في مقابل العلم الموضوعي، ومن الواضح ان المراد من العلم المأخوذ في الموضوع بنحو الصفية هو العلم الموضوعي الواقعي.

فالتيجة في نهاية الشوط: ان ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته الله من تقسيم العلم الموضوعي إلى قسمين وتبعه فيه جماعة من المحققين، لا يرجع بالتحليل إلى معنى صحيح، لما تقدم من ان العلم بسيط وعبارة عن نفس الحضور والظهور في النفس وصفة لها ولا تتصور فيه حيثية اخرى، فإذا كان العلم مأخوذاً في موضوع الحكم، كان المأخوذ نفس الحضور والكشف، ولا يتصور أخذه بنحو آخر، وعليه فما ذكره هؤلاء الجماعة من التقسيم لا ينطبق على العلم بما هو علم، هذا.

وغير خفي ان مرادهم من هذا التقسيم هو انهم ارادوا من العلم الصفتي المعلوم بالذات وهو الحضور الذاتي في النفس، ومن العلم الطريقي اضافته إلى

المعلوم بالعرض، ولا يبعد ان يكون ذلك منهم مبنياً على ان اضافة العلم إلى المعلوم بالعرض من مقومات العلم، وبانتفائها فلا علم بل جهل مركب كما نص عليه المحقق صاحب الكفاية رحمته الله، والخلاصة، ان العلم متقوم بمطابقته للواقع وإلا فهو جهل في الحقيقة وليس بعلم هذا.

ولكن الظاهر ان ذلك غير واقعي، لوضوح الفرق بين قولنا: (زيد عالم بأن الشمس تدور حول الارض) مثلاً، ولكنه كان قد أخطأ الواقع ولم يصل إليه، بمعنى ان علمه غير مطابق له، وبين قولنا: (زيد جاهل)، ويؤكد ذلك ثبوت العلم للباري عز وجل، فانه نفس المنكشف لا غيره، فإذا يكفي في صدق العالم حضور صورة الشيء في النفس عنده سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا.

وأن شئت قلت: ان العلم ان لوحظ بما هو انكشاف في النفس كان صفتياً، لأن انكشافه فيها ذاتي، وان لوحظ بما هو انكشاف للعالم كان طريقياً، لأن معنى انكشافه للعالم انكشاف المعلوم بالعرض له، وعليه فتارة يؤخذ العلم في موضوع الحكم بالنحو الأول وهو الصفتية، واخرى بنحو الثاني وهو الكاشفية والطريقية، وهذا هو المراد من هذا التقسيم، فإذا لا اشكال فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان المحقق الخراساني رحمته الله قد جعل القطع الموضوعي على اربعة أقسام:

- ١- القطع المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفتية.
- ٢- والمأخوذ في موضوع الحكم بنحو الطريقية والكاشفية، وعلى كلا التقديرين فتارة يكون تمام الموضوع وأخرى يكون جزء الموضوع، فتكون الاقسام اربعة.

وقد أورد على هذا التقسيم مدرسة المحقق النائيني رحمته الله منهم السيد الاستاذ رحمته الله

بان أخذ القطع في موضوع الحكم بنحو الكاشفية والطريقية لا يعقل إلا ان يكون بنحو جزء الموضوع وجزؤه الآخر الواقع، وأما بنحو تمام الموضوع فهو غير معقول، لأنّ طريقته متقومة بوجود ذي الطريق في الواقع، ومع فرض عدم وجوده فلا وجود لها، فإذا لا يعقل أخذ القطع تمام الموضوع للحكم بنحو الطريقية سواء اكان مطابقاً للواقع أم لا، إذ في فرض عدم مطابقته للواقع وعدم وجوده لا وجود للطريقية والاضافة، لأنها متقومة به ذاتاً وحقيقة، أو فقل: ان معنى كونه تمام الموضوع بنحو الطريقية انه لا دخل للواقع في الحكم، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقية، ان للواقع دخلاً فيه، فالجمع بين الأمرين جمع بين المتناقضين.

وقد اجيب عن ذلك، بان هذا الاشكال مبني على ان يكون مراد المحقق الخراساني عليه السلام من الكاشفية الكاشفية العرضية، وهي اضافة العلم إلى المعلوم بالعرض، وعليه فالاشكال وارد، إذ لا يمكن ان تكون هذه الكاشفية تمام الموضوع للحكم، فإنها متقومة بالواقع المكشوف عنه، ومع عدمه فلا كاشفية، بل الظاهر ان مراده عليه السلام من الكاشفية الكاشفية الذاتية وهي اضافته إلى المعلوم بالذات، ولا مانع من جعلها تمام الموضوع ولا يلزم منه محذور التهافت والتناقض، لفرض انها لا تتوقف على وجود المعلوم في الواقع، فإنها موجودة في النفس وقائمة بها سواء أكان لها معلوم ومطابق في الخارج أم لا، هذا.

وفيه انه لا يمكن ان يكون مراده عليه السلام بالكاشفية، الكاشفية الذاتية دون العرضية، بقرينة انه عليه السلام قد جعل الكاشفية في مقابل الصفية، فلو كان المراد منها الكاشفية، الذاتية فلا معنى لأنّ يجعلها في مقابل الصفية بل هي عينها، لأنّ القائل بان العلم قد يؤخذ في موضوع الحكم بنحو الصفية وقد يؤخذ بنحو الكاشفية والطريقية، اراد بالأول الكاشفية الذاتية وهي اضافة العلم إلى المعلوم بالذات،

وبالثاني الكاشفية العرضية وهي اضافة العلم إلى المعلوم بالعرض، وهذا هو مراد صاحب الكفاية رحمته من الكاشفية، لا الكاشفية بالمعنى الأول، والأ فلا معنى لجعلها في مقابل الصفية^(١).

فالنتيجة: ان اشكال مدرسة المحقق النائيني رحمته وارد على صاحب الكفاية رحمته، ومن هنا فالصحيح ان يجعل التقسيم ثلاثياً لا رباعياً.

ثم ان صاحب الكفاية رحمته اضاف قسماً آخر للقطع المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفية، وهو القطع المأخوذ في موضوع الحكم بما هو صفة للمقطوع به، وهذا تارة يكون تمام الموضوع وأخرى جزء الموضوع.

وفيه: انه رحمته إن اراد من المقطوع به المعلوم بالذات في افق النفس، فيرد عليه انه ليس قسماً آخر في مقابل القطع المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفية، لأنه عبارة عن القطع المضاف إلى المقطوع بالذات في افق النفس بإضافة اشراقية، إذ خصوصية المقطوع كخصوصية القاطع دخيلة في موضوع الحكم، ضرورة ان المأخوذ في الموضوع هو القطع الخاص من حيث الموضوع والمتعلق، وإلا لزم ثبوت الحكم عند القطع بأي شيء ومن أي شخص، وهو كما ترى.

فالنتيجة: كما ان اضافة العلم إلى العالم مأخوذة في موضوع الحكم فكذلك اضافته إلى المعلوم بالذات.

وان اراد به المعلوم بالعرض، فيرد عليه ما تقدّم من انه لا يمكن أخذه تارةً تمام الموضوع للحكم وأخرى جزء الموضوع له، لما مرّ من انه لا يعقل أخذه تمام الموضوع.

نتيجة ما ذكرناه أمور:

الأول: ان العلم اسم للإضافة إلى المعلوم بالذات، ويعبر عن هذه الاضافة تارةً باليقين والجزم والقطع، وأخرى بالحضور والظهور والكشف، واذا اخذ العلم في موضوع الحكم، فالمأخوذ فيه هو هذه الإضافة وليست فيها حيثتان متباينتان: الأولى: حيثية كونها صفة.

والثانية: حيثية كونها طريقاً، بل لها حيثية واحدة وهي حيثية الكشف الذاتي، وأما اضافته إلى المعلوم بالعرض، فهي عرضية فلا تكون من مقومات العلم، لأنها قد تكون وقد لا تكون.

الثاني: ان مرادهم من أخذ العلم في موضوع الحكم بنحو الصفية، هو أخذ اضافته إلى المعلوم بالذات، ومرادهم من أخذه فيه بنحو الطريقة هو اخذ اضافته إلى المعلوم بالعرض التي هي ليست من مقومات العلم.

الثالث: ان المراد من اخذ العلم في موضوع الحكم بنحو الصفية، ليس أخذ لازمه وهو سكون النفس وثباتها واستقرارها وخروجها عن الاضطراب والتردد.

الرابع: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من جعل التقسيم رباعياً غير صحيح، لما مر من ان اضافة العلم إلى المعلوم بالعرض التي يعبر عنها بالكاشفية والطريقة لا يمكن أخذها تمام الموضوع للحكم، ومن هنا فالصحيح هو تثليث الأقسام.

الخامس: ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمته الله من القسم الخامس للقطع الموضوعي وهو القطع المأخوذ في موضوع الحكم بما هو صفة للمقطوع به، فقد تقدم انه ليس قسماً خامساً بل هو يرجع إلى احد اقسام الثلاثة.

المقام الثاني: ان القطع المأخوذ في موضوع الحكم، تارةً يكون متمثلاً في القطع بالموضوع الخارجي، واخرى في القطع بالحكم الشرعي:

أما الأول كما لو أخذ القطع بالخمير في موضوع حرمة شربها والقطع بالبول في موضوع نجاسته والقطع بسلامة مجيء المسافر من السفر مثلاً في موضوع وجوب التصدق وهكذا، فلا اشكال في امكانه ثبوتاً، ولكنه غير واقع اثباتاً بنحو الكبرى الكلية، وان نسب إلى بعض الاخباريين ان القطع بالبول مأخوذ في موضوع نجاسته وأن الموضوع هو البول بوجوده العلمي لا الواقعي، ولكن النسبة على تقدير صحتها لا دليل عليها اصلاً بل الدليل على الخلاف موجود.

وأما الثاني وهو اخذ القطع بحكم شرعي في موضوع حكم آخر، فتارة يكون الحكم الآخر مخالفاً للحكم الأول، واخرى مضاداً له، وثالثة ماثلاً له، ورابعة متحداً معه وجوداً.

أما الأول وهو ان يكون الحكم الآخر مخالفاً للحكم الأول، فلا اشكال في امكانه ثبوتاً، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدينار ونحو هذا، نعم وقوع ذلك في الشريعة المقدسة بحاجة إلى دليل.

وأما الثاني وهو ان يكون الحكم الآخر مضاداً للحكم الأول، كما اذا قال المولى: (اذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة)، أو قال: (اذا قطعت بحرمة شرب الخمر جاز لك شربها) وهكذا، فهو مستحيل، ووجه الاستحالة ان غرض المولى من جعل هذا الحكم ان كان جعل الرادع عن طريقيّة القطع وكاشفيته فقد تقدم انه مستحيل، وان كان جعل الحكم المولوي المضاد للحكم المقطوع به فهو أيضاً كذلك، على اساس استحالة جعل حكمين متضادين لشي واحد، وهذا لا من جهة وجود المضادة بين الحرمة والحلية في عالم الجعل والاعتبار، لأنّ المضادة لا تتصور في هذا العالم وانما تتصور في عالم الخارج، بل من جهة وجود المضادة أو المناقضة بين مبادئها، فان حرمة شربها تكشف عن وجود مفسدة ملزمة فيه وحلية

شربها تكشف عن عدم وجود مفسدة فيه كذلك، فإذا الجمع بينهما يستلزم الجمع بين النقيضين في مرحلة المبادئ وهو محال.

وبكلمة، ان جعل الحرمة لشرب الخمر لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر، والمبرر له وجود مفسدة ملزمة فيه، وكذلك جعل الحلية له، فانه لا محالة يكشف عن عدم وجود مفسدة ملزمة فيه أو وجود مصلحة تتطلب اباحته، وعلى كلا التقديرين لا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد، أما على الأول فيلزم اجتماع النقيضين فيه في مرحلة المبادئ، وعلى الثاني اجتماع الضدين وكلاهما محال.

فالتنتيجة: ان هذا الوجه غير معقول.

وأما الثالث وهو ان يكون الحكم الآخر مماثلاً للحكم الأول، كما اذا قال المولى: (اذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت الصلاة عليك) أو قال: (اذا قطعت بحرمة شرب الخمر يجرم عليك شربها) وهكذا، فقد يقال كما قيل باستحالة ذلك.

بدعوى: انها في مورد الاجتماع لا يخلو من ان يكون كل منهما باقياً بحدده أو تأكد احدهما بالآخر واتحداً وجوداً وكلاهما محال: أما الأول فيلزم من ذلك اجتماع المثليين في شيء واحد، بتقريب ان الاحكام الشرعية بلحاظ موضوعاتها كالأعراض الخارجية، فكما ان الاعراض الخارجية لا تتحقق الا بتحقق موضوعاتها في الخارج ولا يمكن اجتماع عرضين متماثلين في موضوع واحد، فكذلك الاحكام الشرعية، فإنها كالأعراض لا تتحقق الا بتحقق موضوعاتها فيه، فلذلك لا يمكن اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد.

وأما الثاني فلأن تحقق التأكد والاتحاد بينهما في مورد الاجتماع انما يكون اذا كان الحكمان المتماثلان في عرض واحد، كما إذا ورد (أكرم كل عالم)، وورد (أكرم كل هاشمي)، ففي مثل ذلك اذا انطبق كلا العنوانين المذكورين على فرد واحد في

الخارج، كما اذا كان الفرد عالماً وهاشميةً معاً، فبطبيعة الحال يتأكد الوجوبان احدهما بالآخر ويتحدان، فيكون الوجوب المؤكد في مورد الاجتماع أقوى وأكد من كل منهما بحده الخاص، وهذا بخلاف المقام، فان الوجوب الثاني فيه في طول الوجوب الأول، فلا يعقل تأكده به واتحاده معه.

وعلى الجملة، فالحكم الثاني في المقام حيث أنه متأخر عن الحكم الأول رتبة، باعتبار انه مأخوذ في موضوعه والموضوع متقدم رتبة على الحكم، فيستحيل اتحاده معه، وإلا لزم محذور تقدم الشيء على نفسه وبالعكس، هذا.

ولكن كلا الأمرين غير صحيح:

أما الامر الأول فلأن قياس الاحكام الشرعية بالاعراض الخارجية قياس مع الفارق، لأن الاعراض من الامور الواقعية الخارجية، غاية الامر ان وجودها في الخارج متقوم بوجود موضوعها فيه، ولهذا يقال ان وجودها في نفسه عين وجودها لموضوعها، واما الاحكام الشرعية فهي امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، ولهذا لا تتصور المضادة والمماثلة بينها، فان المضادة والمماثلة انما تتصوران بين الموجودات التكوينية الخارجية، فلا يعقل اجتماع السواد والبياض في موضوع واحد، واما اجتماع وجوبين أو وجوب وحرمة في شيء واحد بما هما امران اعتباريان موجودان في عالم الاعتبار والذهن فلا مانع منه، ومن هنا تكون المضادة والمماثلة بين الاحكام الشرعية، انما هي بلحاظ مبادئها التي هي من الامور الواقعية لا بلحاظ انفسها.

ودعوى: ان المضادة والمماثلة بين الاحكام الشرعية انما هي في مرحلة فعليتها بفعلية موضوعاتها في الخارج كما هو الحال في الاعراض.

مدفوعة: بان المراد من فعلية الاحكام الشرعية بفعلية موضوعاتها في الخارج

فعلية فاعليتها ومحركيتها لا فعلية نفسها، لاستحالة تحقق الاحكام الشرعية في الخارج بتحقق موضوعاتها فيه وإلا لكانت خارجية، وهذا خلف فرض انها اعتبارية لا وجود لها الا في عالم الاعتبار، ومن هنا تكون فعلية الأحكام الشرعية انما هي بنفس جعلها في عالم الاعتبار لا بفعلية موضوعاتها في عالم الخارج، لأنّ الفعلي في هذا العالم انما هو فاعليتها ومحركيتها فيه وهي امر تكويني.

واما الامر الثاني، فلأنّ مجرد كون احد الحكمين المتماثلين في طول الاخر رتبة مع انهما في زمن واحد بدون ان يكون احدهما معلولا للآخر، لا يمنع من التأكد والاتحاد بينهما، لأنّ التقدم الرتبي الطبيعي لاحدهما على الآخر مع تقارنهما زمنا، لا يمنع من التأكد والاتحاد بينهما خارجا، لأنّ هذا التقدم والتأخر انما هو بالتحليل من العقل في عالم الرتب لا في عالم الخارج، وأما فيه فهما متقارنان، فلهذا لا مانع من اتحادهما فيه من هذه الناحية، نعم لو كان التقدم والتأخر بالعلية فلا يمكن الاتحاد بينهما، باعتبار ان المعلول يتولد من العلة فلا يعقل ان يكون متحدا معها في الخارج، بان يكونا موجودين بوجود واحد، واما اذا كان التقدم والتأخر بالرتبة والطبع لا بالعلية، فلا مانع من ان يتحد المتقدم والمتأخر في الوجود الخارجي، وحيث ان الحكم الثاني ليس معلولا للحكم الأول لما ذكرناه غير مرة من أن العلية والمعلولية لا تتصوران في الأمور الاعتبارية وانما هو متأخر عنه رتبة، فلا مانع من اتحاده معه خارجا.

ودعوى: أنه لا يمكن أن يكون ذلك من جهة اخرى وهي ان احدهما موضوع للآخر والموضوع لا يمكن أن يكون عين الحكم بل لا بد من الاختلاف والاثنيية بينهما؟

مدفوعة: بأن موضوعية أحدهما للآخر إنما هي في مقام الجعل والاعتبار، وفي

هذا المقام لا يعقل الاتحاد والاندكاك بين جعلين، والاندكاك إنما يتصور في مورد فعلية فاعلية كل واحد منهما فإن فاعلية كل منهما في هذا المورد تندك في فاعلية الآخر وتصبحان فاعلية واحدة أقوى وأكثر من فاعلية كل واحد منهما.

والخلاصة، ان الطولية بين شيئين في الرتبة مع تعاصرهما زمنياً لا تتطلب في نفسها عدم التأكد والاتحاد بينهما في الوجود، ولكن قد تكون هناك جهة اخرى تتطلب ذلك، كما اذا كان احدهما علة للآخر أو موضوعاً له، فالنتيجة ان كلا الامرين غير صحيح.

ثم ان للسيد الاستاذ رحمته في المقام كلاماً وهو ان الحكمين المتماثلين اذا اجتمعا في مورد واحد، يندك احدهما في الآخر فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً فيه بدون فرق في ذلك بين ان تكون النسبة بين موضوعي الدليلين عموماً من وجه، كما اذا قال المولى: (أكرم العالم) ثم قال: (أكرم الهاشمي)، أو عموماً مطلقاً كما في المقام، فان موضوع الحرمة الأولى الخمر الواقعي، وموضوع الحرمة الثانية القطع بحرمتها، والأول اعتم من الثاني، إذ قد يتعلق القطع بحرمة الخمر واقعا وقد لا يتعلق بها.

بل ذكر رحمته ان النسبة بينها عموم من وجه، إذ قد تكون الخمر موجودة ولا تكون حرمتها متعلقة للقطع، وقد يتعلق القطع بحرمتها ولكنه غير مطابق للواقع، بمعنى ان الخمر غير موجودة.

فإذا يكون مورد الاجماع والالتقاء الخمر الواقعي التي تعلق القطع بحرمتها، فان كلتا الحرمتين قد اجتمعتا فيها، وعليه فبطبيعة الحال تندك احدهما في الاخرى وتصبحان حرمة واحدة مؤكدة، فإذا يكون مورد الاجتماع محكوماً بحكم واحد أكد

واشد من كل منهما بحدّه^(١).

فالتنتيجة: انه لا مانع من جعل حكيمين متماثلين لموضوعين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه بل عموماً مطلقاً، غاية الامر ان الحكمين في مورد الاجتماع والالتقاء يندك احدهما في الآخر ويصبحان حكماً واحداً مؤكداً، ولا مانع من الالتزام باتحادهما وتأكدهما فيه، إذ لا يعقل بقاء كل منهما فيه بحدّه الخاص المميز، وعليه فلا مانع من أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مماثل له، هذا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأنه ﷺ ان اراد من تأكد الحكمين المتماثلين في مورد الاجتماع تأكدهما في مرحلة الفعلية، فيرد عليه انه لا حكم شرعي في هذه المرحلة ولا وجود له فيها حتى يتأكد احدهما بالآخر، لأن الحكم امر اعتباري لا واقع موضوعي له في الخارج، ولهذا لا يعقل وجوده في هذه المرحلة والآن لكان خارجياً، وهذا خلف، وقد مرّ ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية فاعليته لا فعلية نفسه.

وأن شئت قلت: ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فعلية فاعليته فيه، ومرد هذه الفعلية إلى فعلية نسبته فيه وخروج هذه النسبة من التقدير والفرض إلى التحقيق، والخروج انما هو بتحقق موضوعه في الخارج الذي هو أحد طرفي النسبة.

مثلاً الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع المقدر وجوده في الخارج، وعليه فما دام لا يوجد المستطيع فيه، كانت نسبة وجوب الحج إليه تقديرياً وفرضياً، واذا وجد المستطيع فيه كانت نسبته اليه تحقيقاً، وحينئذ فتصبح النسبة نسبة حقيقية

فتكون مؤثرة، وهذا معنى فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وليس معناها فعلية نفس الحكم وإلا لكان الحكم خارجياً وهو كما ترى.

فالنتيجة: انه لا موضوع للتأكد والاتحاد في هذه المرحلة بين الحكمين المتماثلين في مورد الاجتماع، إذ لا وجود لهما فيه حتى يندك أحدهما في الآخر.

وان اراد الله من الاندك والتأكد في مرحلة الجعل والاعتبار، ففيه انه لا يتصور الاندك والتأكد بين الجعلين في هذه المرحلة، على اساس ان الجعل فعل اختياري للمولى وصادر منه بالارادة والاختيار مباشرة، فكيف يعقل اتحاد جعل مع جعل آخر، فإذا صدر من المولى جعلان مستقلان استحال اتحادهما بالاندك وصيرورتها جعلاً واحداً قهراً، ضرورة انه خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشرة من جهة وأمراً اعتبارياً من جهة اخرى، لأن الاندك والتأكد والعلية والمعلولية لا تتصور في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج غير وجودها في عالم الاعتبار والذهن، وانما تتصور في الامور الواقعية الخارجية.

والخلاصة، ان الاندك والتأكد في مرحلة الجعل غير متصور، إلا ان يكون المراد منه ان الجعل والمجعول في مورد الاجتماع واحد، بمعنى اخراج مورد الاجتماع عن اطلاق كلا الجعلين وتقييد اطلاق كل منهما بغير هذا المورد واختصاصه بجعل مستقل.

وهذا وان كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه غير محتمل اثباتاً، بداهة ان هناك جعلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه لا جعلواً ثلاثة.

واما في المقام، فهو غير ممكن ثبوتاً، وذلك لأنه يتوقف على تقييد اطلاق كل من الحكمين المجعولين بغير مورد الاجتماع واخراجه عن اطلاقيهما وهو لا يمكن.

بيان ذلك: ان في المقام قضيتين مجعولتين:

الأولى: ما دل على جعل الحرمة للخمر.

الثانية: ما دل على جعل الحرمة للخمر المقطوع حرمتها.

والأولى تشمل بإطلاقها المكلف القاطع بحرمة الخمر وغير القاطع بها، والثانية تشمل بإطلاقها القطع بحرمة الخمر سواءً اكان مطابقاً للواقع ام لا، فإذاً خروج مورد الاجتماع عن اطلاق هاتين القضيتين يتوقف على تقييد اطلاق الأولى بالخمر التي لا يكون المكلف قاطعاً بحرمتها، ومعنى ذلك ان الحرمة مجعولة لخصّة خاصة من الخمر وهي الحصّة المقيّدة بعدم القطع بحرمتها، واما الحصّة المقيّدة بالقطع بحرمتها فهي خارجة عن اطلاق القضية، فيختصّ اطلاقها بموجب هذا التقييد بالخصّة الأولى، وتقييد اطلاق الثانية بالقطع غير المطابق للواقع، ومعنى ذلك ان الحرمة مجعولة لخصّة خاصة وهي الحصّة المقطوع بحرمتها بالقطع غير المطابق للواقع، واما الحصّة المقطوع بحرمتها بالقطع المطابق للواقع، فهي مورد الاجتماع، باعتبار ان اطلاق القضية الأولى مقيّد بعدم القطع بالحرمة، واطلاق الثانية مقيّد بالقطع غير المطابق للواقع، فالقطع بالحرمة المطابق للواقع مورد الاجتماع، واخرجه عن اطلاق كل منهما معناه تقييد اطلاق كل منهما بمورد افتراقه وهذا مستحيل:

اما التقييد الأول، فلأنه لا يمكن ان يكون موضوع الحرمة الخمر المقيّدة بعدم القطع بحرمتها، بداهة انه لا يمكن اخذ الحكم قيّداً لموضوعه لاستلزامه توقف الشيء على نفسه، لأنّ الحكم يتوقف على موضوعه بتمام قيوده، فلو كان الحكم مأخوذاً فيه لزم توقف الشيء على نفسه وهو محال.

واما التقييد الثاني، فلأنّ جعل الحرمة للقطع بحرمة الخمر المقيّد بعدم كونه مطابقاً للواقع مستحيل، لأنّ مثل هذا الحكم غير قابل للتنجيز والوصول، على اساس ان وصول الحكم وتنجيّزه منوط بوصول موضوعه واحرازه في الخارج، ومن

الواضح انه لا يمكن احرازه، لأنَّ القاطع يرى ان قطعه مطابق للواقع ولا يحتمل الخلاف، والأف هو ليس بقاطع وهذا خلف.

والخلاصة، ان القاطع يرى وجدانا ان قطعه مطابق للواقع، ومع احتمال الخلاف لا قطع فضلاً عن القطع بالخلاف، وعليه فلا يمكن جعل الحكم لموضوع لا يمكن وصوله إلى المكلف لأنه لغو.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من تأكد احد الحكمين المتماثلين بالآخر في مورد الاجتماع والالتقاء وانداكاه به، غير تام بل غير معقول لا في مرحلة الفعلية ولا في مرحلة الجعل.

بقي هنا شيء، وهو ان السيد الاستاذ عليه السلام قد ذكر ان النسبة بين ما دل على حرمة شرب الخمر وما دل على حرمة شرب الخمر المقطوع حرمة عموم من وجه، وكذلك بين ما دل على وجوب الصلاة وما دل على وجوب الصلاة المقطوع وجوبها، فان مورد الافتراق في المثال الأول للدليل الدال على حرمة شرب الخمر الواقعي، وجود الخمر في الواقع بدون القطع بحرمة شربها، ومورد الافتراق للدليل الدال على حرمة شرب الخمر المقطوع حرمة، حرمة شرب الخمر المقطوع بحرمة بالقطع غير المطابق للواقع، ومورد الاجتماع بينهما حرمة شرب الخمر المقطوع حرمة بالقطع المطابق للواقع، وكذلك الحال في المثال الثاني^(١)، هذا.

ولكن الصحيح ان النسبة بينهما عموم مطلق، -وأما كون النسبة بينهما عموماً من وجه، فهو مبني على ان يكون القطع بالحرمة تمام الموضوع لا جزأه وجزؤه الآخر الواقع - وذلك لأنَّ الظاهر من القطع بحرمة شرب الخمر المأخوذ في موضوع حرمة

مماثلة لها هو القطع الطريقي، أي اضافته إلى المقطوع بالعرض لا اضافته إلى المقطوع بالذات، لأنّ القطع وان كان اسماً للاضافة الثانية دون الأولى، فإنها ليست من مقوماته، واطلاق القطع عليها عنائي لا حقيقي وان كان شائعاً، ولكن توجد في المقام قرينة على ان المراد منه القطع الطريقي وهي ظهور متعلقة في المقطوع بالعرض، وحمله على المقطوع بالذات بحاجة إلى قرينة، ومن هنا لا شبهة في ظهور الحرمة التي هي متعلق القطع في الحرمة الواقعية لا الذاتية، وحملها عليها بحاجة إلى قرينة، أو فقل ان المقصود هو حرمة الخمر الواقعي لا الذاتي وان لم تكن خمرأ في الواقع.

هذا اضافة إلى انه ﷺ قد صرح بان المراد من القطع بالحكم المأخوذ في موضوع حكم آخر القطع الطريقي أي اضافته إلى المعلوم بالعرض، لما تقدّم من ان المراد من القطع الصفتي هو اضافته إلى المقطوع بالذات، ومن الطريقي هو اضافته إلى المقطوع بالعرض، وقد سبق ان القطع الطريقي لايمكن اخذه بنحو تمام الموضوع، فإذا كان مأخوذاً في موضوع الحكم، فهو مأخوذ فيه بنحو جزء الموضوع لا تمامه وجزؤه الآخر الواقع، فلذلك لا تكون النسبة بينهما عموماً من وجه بل عموماً مطلقاً.

وعلى هذا الاساس، فقد يقال كما قيل: ان جعل حكم آخر مماثل للحكم المقطوع به لغو وجزاف ولا اثر له، مثلاً جعل وجوب آخر للصلاة المقطوع وجوبها المماثل له بلا فائدة، وذلك لأنّ المصلحة القائمة بالصلاة تدعو المولى إلى جعل وجوبها المتعلق بذاتها بعنوانها الأولى، فإذا جعل وجوب آخر للصلاة بعنوان (المقطوع وجوبها)، يكون بلا ملاك ومبرر، والقطع بوجوبها حيث انه طريق اليه، فلا يوجب تعنون الصلاة بعنوان ثانوي ذي مصلحة حتى يكون مبرراً لجعله، نعم اذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فلا مانع من جعل حكم آخر مماثل للحكم الأول، على اساس ان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، وقد يجتمعان في مورد،

وكذلك الحال اذا كانت النسبة بينها عموماً مطلقاً، ولكن متعلق الوجوب الثاني معنون بعنوان آخر اخص من متعلق الوجوب الأول، كما اذا نذر المكلف الصلاة في المسجد أو جماعة، فان الوجوب الأول تعلق بالصلاة بعنوانها الأولي والثاني تعلق بها بعنوان ثانوي وهو عنوان المندور، وما نحن فيه ليس كذلك، فان كلا الوجوبين فيه تعلق بالصلاة، غاية الأمر ان الوجوب الأول تعلق بها بعنوانها الأولي والثاني تعلق بها بعنوان المقطوع وجوبها، والفرص ان القطع ليس عنواناً للمقطوع، هذا.

ولكن الصحيح انه لا مانع من جعل الحكم الثاني في المقام ولا يكون لغواً، لأنه كاشف عن اهتمام المولى بالحفاظ على الملاك الواقعي والتأكيد على داعويته وانه لا يرضى بتفويته، فمن اجل ذلك يدرك العقل استحقات العقوبة والإدانة بدرجة اكبر على المخالفة، حيث انه يؤكّد داعوية الامر الأول، وبضمّه اليه تصبح محركته اكبر وأقوى من الأول، ومن الواضح ان هذا المقدار يكفي في صحة جعله وعدم كونه لغواً، ومن هنا قد ذكرنا موسعاً ضمن البحوث السالفة انه لا مانع من جعل وجوب الطاعة مولويًا وكذلك حرمة المعصية ولا يكون لغواً، باعتبار انه كاشف عن اهتمام المولى بالملاك الواقعي والحفاظ عليه وعدم تفويته على تفصيل تقدم، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد يقال كما قيل: ان هذا البحث يرجع في الحقيقة إلى البحث المتقدم من ابحاث التجري، وهو انه هل يمكن جعل خطاب تحريمي أو وجوبي يشمل العاصي والمتجري معاً أو لا؟

والجواب: ان هذا البحث يختلف عن البحث المتقدم في امور:

الأول: انه لا فرق في هذا البحث بين متعلق الخطاب الأول ومتعلق الخطاب الثاني إلا في الاطلاق والتقييد، لأنها واحد ذاتاً، غاية الامر ان الخطاب الأول تعلق

به مطلقاً والثاني مشروطاً، فإذا قيل: (إذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت الصلاة عليك) فمتعلق كلا الوجوبين الصلاة، غاية الأمر ان الوجوب الأول تعلق بها مطلقاً وبعنوانها الأولي، والوجوب الثاني تعلق بها بشرط القطع بوجوبها الأول، وكذلك في مثل قولنا: (إذا قطعت بحرمة شرب الخمر حرم عليك شربها)، لأنّ متعلق كلتا الحرمتين شيء واحد ذاتاً، غاية الامر ان متعلق الحرمة الأولية الشرب بعنوانه الأولي ومتعلق الحرمة الثانية الشرب مقيداً بالقطع بحرمة، بينما في البحث المتقدّم يكون متعلق الخطاب التحريمي أو الوجوبي غير متعلق الخطاب مقطوع الحرمة أو الوجوب، لأنّ متعلقة مخالفة ذلك الخطاب اي الخطاب الأولي.

الثاني: ان القطع بالحكم المأخوذ في موضوع حكم مماثل له جزء الموضوع وجزؤه الآخر الواقع، واما في البحث المتقدم فالقطع بالحرمة أو الوجوب المأخوذ في موضوع الخطاب التحريمي يكون تمام الموضوع لا جزءه، وحيثئذ فان كان مطابقاً للواقع، كانت مخالفته عصياناً، وان لم يكن مطابقاً للواقع كانت مخالفته تجريباً، وعلى كلا التقديرين مخالفته محرمة بالخطاب التحريمي.

الثالث: ان الخطاب التحريمي في البحث المتقدم متمثل في خطاب واحد يشمل العاصي والمتجرّي معاً.

وأما في المقام، فيكون الخطاب متعدداً بتعدد متعلقة اطلاقاً وتقيداً لا ذاتاً، لأنّ متعلق الخطاب الأول الشئ بعنوانه الأولي ومتعلق الخطاب الثاني الشئ بعنوان المقطوع حرمة أو وجوبه، فيكون الخطاب الثاني في طول الخطاب الأول، ومن هنا بنى جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ عليه السلام على امكان اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مماثل له في المقام، وعلى عدم امكان جعل خطاب تحريمي يشمل المتجرّي والعاصي معاً.

فالتنتيجة: انه لا صلة بين البحث في المقام والبحث المتقدم في مسألة التجري. والصحيح في المقام ان يقال: انه لا مانع من الالتزام بهذه الصورة وهي اخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل له، لأنّ اندكاك احدهما في الآخر واتحاده معه في مورد الاجتماع في مرحلة الفعلية لا موضوع له، لما مرّ من انه لا حكم في هذه المرحلة حتى يندك احدهما في الآخر، وأما في مرحلة الجعل والاعتبار فهو مستحيل لسبيين:

الأول: ان الاحكام الشرعية حيث انها امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها ما عدا وجودها في عالم الاعتبار، فلا تتصور فيها الاندكاك والاتحاد لا في عالم الخارج لعدم الوجود لها فيه، ولا في عالم الاعتبار لاستحالة ان يندك اعتبار في اعتبار آخر ويتولد منها اعتبار ثالث، ضرورة ان التوليد بالعلية والسببية لا يتصور إلاّ في الامور التكوينية الخارجية.

الثاني: انها فعل اختياري للشارع وصادر منه مباشرة، وعليه ففرض الاندكاك والتولد خلف.

فالتنتيجة: ان الاندكاك انما يتصور في الامور التكوينية كالاندكاك بين البياض والسواد وبين الحرارة والبرودة وهكذا، وعلى هذا فلا بد من الالتزام بالاندكاك في مرحلة المبادئ على اساس انها من الامور التكوينية، لأنّ مبدأ كل من الحكمين يندك في مبدأ الآخر في مورد الاجتماع، فإذا امر المولى باكرام العالم وأمر باكرام الهاشمي، فبطبيعة الحال يكون ملاك وجوب الاكرام في مورد الاجتماع للدليلين اكد واقوى من ملاك وجوبه في مورد الافتراق لهما، وفي مرحلة الفعلية فإن في هذه المرحلة فقد ذكرنا أن المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه فعلية فاعليته، لأنّ فعلية الحكم ووجوده في الخارج غير معقول، فلهذا يكون المراد من فعليته فعلية فاعليته وحيث

إن فاعليته أمر تكويني فلا محالة تندك فاعلية أحدهما في فاعلية الآخر فتصبحان فاعلية واحدة أقوى وأكد من فاعلية كل واحد منهما في نفسه.

فالنتيجة: أنه لا بد من الالتزام بالانفكاك في مرحلتين:

الأولى : مرحلة المبادئ فإن في هذه المرحلة لا بد من الالتزام بالاندكاك بين

المبدئين إذا كانا متسانخين.

الثانية: مرحلة الفعلية فإن الحكم لا يعقل أن يكون فعلياً، فإذاً يكون المراد من فعليته فعلية فاعليته وهي أمر تكويني فلا محالة تندك فاعلية أحدهما في فاعلية الآخر فتصبحان فاعلية واحدة أقوى وأكبر من فاعلية كل منهما في نفسه، وأما في مرحلة الجعل والاعتبار فلا يعقل الاندكاك.

وبكلمة، ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه في مرحلة المبادئ، وعلى هذا فإذا كان هناك شخص مجمع لكلا العنوانين الماخوذين في لسان الدليلين، فلا محالة يكون في اكرامه ملاك كلا الوجوبين، وحيث انه لا يمكن بقاء كل من الملاكين فيه بحدّه، فبطبيعة الحال يندك احدهما في الآخر، فيصبحان ملاكا واحدا أقوى وأكد من ملاك كل من الدليلين في مورد الافتراق، فإذا قام المكلف باكرام فرد ينطبق عليه عنوان العالم والهاشمي معاً، فلا محالة تترتب على اكرامه مصلحة اكرام العالم ومصلحة اكرام الهاشمي، وحيث ان المصلحتين متماثلتان، فلا يمكن اجتماع كل منهما مع الأخرى بحدّها المميز في شيء واحد وهو اكرام المجمع، فإذاً لا محالة تندك احدهما في الاخرى وتصبحان مصلحة واحدة اقوى وأكد من كل واحدة منهما بحدّها الخاص المميّز، نظير اجتماع بياضين في موضوع واحد، واما بالنسبة إلى الحكمين بما هما اعتباران، فلا يعقل الاندكاك بينهما.

والنكته، في ذلك ان المعيار في وحدة المتعلق وتعدده انما هو في عالم الاعتبار،

ومن الواضح ان المولى في افق الاعتبار كما اعتبر وجوب اكرام العالم كذلك اعتبر وجوب اكرام الهاشمي، فالحكم والمتعلق والموضوع جميعاً موجودة في أفق الاعتبار والجعل بالوجود الاعتباري بنفس اعتبار المعبر، فالمتعلق في هذا الافق متعلق للحكم فيه بالذات وكذلك الموضوع، غاية الأمر ان المتعلق في هذا الافق مرآة للواقع وفان فيه، وكذلك الحال في الموضوع، هذا في مرحلة الجعل.

واما في مرحلة المجعل وهي مرحلة الفعلية والانطباق، فمتعلق كل منهما قد ينطبق على موجود واحد في مورد الاجتماع، ومن الواضح ان المجمع في مورد الاجتماع ليس متعلقاً للمجعل بل هو مصداق له، والمفروض ان الحكم لا يسري من افق الاعتبار إلى الواقع، وإلا لكان امراً واقعياً لا اعتبارياً وهذا خلف، فإذا لا يعقل وجود الحكم في مورد الاجتماع والانطباق والفعلية، وإنما الموجود فيه وجود الفاعلية لكل واحد منهما وهي في أحدهما تندك مع الآخر فتصبحان فاعلية واحدة في مورد الاجتماع أقوى وأكبر من فاعلية كل واحد منهما.

والخلاصة، ان الاتحاد بين الجعلين والاندكاك بينهما في افق الجعل والاعتبار غير معقول، لأنه خلف فرض كونها امران اعتباريان من جهة وعلان اختياريان للجاعل مباشرة من جهة اخرى، واما في مرحلة الفعلية والانطباق، فلا وجود للحكم في هذه المرحلة، لأنه لا يسري من افق الاعتبار إلى افق الخارج، غاية الامر ان متعلق كل منهما ينطبق على المجمع في مورد الاجتماع وبذلك يحصل الغرض ويسقط الامر، وعلى هذا ففي المقام لا مانع من جعل الحرمة لشرب الخمر الواقعي، وجعل الحرمة لشربها شريطة القطع بحرمتها، فانه لا تنافي بينهما في افق الجعل والاعتبار، لأن متعلق كل منهما في هذا الافق غير متعلق الآخر فيه، فلا يعقل فيه الاندكاك والاتحاد فإذا لا اتحاد بينهما في هذه المرحلة، واما في مرحلة الفعلية والانطباق، فلا

حكم حتى يندك احدهما في الآخر، نعم كما تندك فاعلية أحدهما في فاعلية الآخر في هذه المرحلة كذلك يندك ملاك احدهما مع ملاك الآخر في مرحلة المبادئ في مورد الاجتماع، ومعنى ذلك ان المفسدة في مورد الاجتماع اقوى منها في مورد الافتراق. ومن هذا القبيل قولنا: (إذا قطعت وجوب الصلاة) وجب عليك الصلاة، فان متعلق كل منهما في افق الجعل غير متعلق الآخر، ويستحيل الاتحاد والاندكاك في هذا الافق لا في الحكم ولا في المتعلق، واما في مرحلة الفعلية والانطباق فلا حكم حتى يندك احدهما في الآخر وإنما هو الفاعلية والمحركة كما تقدم، نعم متعلق كل منهما في هذه المرحلة ينطبق على المجمع في مورد الاجتماع، ولكن المجمع ليس متعلق الحكم بل هو مشتمل على الملاك الاقوى والأكد، باعتبار ان الاندكاك والاتحاد انما هما فيه وفي الفاعلية والمحركة.

نتيجة البحث عن هذه الصورة أمور:

الأول: انه لا مانع من جعل حكم مماثل للحكم المقطوع به لعنوانين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه أو عموماً مطلقاً كقولنا: (إذا قطعت بوجوب الصيام وجب عليك الصيام)، ولا يكون لغواً لأنه يؤكد الحكم الأول.

الثاني: ان ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام من ان النسبة بينهما عموم من وجه مبني على ان القطع في المقام تمام الموضوع للحكم، ولكن قد عرفت انه جزء الموضوع لا تمامه، وعليه فتكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً.

الثالث: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من اندكاك احد الحكمين المتماثلين مع الآخر في مورد الاجتماع، لا يتم لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الفعلية والانطباق، نعم الاندكاك والاتحاد فيه يكونان في مرحلة المبادئ، فان اجتماع ملاكين

متماثلين في شيء واحد لا يمكن، فلا بد من الالتزام بالاندكاك والاتحاد بينهما.
الرابع: ان هذا البحث لا يرجع إلى البحث المتقدم في التجري، وهو انه هل
يمكن جعل خطاب تحريمي يشمل المتجري والعاصي معاً أولاً، كما مرّ.
الصورة الرابعة: وهي اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، ويقع الكلام في
هذه الصورة في مقامين:
المقام الأول: في امكان اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه بلحاظ مرتبة
واحدة.

المقام الثاني: في امكان أخذه في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين.
أما الكلام في المقام الأول فقد ذكر الاصحاب انه لا شبهة في استحالة ذلك،
ويمكن تقريب الاستحالة بوجهين:

الأول: انه يستلزم توقف الشيء على نفسه مباشرة وتقدمه عليها كذلك وهو
مستحيل، وذلك لأن الموضوع على هذا مركب من القطع ومتعلقة وهو الحكم، فإذا
فرض ان الحكم جزء الموضوع لنفسه، لزم تقدمه على نفسه مباشرة وهو مستحيل.
ولكن هذا الوجه انما يتمّ فيما اذا كان المأخوذ في الموضوع العلم الطريقي اي
حيثية اضافته إلى المعلوم بالعرض، إذ حينئذ لا يمكن ان يكون العلم تمام الموضوع،
فلا محالة يكون جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم، وعليه فيلزم المحذور المذكور،
واما اذا كان المأخوذ في الموضوع العلم الصفّي أي حيثية اضافته إلى المعلوم بالذات
وكان تمام الموضوع، فلا يلزم هذا المحذور.

والخلاصة، ان هناك ثلاثة فروض:

الفرض الأول: ان يكون المأخوذ في الموضوع العلم الطريقي.

الفرض الثاني: ان يكون المأخوذ فيه العلم الصفّي بنحو تمام الموضوع.

الفرض الثالث: ان يكون المأخوذ العلم الصّفتي ولكن بنحو جزء الموضوع.

أما الفرض الأول، فهو مستحيل، لأنه يستلزم كون الحكم موضوعاً لنفسه وكذلك الفرض الثالث، وأما الفرض الثاني فلا مانع منه ولا يستلزم أي محذور.

الثاني: انه يستلزم الدّور، وهذا هو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين، بتقريب ان الحكم يتوقّف على العلم من باب توقّف الحكم على موضوعه والعلم يتوقف عليه من باب توقّف العلم على معلومة، هذا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأنّ المراد من العلم المأخوذ في الموضوع ان كان العلم الطريقي، فحيث انه لا يمكن ان يكون تمام الموضوع، فلا محالة يكون جزءه وجزؤه الآخر المعلوم بالعرض وهو الحكم، فحينئذ وان كان يلزم محذور تقدّم الشيء على نفسه، إلاّ انه ليس من جهة لزوم الدور بل بالذات ومباشرة.

وان كان المراد منه العلم الصفتي، فان كان جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم، فأيضاً يلزم المحذور المذكور وهو تقدّم الشيء على نفسه، لكن لا من جهة الدور بل بنفسه ومباشرة، فإذا لا وجه لتقريب استحالة ذلك بالدور، لأنّ الدور انما يكون محالاً من جهة استلزامه تقدّم الشيء على نفسه لا في ذاته، وان كان تمام الموضوع فلا يلزم المحذور المزبور، لأنّ الحكم وان كان متوقّفاً عليه، إلاّ أنّه لا يتوقف على الحكم، فإذا لا يلزم في هذا الفرض تقدم الشيء على نفسه.

فالتنتيجة: ان تقريب الاستحالة بالدور غير صحيح في تمام الفروض الثلاثة، لأنّ الاستحالة في الفرضين الأولين انما هي من جهة لزوم محذور تقدّم الشيء على نفسه مباشرة وبالذات لا بواسطة مقدمة خارجية كالدور، واما في الفرض الثالث فلا دور ولا تقدم الشيء على نفسه مباشرة.

ومن هنا، يظهر ان ما أورده المحقق الاصفهاني رحمته الله - على تقريب الدور من انه

مبني على ان يكون المأخوذ في الموضوع العلم الطريقي أي حيثية اضافته إلى المعلوم بالعرض، فحينئذ يلزم الدور، لأنّ الحكم يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، والعلم يتوقف على الحكم من باب توقفه على متعلقة، واما اذا كان المأخوذ فيه العلم الصفتي فلا دور لا يتم، وذلك لما مرّ من ان العلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه ان كان بنحو الطريقيّة، فأيضاً لا يلزم الدور بل يلزم ما هو نتيجة الدور وهو تقدم الشيء على نفسه مباشرة وبالذات، لأنّ الدور في نفسه ليس بمحال وانما يؤدّي إلى المحال وهو تقدّم الشيء على نفسه.

وان كان بنحو الصفتيّة، فان كان جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم، لزم أيضاً محذور تقدّم الشيء على نفسه مباشرة بدون الدور وان كان تمام الموضوع، فلا دور ولا تقدم الشيء على نفسه مباشرة.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان العلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه ان كان صفتياً وكان تمام الموضوع، فلا يمكن اثبات استحالته لا بالدور ولا بتوقف الشيء على نفسه مباشرة هذا، ولكن بإمكاننا اثبات استحالة ذلك بوجوه أخرى :

الوجه الأول: ان ذلك يستلزم محذور الدور بنظر القاطع في تمام الفروض السابقة لا في الواقع، والنكته في ذلك هي ان القاطع دائماً يرى ان قطعه مطابق للواقع ولا يحتمل الخطأ وعدم مطابقة المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، على اساس انه يرى تبعية المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، ولولاه لما كان للمقطوع بالذات وجود، لأنه بنظره صورة في افق الذهن ومتوقف على المقطوع بالعرض كتوقف الصورة على ذي الصورة، وعلى هذا فإذا فرض ان المعلوم بالذات قد اخذ في موضوع المعلوم بالعرض، لزم الدور بنظر العالم لا في الواقع، لأنّ المعلوم بالعرض

يتوقف على المعلوم بالذات من باب توقف الحكم على موضوعه، والمعلوم بالذات يتوقف عليه من باب توقف الصورة على ذي الصورة، فلذلك لا يمكن للمولى ان يأخذ قطع القاطع بحكم في موضوع نفسه لأنه بنظره مستحيل، ولا يعقل جعل مثل هذا الحكم الذي يستحيل فعلية فاعليته ومحركته خارجاً.

الوجه الثاني: انه يلزم من ذلك الخلف بنظر القاطع في تمام الفروض الثلاثة المتقدمة، والسبب فيه ان القاطع بحكم كون قطعه طريقاً إلى الواقع ومرآة له فحسب، يرى ان المقطوع به ثابت في الواقع بقطع النظر عن قطعه وان ثبوته فيه مفروغ عنه في المرتبة السابقة ولا يرتبط بثبوت قطعه، ومن هنا يكون ثابتاً فيه وان لم يقطع به، ونتيجة ذلك هي استحالة اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه بنظر القاطع لأنه اذا قطع بحكم يرى انه ثابت في الواقع، وقطعه طريق اليه وكاشف عنه بدون ان يكون له دخل في ثبوته، ضرورة ان الطريق لا يعقل ان يكون علة لذي الطريق، وإلا لزم ان يكون متقدماً عليه رتبة لا متاخراً عنه وهذا خلف.

وعلى هذا، فإذا أخذ المولى قطعه به في موضوع نفسه لزم الخلف بنظر القاطع، لأنه بموجب كون قطعه طريقاً إليه يرى انه ثابت في الواقع في المرتبة السابقة بقطع النظر عن قطعه، وبموجب ان قطعه موضوع له انه غير ثابت في الواقع بقطع النظر عنه بل هو متفرع على ثبوته وهذا خلف، إذ يلزم من فرض ثبوت الحكم في الواقع في المرتبة السابقة بنظر القاطع عدم ثبوته كذلك، فلذلك لا يمكن للمولى ان يأخذ قطع القاطع بحكم في موضوع نفسه، لأنه مستحيل بنظر القاطع من جهة الخلف.

والخلاصة، ان القطع بالحكم اذا أخذ في موضوع نفسه يستلزم الخلف والتناقض بنظر القاطع، سواء كان المأخوذ فيه العلم الطريقي أو الصفتي، وعلى الثاني سواء كان تمام الموضوع أو جزؤه.

الوجه الثالث: ان اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه في مرتبة الجعل، يستلزم توقف الشي على نفسه في مرتبة وصول الحكم، حيث ان فعليته مستحيلة حينئذ، ومن الواضح ان كل حكم يستحيل فعليته ووصوله إلى المكلف يستحيل جعله لأنه لغو وجزاف.

بيان ذلك: ان العلم بفعلية الحكم يتوقف على العلم بفعلية موضوعه في الخارج فإذا علم المكلف بتغير الماء بأحد أوصاف النجس كان يعلم بنجاسته، واذا علم بكريّة الماء علم بعدم انفعاله بالملاقاة، واذا علم المكلف بدخول الوقت علم بوجوب الصلاة، واذا علم بالاستطاعة علم بوجوب الحج وهكذا، فالعلم بالحكم الفعلي يتوقف على العلم بوجود موضوعه في الخارج.

إذ لا طريق لنا إلى فعليّة الاحكام الشرعية إلا من طريق احراز موضوعاتها في الخارج، وعلى هذا فإذا كان العلم بالحكم مأخوذاً في موضوع نفسه، ففي مرحلة الفعلية يتوقف العلم بالحكم على العلم بالعلم، على أساس ان العلم الثاني بالحكم هو الموضوع، فوصول الحكم يتوقف على وصول موضوعه، وحيث ان العلم بالعلم ليس علماً آخر بل هو نفس العلم بالحكم لما تقدّم من ان حضور كل شيء بالعلم وحضور العلم بالذات وليس بعلم آخر وإلاّ لذهب إلى ما لا نهاية له، ضرورة ان في النفس حضوراً واحداً وهو حضور الحكم وهو بالذات لا بحضور آخر، ونتيجة ذلك هي ان العلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم وهو من توقف الشي على نفسه، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأنه لو امكن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة الجعل ولا يلزم منه محذور، فلا مانع من فعلية هذا الحكم ووصوله إلى المكلف، باعتبار ان وصوله بنفس العلم به، فإذا علم به المكلف في مرحلة الفعلية

فقد وصل إليه بنفس هذا العلم، ضرورة انه ليس هنا الا علم واحد في افق النفس وهو العلم بالحكم، سواء عبر عنه بالعلم بالحكم أو الموضوع، فما في هذا الوجه من ان العلم بالحكم ووصوله يتوقف على العلم بالحكم ووصوله من باب توقف العلم بالحكم على العلم بموضوعه، لا يرجع إلى معنى محصل، بداهة ان فرض تعدد العلم بالحكم خلاف الوجدان.

نعم، ان هذا انما يتصور فيما اذا كان الموضوع غير العلم بالحكم، ولنأخذ بمثال لذلك أي لما نحن فيه، وهو ما اذا فرضنا انه لا مانع ثبوتاً من اخذ العلم بوجوب القصر في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبة، فإذا أمكن ذلك ثبوتاً فلا مانع من وصوله في مرتبة الفعلية، لأنّ المكلف اذا علم بوجوب القصر على المسافر، فان لم يكن مسافراً فقد علم بالكبرى وانها وصلت إليه، ولكن الصغرى غير متحققة، وان كان مسافراً فقد تحققت الصغرى مع وصول الكبرى وهي العلم بوجوب القصر على المسافر العالم بالجعل وهذا العلم كما انه فرد للموضوع المأخوذ في عالم الجعل كبروياً، فكذلك انه علم بالحكم المجعول وبدون لزوم أيّ محذور من الدور أو توقف شيء على نفسه.

والخلاصة، ان وصول الحكم إلى المكلف وتنجزه منوط بتحقق الكبرى والصغرى معاً، فإذا علم بالكبرى كوجوب الحج على المستطيع وتحققت الصغرى وهي الاستطاعة في الخارج، فقد وصل وجوب الحج إليه وتنجز، وعليه فإذا فرضنا امكان اخذ العلم بالحكم كوجوب الحج مثلاً في موضوع نفسه في مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فحينئذ اذا جعل المولى وجوب الحج كذلك فقد تحققت الكبرى وهي الجعل، والمكلف اذا علم بان وجوب الحج مجعول للمستطيع العالم به فقد علم بالكبرى، وعندئذ فإذا تحققت الصغرى وهي الاستطاعة والعلم بالحكم وهو

وجوب الحج، فقد وصل الوجوب إليه صغرى وكبرى موضوعاً محمولاً، باعتبار ان الموضوع عين الوصول والعلم لاشيء آخر.

وبكلمة، ان فعلية الحكم انما هي بفعلية الصغرى وتطبيق الكبرى المجعولة في الشريعة المقدسة عليها، وعلى هذا فإذا أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبة، فحينئذٍ إذا علم المكلف بالحكم بتمام قيوده في مرتبة الفعلية فقد تحقق الموضوع إذ المفروض انه العلم بالحكم وهو قد تحقق، لأن الموضوع إذا كان العلم بالحكم فهو قد تحقق بنفسه لا بعلم آخر، ضرورة ان حضور كل شيء انما هو بالعلم، وحضور العلم انما هو بنفسه وإلاّ لذهب إلى ما لا نهاية له، فإذا لا دور ولا توقف الشيء على نفسه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل لا يمكن، إما من جهة لزوم محذور الدور مطلقاً بنظر القاطع أو الخلف.

وهل يمكن أخذ العلم بالحكم في مرتبة الفعلية في موضوع نفسه في هذه المرتبة؟

والجواب: انه لا يمكن في القضايا الحقيقية، فان مرتبة الفعلية ليست من مراتب الحكم ولهذا لا ترتبط بالشارع، لأنّ فعلية الحكم بفعلية موضوعه قهرية فلا تكون جعلية، واما في القضايا الخارجية فحيث ان مرتبة الجعل فيها هي مرتبة الفعلية، فلا يمكن اخذ العلم بالحكم فيها في موضوع نفسه لاستلزامه أحد المحذورين المتقدمين.

وأما الكلام في المورد الثاني وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول

فهل يمكن ذلك أو لا؟

والجواب: ان فيه قولين، الصحيح القول الأول، وهو جواز أخذ العلم بالحكم في مرتبة في موضوع نفسه في مرتبة أخرى، ولا يلزم منه محذور الدور بنظر القاطع ولا توقف الشيء على نفسه مباشرة ولا الخلف: أما الأول فلأن العلم بالحكم يتوقف عليه من باب توقفه على متعلقة في مرتبة الجعل، ولا يتوقف عليه في مرتبة المجعل وهي مرتبة الفعلية، وأما الحكم فهو في مرتبة الفعلية وهي مرتبة المجعل، يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، فإذا لا دور حتى بنظر القاطع، لأن ما يتوقف عليه العلم وهو الحكم في مرتبة الجعل غير ما يتوقف على العلم وهو الحكم في مرتبة المجعل، ولا توقف الشيء على نفسه مباشرة، وكذلك لا خلف بنظر القاطع، لأن القاطع بحكم كون قطعه طريقاً وكاشفاً، يرى ان الحكم المقطوع به ثابت في مرتبة الجعل بقطع النظر عن قطعه به وما هو متوقف على قطع القاطع هو الحكم في مرتبة المجعل، فإذا لا تهافت ولا خلف لا في الواقع ولا في نظر القاطع، لأن القاطع ملتفت إلى ما ان ما يتوقف على قطعه هو ثبوت الحكم في مرتبة المجعل، وأما ثبوته في مرتبة الجعل فهو لا يتوقف عليه، لأنه ثابت بجعل الشارع مع قطع النظر عن قطع القاطع، فإذا ما هو متعلق القطع غير ما هو القطع موضوع له، ولهذا لا محذور في ذلك اصلاً لا في الواقع ولا بنظر القاطع.

فالتنتيجة: انه لا مانع ثبوتاً من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل وهي مرتبة الفعلية، هذا.

وذهب المحقق النائيني والسيد الأستاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلى القول الثاني، وهو استحالة

أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول^(١).
 وقد افاد السيد الاستاذ^(٢) في وجه الاستحالة: ان المراد من أخذ القطع بحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول ليس أخذ قطع قاطع بالحكم في هذه المرتبة في موضوع حكم في مرتبة المجعول لشخص آخر، ضرورة إن ذلك خارج عن محل الكلام ولا شبهة في امكانه ثبوتاً، بل المراد منه أخذ قطع القاطع بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع حكم نفسه في مرتبة المجعول، فان ذلك لا يمكن، لأن الحكم في مرتبة الجعل لا يكون حكماً للقاطع طالما لم يصرف فعلياً بفعالية موضوعه في الخارج، فإذا صار فعلياً بفعالية موضوعه وانطبقه عليه صار حكماً له، فإذا صار حكماً له، استحال أخذ القطع به في موضوع نفسه للزوم الدور، لأن قطعه به متوقف عليه من باب توقف القطع على متعلقه، والفرض ان متعلقه متوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه.

مثلاً وجوب القصر المجعول على المسافر بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده في الخارج، لا يكون حكماً للقاطع به في مرتبة الجعل ما لم يصرف مسافراً، فإذا صار مسافراً صار وجوب القصر حكماً له فحينئذ يكون قطعه به قطعاً بحكمه، ولا يمكن أخذ هذا القطع في موضوع نفس هذا الحكم لمحدور الدور والخلف، لأن هذا القطع متوقف على هذا الحكم من باب توقفه على متعلقه، والمفروض ان الحكم متوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه، أما لزوم الخلف فلغرض ان هذا القطع طريق إلى الحكم، فافتراض انه موضوع له خلف^(٣) هذا.

وللمناقشة فيه مجال :

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٤ .

(٢) مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤ .

أولاً: إن المقصود من عالم الجعل هو جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده في الخارج، وتكون نسبة هذا الموضوع إلى جميع افراده خارجاً على حدّ سواء، ويعبر عن هذه القضية بالكبرى الشرعية أيضاً، وعلى هذا فإذا فرض ان المولى جعل الحكم كوجوب الحجّ مثلاً للموضوع المقدّر وجوده في الخارج كالمستطيع، فلا مانع من أخذ العلم به في هذه المرتبة وهي مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، ومعنى هذا ان فعلية فاعلية وجوب الحج على زيد منوطة بان يعلم بجعله على المستطيع العالم به.

وبكلمة، ان الشارع فرض وجود المسافر العالم بوجوب القصر وجعل وجوب القصر عليه، ولا محذور فيه لا في عالم الجعل ولا في عالم المجعل: أما في الأول فإن الموضوع فيه قد أخذ مفروض الوجود بتمام قيوده وشروطه، وهو لا يتوقف الا على مجرد الفرض والتقدير، وأما في الثاني فلا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل وهي مرتبة فعلية فاعليته، فإن حال العلم من هذه الناحية حال سائر قيود الموضوع كالأستطاعة والعقل والبلوغ ونحوها من الشروط العامة، فإذا كان الشخص واجداً لهذه القيود في الخارج وعالمًا بالكبرى، انطبقت الكبرى عليه وصار الحكم في حقه فعلياً.

وعلى هذا فإذا علم المكلف بجعل وجوب الحج على المستطيع العالم به، فإن كان مستطيعاً صار وجوب الحج عليه فعلياً، لأنّ علمه بجعل وجوب الحج مصداق للعلم المأخوذ قيماً للموضوع وبه يتحقق احد افراد قيد الموضوع في الخارج، فإذا كان واجداً لسائر القيود، صار الحكم في حقه فعلياً، فإذا لا دور ولا خلف أما الأول فلأنّ ما يتوقف على العلم غير ما يتوقف العلم عليه، فان العلم يتوقف على الجعل، وأما الجعل فلا يتوقف على العلم، وما يتوقف على العلم هو المجعل والعلم لا

يتوقف عليه .

وأما الثاني فلأنّ الخلف انما يلزم بنظر القاطع باعتبار انه يرى ان قطعه طريق إلى الواقع، فلو كان مأخوذاً في موضوعه لزم الخلف، وأما في المقام فلا يلزم ذلك، لأنّ قطعه بالجعل طريق اليه وليس موضوعاً له وانما هو موضوع بالنسبة إلى المجعول، فإذا لا يكون القطع طريقاً وموضوعاً بالنسبة إلى شيء واحد.

وان شئت قلت: ان العلم بالحكم المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل حاله حال سائر القيود المأخوذة في لسان الدليل في هذه المرحلة، وهذه القيود جميعاً أخذت مفروضة الوجود في الخارج، فكما ان الشارع فرض وجود البالغ العاقل القادر المستطيع في الخارج، فكذلك فرض وجود العالم بالحكم فيه وبعد الفرض جعل وجوب الحج عليه، وهذه القيود كافة قد اخذت في مرحلة الجعل موضوعاً للحكم في مرحلة المجعول سواء كان موطنها الخارج ام الدهن، فإذا علم المكلف بجعل وجوب الحج على البالغ العاقل القادر المستطيع، فإن كان واجد لهذه القيود، تحقق موضوع وجوبه فيه منها العلم فان حاله حال سائر القيود، فكما ان نسبة سائر القيود المأخوذة في مرحلة الجعل مفروضة الوجود إلى جميع المكلفين على حدّ سواء، فكذلك نسبة العلم المأخوذ في هذه المرحلة مفروض الوجود.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام - من ان الحكم في مرحلة الجعل ليس حكماً للعالم حتى يكون علمه به مأخوذاً في موضوع نفسه في مرحلة المجعول، ومحل الكلام انما هو في أخذ علم العالم بحكمه في هذه المرحلة في موضوع نفسه في مرحلة المجعول، وهذا غير ممكن في المقام إذ لا حكم للمكلف في مرحلة الجعل حتى يمكن أخذ علمه به في موضوع نفسه في مرحلة المجعول، واما في مرحلة الفعلية، فلا يمكن ذلك لاستلزامه الدور كما مرّ - فهو مبني على ان الحكم في مرحلة الجعل والاعتبار

حكم اضافي ونسبي، بمعنى انه حكم لمن يكون متلبساً بالموضوع فعلاً في الخارج، واما من لم يكن متلبساً به كذلك، فليس حكماً له وهذا كما ترى، ضرورة ان الموضوع في مرحلة الجعل مأخوذ مفروض الوجود وهو لا يتوقف على وجوده في الخارج وفعليته فيه، بل يكفي فيه الفرض والتقدير، فالشارع فرض وجود المستطيع العالم بوجود الحج في مقام الاعتبار وجعل عليه وجوبه واقعاً، فالموضوع حيث انه لا يتوقف على شيء في مقام الجعل الاعلى الفرض والتقدير، فنسبته كنسبة الحكم المجعول عليه إلى جميع افراد المكلف على حدّ سواء.

وحينئذٍ فإذا تلبّس فرد بهذا العلم خارجاً، صار الحكم في حقه فعلياً اذا كان متلبساً بسائر قيود الموضوع أيضاً، باعتبار انه مصداق وفرد للموضوع في الكبرى المجعولة في الشريعة المقدّسة، وهذه الكبرى مطلقة لا انها مضافة إلى من تحقق موضوعها فيه، وإلاّ لكانت القضايا الحقيقيّة الشرعية قضايا خارجية، وهو كما ترى.

وثانياً: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام يرجع إلى أخذ العلم بالحكم الفعلي في موضوع نفسه، وهو خارج عن محل الكلام ولا شبهة في استحالته، فان محل الكلام انما هو في أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول وهذا لا مانع منه ولا يلزم فيه محذور الدور أو الخلف كما تقدّم.

وثالثاً: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام انما ينطبق على القضايا الخارجية، حيث ان جعل الحكم فيها انما هو للموجود في الخارج حقيقة، فلهذا يكون جعله فيها مساوفاً لفعليته، وفي هذه القضايا لا يمكن اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، إذ ليس في هذه القضايا مرتبتان: الأولى مرتبة الجعل والثانية مرتبة المجعول، بل مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل المساوقة لمرتبة المجعول، على أساس ان جعل الحكم للموضوع المحقق في الخارج مساوق لفعليته.

فالنتيجة: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من عدم امكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المَجْعول غير تامّ.
وأما المحقق النائيني عليه السلام فقد بنى على استحالة ذلك ولكن بدون الاشارة إلى وجهها، ولعل نظره في ذلك إلى ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام أو إلى لزوم الدّور.
وعلى هذا ففي الموارد التي يكون الدليل في مقام الاثبات ظاهراً في تقييد الحكم بالعالم به، فبناءً على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المَجْعول في مقام الثبوت، فلا مانع من الالتزام بذلك في مقام الاثبات، واما بناءً على ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ عليه السلام من استحالة ذلك في مقام الثبوت، فلا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات ولا بدّ من التصرّف في ظاهر الدليل فيه، وتظهر الثمرة بين هذين القولين في مسألتين:

الأولى: مسألة صحة التهام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوب القصر عليه في الشريعة المقدّسة، لأنّ مقتضى الآية الشريفة^(١) والروايات الواردة في تفسيرها ان وظيفة المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه فيها التهام، واختصاص وجوب القصر بالعالم به لا مطلقاً^(٢).

الثانية: مسألة صحة الجهر موضع الاخفات للمكلف الجاهل بوجوبه عليه وبالعكس، فان المستفاد من الروايات الواردة في المسألة ان وظيفة المكلف الجاهل بوجوب الجهر في الصلوات الجهرية الاخفات وبالعكس، وهذه الروايات تدل على اختصاص وجوب القراءة الجهرية بالعالم بوجوبها لا مطلقاً، وكذلك الحال بالنسبة

(١) سورة النساء الآية ١٠١.

(٢) وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٣١ ب ١٧ من صلاة المسافر ح ٤.

إلى وجوب القراءة الاخفائية^(١).

اما على القول الأول، وهو الصحيح والمختار في المسألة فلا مانع من الأخذ بظواهر تلك الادلة في كلتا المسألتين، والالتزام بان وجوب القصر في المسألة الأولى مختص بالمسافر العالم بجعله في الشريعة المقدسة، ووجوب الجهر والاخفات في المسألة الثانية مختص بالمصلي العالم بجعله في الشرع دون الاعم منه ومن الجاهل به، وتمام الكلام في ذلك قد تقدم بشكل موسع في ضمن البحوث السالفة.

وأما على القول الثاني، فلا بد من رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة ولا يمكن الاخذ بها، ومن هنا فقد حمل السيد الاستاذ^(٢) هذه الادلة التي تدل على صحة التمام موضع القصر والجهر موضع الاخفات وبالعكس على انه احد فردي الواجب لانه الواجب بحده تعييناً، معللاً بان الواجب في هذه الحالة وهي حالة جهل المكلف بوجوب القصر عليه، هو الجامع بين القصر والتمام، فلهذا يصح التمام وكذلك الحال في مسألة الجهر والاخفات.

وقد افاد^(٣) في وجه ذلك ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، لأن الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد، وفي مقابله التقييد وهو عبارة عن لحاظ القيد، ومن الواضح ان بين اللحاظين مضادة، ومن هنا اذا استحال التقييد في مورد، كان الاطلاق فيه ضرورياً، على أساس ان استحالة أحد الضدّين في مورد يستلزم ضرورة وجود الآخر فيه، وفي المقام حيث استحال تقييد الحكم بالعالم به فيكون اطلاقه ضرورياً، بداهة ان استحالة ثبوت احد الضدّين تستلزم ضرورة ثبوت الضد الآخر، فلذلك يكون الحكم في الواقع مشتركاً بين العالم والجاهل، وان الواجب في

(١) وسائل الشيعة ج ٤ ص ٧٦٦ ب ٢٦ من القراءة في الصلاة.

حال جهل المسافر بوجود القصر عليه، الجامع بين القصر والتمام وكذلك في مسألتى الجهر والاحفات، ونتيجة ذلك هي ان المسافر الجاهل بوجود القصر عليه اذا أتى بالصلاة قصرًا في هذه الحالة وتمشى منه قصد القرية، صحت صلاته باعتبار انها أحد فردي الواجب لا أنها الواجب بعينه.

وبكلمة أوضح، ان في المسألة قولين:

القول الأول: ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضع نفسه في مرتبة المجعول ممكن ثبوتاً ولا مانع منه في هذا المقام، وهذا القول هو الصحيح.

القول الثاني: ان ذلك لا يمكن ثبوتاً، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الاصحاب منهم مدرسة المحقق النائيني عليه السلام.

وتظهر الثمرة بين القولين في موردين:

الأول: فيما اذا شك في دخل العلم في ملاك الحكم في مرحلة المبادئ، فانه على القول الأول لا مانع من التمسك بإطلاق الخطاب لنفي دخله فيه، إذ لو كان له دخل فيه لأخذه المولى قيلاً للحكم في مرحلة الجعل، على اساس ان كل قيد أخذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، فهو قيد للحكم والملاك معاً، باعتبار ان ما هو شرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، فهو شرط للحكم في مرحلة الجعل، وعدم أخذه قيلاً له في مرحلة الجعل يكشف عن عدم دخله في الملاك في مرحلة المبادئ.

وأما على القول الثاني فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات عدم دخله في الملاك، لاحتمال ان له دخلاً فيه في الواقع، ولكن عدم تقييد الحكم به في مرحلة الجعل، إنما هو من جهة عدم امكان هذا التقييد واستحالاته لا من اجل اطلاق الملاك وعدم تقييده

الثاني: في مسألة صحة الصلاة تماماً موضع الصلاة قصرًا وصحة القراءة

الجهرية موضع القراءة الاخفائية وبالعكس، فانه على القول الأول لا مناص من الاخذ بظواهر الادلة في مقام الاثبات، وهي الادلة التي تكون ظاهرة في ان المسافر اذا كان جاهلا بوجوب القصر عليه في الشريعة المقدسة وصلّى تماماً، صحت صلاته واقعاً ولا تجب عليه الاعادة لا في الوقت ولا في خارج الوقت، وهذه الادلة ظاهرة في ان وظيفة المسافر الجاهل بالحكم التمام واقعاً ويكون حاله من هذه الناحية حال الحاضر، وعليه فتلك الادلة بمثابة الاستثناء من عموم ادلة وجوب القصر على المسافر وتخصيص عمومها بغير المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، فإذا يكون موضوع العام في الواقع المسافر الذي لا يكون جاهلا بوجوب القصر أي عالماً به.

فالنتيجة: انه لا مانع من تقييد موضوع وجوب القصر بالمسافر العالم به ثبوتاً واثباتاً، واما المسافر الجاهل به فحكمه حكم الحاضر.

وكذلك الحال في مسالتي وجوب الجهر والاخفات، فانه لا مانع من تقييد موضوع وجوب الجهر والاخفات بالعالم به ثبوتاً واثباتاً، وعلى هذا فموضوع وجوب القراءة الجهرية مقيد بالعالم به، وكذلك موضوع وجوب القراءة الاخفائية.

فالنتيجة: في نهاية المطاف انه لا مانع من الالتزام باختصاص الحكم بالعالم به في الموارد التي قام الدليل عليه، لأنه اذا كان ممكناً ثبوتاً ففي مقام الاثبات بحاجة إلى دليل، فإذا قام دليل عليه فلا مانع من الأخذ به.

وأما على القول الثاني وهو عدم امكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، فقد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام انه لا بد من الالتزام باطلاق الحكم في المسائل المذكورة، وقد افاد في وجه ذلك: ان استحالة التقييد تتطلب ضرورة الاطلاق، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فاستحالة

احد الضدين تستلزم ضرورة الآخر^(١)، وعلى هذا ففي المقام حيث ان تقييد وجوب القصر بالمسافر العالم به مستحيل، فاطلاقه بالنسبة إلى العالم والجاهل ضروري، بمعنى ان وجوب القصر مجعول في الشريعة المقدسة لطبيعي المسافر الاعم من العالم به والجاهل، فإذا لو لم تكن الروايات التي تنصّ على صحة التمام موضع القصر للجاهل بوجوبه، لقلنا ببطلان التمام فيه ووجوب الاعادة في الوقت وخارجه، لأنّ وظيفة المسافر القصر وان كان جاهلاً بوجوبه، ولكن هذه الروايات تكشف عن ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بينه وبين التمام وعليه فالمسافر في هذه الحالة مخير بين القصر والتمام في الواقع وان كان معتقداً ان وظيفته التمام تعيناً، فإذا أتى بالتمام فقد أتى بأحد فردي الواجب في الواقع وحكم بصحّته لانطباق الواجب عليه وهو الجامع، واذا أتى بالقصر ولو غفلة وتمشى منه قصد القرية فأيضاً كذلك، لانطباق الواجب عليه، وكذلك الحال في مسألتي الجهر والاختفات حرفاً بحرف، هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أولاً: لما ذكرناه في مبحث المطلق والمقيد موسعاً من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، حيث انه يكفي في الاطلاق عدم لحاظ القيد مع الطبيعة، باعتبار ان انطباقها على كل ما يمكن ان يكون فرداً لها ذاتي ولا يتوقف على أية عناية زائدة غير عدم لحاظ القيد معها على تفصيل تقدم هناك، ولكن هذا الاشكال مبنائي ولا ثمره عملية مترتبة عليه.

وثانياً: ان هذا الاطلاق الثابت من جهة استحالة التقييد حيث انه ضروري

على ضوء ان استحالة احد الضدّين الذين لا ثالث لهما تستلزم ضرورة الآخر، فلا يكشف عن اطلاق ملاك الحكم في مرحلة المبادئ، لأنّ اطلاق الحكم انما يكشف عن اطلاق المبادئ اذا أمكن تقييده في مقام الاثبات، ومع هذا لم يقيده المولى رغم انه في مقام البيان، فان هذا الاطلاق يكشف عن اطلاق الملاك في مرحلة المبادئ، لأنه لو كان مقيداً في هذه المرحلة، كان يتطلب من المولى تقييد الحكم في مرحلة الاثبات باعتبار ان الملاك هو حقيقة الحكم وروحه، حيث ان الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، واما اذا لم يكن بإمكان المولى تقييده من جهة استحالته، فلا يكون عدم هذا التقييد كاشفاً عن اطلاق الملاك في مرحلة المبادئ، إذ لعلّ الملاك في هذه المرحلة مقيد، وعدم التقييد في مرحلة الجعل حيث أنه مستند إلى استحالته، فلا يكون كاشفاً عن اطلاق الملاك فيها وعدم تقييده، لأنّ الكاشف عن ذلك انما هو عدم التقييد في مورد يكون التقييد فيه ممكناً ومع ذلك لم يقيده المولى وكان في مقام البيان.

والخلاصة، ان هذا الاطلاق المستند إلى استحالة التقييد، لا يكشف عن الاطلاق للحكم الحقيقي وهو الحكم الناشئ من المبدأ، فانه حكم حقيقي على أساس ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه، وعلى هذا فالحكم الحقيقي في المقام مهمل من جهة اهمال ملاكه وتردده بين المطلق والمقيّد، وعليه فكان ينبغي للسيد الاستاذ عليه السلام ان يقول بان الروايات التي تنصّ على صحة التمام موضع القصر في المسألة الأولى وصحة الجهر موضع الاخفات وبالعكس في المسألة الثانية، تكشف عن ان وجوب الصلاة تماماً ثابت في الشريعة المقدّسة للأعمّ من الحاضر والمسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، والمستثنى منها انما هو وجوب صلاة القصر على المسافر العالم بوجوبها، والنكته في ذلك ان هذه الروايات تكون مخصصة لاطلاقات ادلة وجوب القصر ومقيدة لها.

وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون موضوع ادلة وجوب القصر مقيداً بعدم كون المسافر جاهلاً بوجوبه، لأنّ التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوانه، فإذا ورد في الدليل (أكرم كل عالم) ثم ورد: (لا تكرم العالم الفاسق)، فهو يوجب تقييد موضوع العام بالعالم الذي لا يكون فاسقاً وكذلك في المقام، فان تلك الروايات توجب تقييد موضوع دليل وجوب القصر بالمسافر الذي لا يكون جاهلاً بوجوبه.

فالتنتيجة: ان هذا الروايات تكشف عن ان وجوب التمام مجعول من الأول للأعمّ من الحاضر والمسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، ووجوب القصر مجعول كذلك لخصوص المسافر العالم به، باعتبار ان الدليل المخصص يكشف عن ان الحكم في طرف العام من الأول يكون خاصاً، وكذلك الحال في الجهر والاختفات، فان ما دل على صحّة الجهر موضع الاختفات وبالعكس للجاهل بوجوبه، يكون مقيداً لاطلاق دليل وجوب الجهر والاختفات، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون موضوع وجوب الجهر والاختفات مقيداً بالمكلف الذي لا يكون جاهلاً بوجوبه، باعتبار ان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصّص وهو في المقام عنوان الجاهل بوجوب الجهر والاختفات.

فإذا ما أفاده السيد الاستاذ عليه السلام من ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بين الصلاة تماماً والصلاة قصرأ غير تام وبحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

وأما المحقق النائيني عليه السلام فحيث انه قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة واستحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر، فبطبيعة الحال كان في المقام يبني على استحالة الاطلاق من جهة ان تقييد وجوب القصر بالعالم به

مستحيل، فإذا استحال تقييده به استحال اطلاقه أيضاً، على أساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية، فإذا يكون الواقع مهملاً بمعنى انه لا يكون مقيّداً بالمسافر العالم به ولا مطلقاً بالنسبة إلى الاعمّ من المسافر العالم به والجاهل، ولكن حيث ان الاهمال في الواقع من المولى الحكيم مستحيل، لأنه كان يعلم الواقع بكافة خصوصياته النوعية والصفية والشخصية ودخلها في الحكم والملاك وعدم دخلها فيه، فلهذا لا يتصور ان يكون الحكم المجعول من قبل المولى مهملاً بان لا يدري المولى انه مطلق أو مقيّد، وعلى هذا فوجوب القصر المجعول من قبل المولى للمسافر لا يخلو من ان يكون مجعولاً في الواقع للجامع بين المسافر العالم به والجاهل أو لخصوص المسافر العالم به فلا يعقل الاهمال فيه.

ومن اجل ذلك حاول عليه السلام التفصي عن هذا الاشكال بالالتزام بالجعل الثاني المسمّى بتمتمّ الجعل، فانه اما ان يثبت نتيجة اطلاق الجعل الأول اذا كان الملاك في الواقع وعلم الله مطلقاً، أو تقييده اذا كان الملاك فيه مقيّداً، وبذلك يرتفع الاهمال فيثبت نتيجة الاطلاق أو التقييد ولا مانع من الالتزام بذلك، اذ لا يلزم من اخذ العلم بالجعل الأول في موضوع نفسه في مرحلة المجعول بالجعل الثاني اي محذور من الدور أو الخلف، لأنّ الجعل الثاني يتوقف على العلم بالجعل الأول وهو لا يتوقف على الجعل الثاني حتى يلزم الدور، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الروايات التي تدل على صحة الصلاة تماماً موضع القصر، تكون نتيجتها تقييد الجعل الأول وهو وجوب القصر بالمسافر العالم به، وكذلك الروايات التي تنصّ على صحة القراءة الجهرية موضع القراءة الاخفائية وبالعكس، فإنها متممة للجعل الأول ونتيجتها تقييده بالمكلف العالم بوجوب الجهر أو الاخفات، فالمتحصل من ضمّ هذه الروايات إلى الادلة الأولية هو ان وجوب

القراءة الجهرية مختص بالمكلف العالم بوجوبها وكذلك وجوب القراءة الاخفائية، هذا فيما اذا كان هناك دليل على تقييد الجعل الأول كما في المقام.

واما اذا لم يكن هناك دليل على تقييده، فلا بد من الالتزام بنتيجة الاطلاق أو التقييد بمقتضى ادلة الاشتراك في التكليف في شريعة واحدة، لأن مقتضاها ان الاحكام الواقعية الشرعية مشتركة بين العالم بها والجاهل، ونتيجة هذه الادلة اطلاق الاحكام الواقعية وعدم اختصاصها بالعالم، فإذا ثبت بها نتيجة الاطلاق كما ثبت بالروايات المتقدمة نتيجة التقييد.

ولنأخذ بالنقد عليه بوجوه:

الأول: ما ذكرناه من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب لا من تقابل العدم والملكية، وعلى هذا فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق لا استحالته.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية وأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، ولكن تقدّم ان التقييد في المقام غير مستحيل، ولا مانع ثبوتاً من ان يكون وجوب القصر في الواقع مقيداً بالمسافر العالم به وكذلك وجوب الجهر والاخفات، فانه لا مانع من ان يكون في الواقع مقيداً بالمكلف العالم به، والروايات المذكورة تكشف عن هذا التقييد وتدل على تخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بغير المسافر الجاهل به، وعليه فيكون موضوع العام مقيداً بخصوص المسافر الذي لا يكون جاهلاً بوجوب القصر لا مطلقاً، وكذلك الحال في وجوب القراءة الجهرية والاخفائية.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان التقييد في المقام مستحيل، واستحالته تستلزم استحالة الاطلاق أيضاً، وحيث أن فروايات المسألة وان كانت متممة للجعل

الأول وتدل على تقييده، الا ان ما ذكره عليه السلام من ان ادلة الاشتراك في التكليف تدل على اطلاق الجعل الأول ومتممة له غير تام، لأنه ان اراد بتلك الادلة اطلاقات الكتاب والسنة، فيرد عليه: ان تلك الاطلاقات تدل على اطلاق الحكم من بداية تشريعه وجعله مباشرة، وليس مفادها اثبات اطلاقه بعد ثبوته بدليل آخر في المرتبة السابقة.

وان اراد عليه السلام بها ادلة الاصول العملية كالاتصحاب واصالة البراءة والاحتياط باعتبار انها تدل على ان الاحكام الواقعية ثابتة في موارد الجهل وعدم العلم بها أيضاً، فيرد عليه: ان مفاد تلك الادلة احكام ظاهرية سواء أكانت ايجابية أم سلبية، وتدل على ثبوت تلك الاحكام عند الشك في الاحكام الواقعية ولا تدل على اطلاقها بعد ثبوتها، وإلا لزم خلف فرض كون مفادها احكاماً ظاهريّة.

وان اراد بها غيرها فلا وجود لها، إذ لم يرد لا في لسان الكتاب ولا السنة عنوان ان التكليف الواقعي مشترك بين العالم والجاهل.

الثالث: ان المراد من الابهال في المقام ليس بمعنى الوجود المرّد في الواقع فانه مستحيل، والابهال بهذا المعنى لا يعقل من المولى الحكيم، بل بمعنى عدم لحاظ الاطلاق وعدم لحاظ التقييد، وهذا يعني ان موضوع الحكم في القضية لا ينطبق على المقيّد في الخارج ولا على المطلق فيه، على أساس استحالة كل من الاطلاق والتقييد في المقام، وعلى هذا فموضوع وجوب القصر المسافر وهو لا ينطبق لا على الحصّة المقيّدة بالعلم به ولا على الطبيعة المطلقة الجامعة بينها وبين غيرها من الحصص ولا على الحصّة المقيّدة بالجهل به، اما استحالة الثاني فإنما هي من جهة استحالة الأول، على أساس ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، وأما استحالة الثالث فهي لأمرين:

الأول: لزوم الدور، لأنّ وجوب القصر على المسافر يتوقف على ان يكون

جاهلا بوجوبه من باب توقف الحكم على موضوعه، وكونه جاهلا به يتوقف على وجوبه في المرتبة السابقة من باب توقف الجهل على متعلقة.

الثاني: ان فعلية مثل هذا الحكم مستحيلة، لأن المسافر طالما يكون جاهلا بوجوب القصر، فلا يكون وجوبه محرراً وداعياً له، واذا ارتفع جهله وأصبح عالماً بوجوبه انتفى وجوبه بانتفاء موضوعه، ومن الواضح ان مثل هذا الحكم غير قابل للجعل لأنه لغو صرف، إذ الغرض من وراء جعل الحكم ايجاد الداعي والمحرك، فإذا استحال كونه داعياً ومحرراً استحال جعله أيضاً، وعلى هذا الأساس فانطبقه على كل من المطلق والمقيّد يتوقف على الدليل المتمم للجعل الأول اطلاقاً أو تقييداً. وحيث ان الدليل المتمم (بالفتح) والمتمم (بالكسر) ناشئان من ملاك واحد في الواقع وهو الملاك المقيّد أو المطلق، فبطبيعة الحال يكون مدلولهما حكماً واحداً، لأن حقيقة الحكم وروحه الملاك فإذا كان واحداً، فلا يعقل ان يكون الحكم متعدداً، غاية الأمر ان مدلول الدليل المتمم (بالفتح) اصل جعل الحكم المهمل من حيث الاطلاق والتقييد، ومدلول الدليل المتمم (بالكسر) تعيين مدلول الدليل الأول اطلاقاً أو تقييداً.

وعلى هذا فان اراد المحقق النائيني رحمته الله بذلك أخذ العلم بالجعل في الدليل الأول في موضوع الدليل الثاني، فيرد عليه: ان محذور الدور حينئذ وان كان غير لازم، إلا أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول بهذه الطريقة تطويل للمسافة وهو بلا موجب ومبرر، لأن ذلك ممكن في دليل واحد بلا لزوم اي محذور من الدور أو الخلف، فإذا كان ذلك ممكناً في دليل واحد فلا مقتضي للالتزام بالدليل الثاني لتصحيح ذلك، فانه تطويل للمسافة بلا مبرر وتكلف زائد بلا موجب.

وان اراد الله به أخذ العلم بالحكم الفعلي في الدليل الأول في موضوع الدليل الثاني، فيرد عليه انه مستحيل، لاستلزامه الدور والخلف وتوقف الشيء على نفسه مباشرة:

أما الأول وهو محذور لزوم الدور، فلأنّ مدلول الدليل الثاني يتوقف على العلم بفعليته الحكم في الدليل الأول من باب توقف الحكم على موضوعه، والعلم بفعليته يتوقف على العلم بفعلية موضوعه، من باب توقف فعلية الحكم على فعلية موضوعه، والعلم بفعلية موضوعه يتوقف على تعيينه وتحديدده اطلاقاً أو تقييداً حتى ينطبق عليه في الخارج، وتعيينه يتوقف على مدلول الدليل الثاني، فانه يعينه ويحدده.

فالنتيجة: ان مدلول الدليل الثاني يتوقف على مدلول الدليل الثاني، مثلاً اذا فرضنا ان العلم بفعلية وجوب القصر في الدليل الأول مأخوذ في موضوع الدليل الثاني، فلازم ذلك ان الدليل الثاني يتوقف على العلم بفعلية وجوب القصر في الدليل الأول من باب توقف الحكم على موضوعه، والعلم بفعليته يتوقف على العلم بفعلية موضوعه في الخارج من باب ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه فيه، والعلم بفعلية موضوعه فيه يتوقف على تعيينه وتحديدده اما مطلقاً أو مقيداً حتى ينطبق عليه وهو يتوقف على الدليل الثاني، لأنه يعين موضوع الدليل الأول ويحدده، فالنتيجة ان الدليل الثاني يتوقف على الدليل الثاني وهذا هو الدور.

وأما الثاني وهو لزوم محذور الخلف، فلأنّ موضوع الحكم في الدليل الأول كوجوب القصر اذا كان مهملاً من حيث الاطلاق والتقييد، فيستحيل انطباقه على المقيد في الخارج ولا على المطلق، وإلاّ لزم خلف فرض كونه مهملاً، فإذا استحال انطباقه على ما في الخارج استحالت فعلية حكمه، فان فعلية انها هي بفعلية موضوعه في الخارج، وفعلية الموضوع فيه انها هي بانطباقه عليه ومع عدم الانطباق لا يكون

الموضوع فعليا حتى يكون حكمه كذلك، وعلى هذا ففعلية الحكم في الدليل الأول متوقفة على الدليل الثاني، فلا يعقل أخذ العلم بها في الدليل الأول في موضوع الدليل الثاني، فإذا يلزم من فرض أخذ العلم بفعلية الحكم في الدليل الأول في موضوع الدليل الثاني، عدم اخذه بها في موضوعه، أو يلزم من فرض فعليّة الحكم في الدليل الأول بقطع النظر عن الدليل الثاني عدم فعليّته وهذا خلف.

وأما الثالث وهو محذور لزوم توقف الشي على نفسه مباشرة بدون واسطة الدور، وذلك لأنّ الحكم في مرتبة الجعل مدلول لكلا الدليلين معاً، فإذا صار فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، فلا يمكن اخذ العلم به في مرتبة الفعلية في موضوع نفسه في هذه المرتبة، ونتيجة ذلك ان فعلية الحكم تتوقف على العلم بفعليته من باب توقف الحكم على موضوعه، وموضوعه وهو العلم بالفعلية يتوقف على نفسه.

وان شئت قلت: ان هذا المحذور انما لا يلزم اذا فرض ان العلم تمام الموضوع للحكم، فعندئذ لا يلزم هذا المحذور، واما اذا كان العلم جزء الموضوع كما هو كذلك فحينئذ يلزم هذا المحذور لأنّ جزء الموضوع هو نفس الحكم، فإذا يكون توقفه عليه من باب توقف الحكم على نفسه مباشرة، هذا اضافة إلى ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الفعلية في موضوع نفسه في هذه المرتبة خارج عن محل الكلام ولا شبهة في استحالة ذلك.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان محاولة المحقق النائيني رحمته الله من ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول لا يمكن في دليل واحد، ولكن يمكن في دليلين بان يكون العلم بالحكم في احدهما مأخوذاً في موضوع الدليل الآخر غير تامة، لما تقدم من ان ذلك ممكن ثبوتاً في دليل واحد.

ثم ان السيد الاستاذ عليه السلام قد علق على ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام بأمر: الأول: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكية بل هو من تقابل التضاد، لأن الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد والتقييد عبارة عن لحاظ القيد، على تفصيل تقدّم في ضمن البحوث السالفة.

الثاني: انه على تقدير تسليم ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية، إلا ان قابلية المحل المعتبرة بينهما قد تكون شخصية ونقصد بها وجودها بين كل فردين من افراد العدم والملكية في الخارج كالعمى والبصر، فان القابلية الموجودة بينهما شخصية، حيث انها موجودة بين كل فردين من أفرادهما فيه، وقد تكون نوعية ونقصد بها ان القابلية انما هي بلحاظ نوعي العدم والملكية لا بلحاظ كل فردين من افرادهما وذلك كالعلم والجهل، فان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية مع ان القابلية الموجودة بينهما لا تكون مطردة بين كل فردين من افرادهما في الخارج، ولهذا تكون بلحاظ نوعيهما بدون ملاحظة خصوصية افرادهما.

ومن هنا، قد تكون بين فرديهما في مورد خاص مضادة أو مناقضة، مثلا العلم بذاته تعالى وتقدّس مستحيل، واما الجهل بها فهو ضروري لا انه مستحيل، مع ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية، والمقام من قبيل الثاني، فان كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية انما هو بلحاظ نوعيهما لا بلحاظ كل فردين من افرادهما في الخارج، لأنّ الغالب ان الطبيعة اذا كانت قابلة للتقييد فهي قابلة للاطلاق أيضاً، واما في مورد اذا لم تكن قابلة للتقييد فالاطلاق ضروري باعتبار ان القابلية انما هي بلحاظ نوعيهما لا بلحاظ كل فردين من افرادهما، وعلى هذا فضرورة الاطلاق في مورد استحالة التقييد لا تنافي كون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية بلحاظ نوعيهما بقطع النظر عن خصوصيات كل فردين من افرادهما

في الخارج.

الثالث: ان الاهمال في الواقع مستحيل، ضرورة ان كل شيء فيه متعین بحدّه الوجودي ولا يعقل ان يكون الشيء في الواقع مهملاً أي مردداً بين الوجود والعدم وبين المطلق والمقيد، بدهاة استحالة وجود الفرد المردد في الخارج، فما ذكره المحقق النائيني رحمته من ان الواقع مهمل لا يرجع إلى معنى معقول^(١)، هذا.

ولناخذ بالنقد على جميع تعليقات السيد الاستاذ رحمته:

أما التعليق الأول، فهو مبني لا واقعي مع ان المبني أيضاً غير صحيح لأنّ التقابل بينهما كما انه ليس من تقابل العدم والملكة ليس من تقابل التضاد أيضاً بل هو من تقابل الايجاب والسلب كما تقدّم موسعاً.

وأما التعليق الثاني فلأنّ تقسيم القابلية المعتبرة بين العدم والملكة إلى القابلية الشخصية والقابلية النوعية، انما هو مأخوذ من الفلاسفة، حيث انهم قسموا القابلية المعتبرة بين العدم والملكة إلى اقسام، وهي القابلية النوعية والصنفية والشخصية على تفصيل هناك، ولكن لا أصل لهذا التقسيم ولا يبني على أيّ أساس ولا يساعده الوجدان ولا البرهان بل هو على خلاف الوجدان والارتكاز العرفي، لوضوح ان المرتكز في وجدان العرف العام والثابت في أعماق نفوسهم، هو ان التقابل بين العدم والملكة انما هو متقوم بالقابلية الشخصية فحسب.

والنكته، في ذلك ان التقابل بين شيئين في الخارج لا يخلو من ان يكون من تقابل التناقض وهو الايجاب والسلب أو التضاد أو العدم والملكة ولا رابع في البين، والعدم في مقابل الملكة عدم خاص وهو العدم في موضوع قابل للاتصاف بالوجود،

وليس المراد منه العدم المطلق، وبذلك يمتاز عن العدم المقابل للوجود بتقابل التناقض، وعلى هذا فالتقابل بين العلم والجهل انما هو من تقابل العدم والملكة اذا كانا في موضوع قابل للاتصاف بكل منهما كالقضايا التاريخية والنظرية بكافة انواعها واشكالها، فان الشخص يمكن ان يكون عالماً بها ويمكن ان يكون جاهلاً، فالتقابل بينهما في هذه الموارد من تقابل العدم والملكة.

واما التقابل بينهما في موضوع غير قابل ذاتاً الا للاتصاف بأحدهما دون الآخر، فيكون من تقابل التناقض، كالعلم بكنه ذاته تعالى، فانه مستحيل والجهل به ضروري ولا يعقل ان يكون الجهل به أيضاً مستحيلاً، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين، فإذا كيف يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة مع انه في مقابل تقابل التناقض.

ودعوى: ان ذلك انما هو بلحاظ نوع أفراد العلم والجهل في الخارج لا كل فرد من افرادهما فيه، لا ترجع إلى معني محصل، إذ مضافاً إلى انه لا برهان على ذلك بل هو مخالف للوجدان، لأنّ التقابل بين الشئيين انما لوحظ بينهما بلحاظ عالم الخارج لا بلحاظ بين كل فردين من أفرادهما فيه بنوعيهما، ومن الواضح ان التقابل بينهما بلحاظ عالم الخارج إما ان يكون بنحو التناقض أو التضاد أو العدم والملكة، وعلى هذا فلا مانع من ان يكون التقابل بين فردين من نوعين في مورد بنحو التناقض أو التضاد وبين فردين آخرين منهما في مورد آخر بنحو العدم والملكة، مثلاً التقابل بين العلم والجهل بالنسبة إلى كنه ذاته تعالى وتقدس يكون بنحو التناقض، لأنّ العلم به مستحيل، وعليه فالجهل الذي هو بديله ونقيضه ضروري، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين وهو مستحيل كاجتماعهما، وبالنسبة إلى موضوع آخر يكون من تقابل العدم والملكة.

ومن هذا القبيل الاطلاق والتقييد، فان التقابل بينهما قد يكون من تقابل العدم والملكة كما هو الغالب، وقد يكون من قبيل التناقض كما اذا استحال تقييد الطبيعة بقيد، فلا محالة يكون اطلاقها الذي هو عبارة عن عدم تقييدها ضرورياً، لأنه بديل التقييد ونقيضه، فلو كان ذلك أيضاً مستحيلاً لزم ارتفاع النقيضين وهو محال كاجتماعهما.

وبكلمة، ان كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة مطلقاً حتى فيما اذا كان التقييد مستحيلاً مجرد اصطلاح لا يتطابق مع الواقع، لما عرفت من أن التقابل بين شيئين بتقابل العدم والملكة يختلف اختلافاً جوهرياً عن التقابل بينهما بتقابل الايجاب والسلب أو التضاد، على اساس ان العدم في مقابل الملكة عدم خاص وهو العدم في المورد القابل للاتصاف بالملكة، فلهذا يكون عدماً نعتياً كما ان الملكة وجود نعتي، مثلاً التقابل بين علم الانسان وجهله يكون من تقابل العدم والملكة بالنسبة إلى الموضوعات التي من شأن الانسان ان يكون عالماً بها، واما بالنسبة إلى ما لا يكون من شأنه العلم به كذاته تعالى، فيكون التقابل بينهما من تقابل التناقض لا العدم والملكة، لأنهما في المحل القابل للاتصاف بهما واما اذا لم يكن المحل قابلاً لذلك، فلا اتصاف في البين وعليه فلا محالة يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض، باعتبار ان الجهل بديله ونقيضه، والمفروض ان العدم البديل عدم محمول لا نعتي.

فالتيجة: ان التقابل بين العلم والجهل في المورد القابل للاتصاف بكل منهما، يكون من تقابل العدم والملكة، وفي المورد غير القابل لذلك ذاتاً وحقيقة، يكون من تقابل التناقض، بدهاة انه اذا استحال ان تكون ذاته تعالى معلومة للانسان، فبالضرورة انها مجهولة له وإلا لزم ارتفاع النقيضين، هذا على المشهور.

ولكن الصحيح هو أن التقابل بين العلم والجهل من تقابل التضاد أو

التناقض، لأنّ صدق الجاهل على الشخص لا يتوقف على قابليته للاتصاف بالعلم بالمسألة، فإنها وإن كانت موجودة فيه، إلا أن صدق الجاهل عليه ليس منوطاً بوجودهما، بل يكفي في صدقه مجرد عدم علمه بها بنحو العدم المحمولي، ولا فرق بينهما وبين الإطلاق والتقييد من هذه الناحية.

والنفصيل بينهما بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الإيجاب والسلب، وأما التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكة بلا مبرر وموجب، لوضوح أنه لا فرق بينهما، فكما أن الجاهل بالمسألة قابل للاتصاف بالعلم بها في الغالب فكذلك الماهية قابلة للاتصاف بالقيّد كذلك.

إلى هنا، قد تبين اننا لو سلمنا ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، إلا أنه في المورد القابل للاتصاف بكل منهما، وإلا فالتقابل بينهما من تقابل التناقض ولا يعقل ان يكون من تقابل العدم والملكة، ضرورة ان العدم في مقابل الملكة عدم خاص وهو العدم في المورد القابل، ولهذا يكون عدماً نعتياً لا محمولياً.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة واستحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر، لا يرجع إلى معنى صحيح، كما ان توجيه السيد الاستاذ رحمته الله ذلك بان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة انما هو بلحاظ القابلية النوعية لا الشخصية، لا يقوم على أساس صحيح بل انه كان على خلاف الوجدان والارتكاز العرفي كما عرفت.

وأما التعليق الثالث، فلأنّ تفسيره رحمته الله الاهمال في كلام المحقق النائيني رحمته الله بالفرد المردد في الواقع غير تام، لأنّ الاهمال بهذا المعنى في الواقع وان كان مستحيلاً، إلا انه لا ينسجم مع شيء من المباني في المسألة، اما على المبني الصحيح من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، فمعنى الاهمال في الواقع حينئذ

هو عدم الاطلاق والتقييد معاً، وهذا وان كان محالاً، لأن ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل، إلا أنه ليس بمعنى الفرد المردد في الواقع.

وأما على مبنى السيد الاستاذ رحمته من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فمعنى الاهمال على هذا هو عدم لحاظ الاطلاق وعدم لحاظ التقييد، وهذا وان كان محالاً إلا أنه ليس بمعنى الوجود المررد في الواقع.

وأما على مبنى المحقق النائيني رحمته من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية، فمعنى الاهمال في الواقع عدم قابلية المحل لا للحاظ الاطلاق ولا للحاظ التقييد لا ترده بين الوجود والعدم.

والخلاصة، ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من التفسير للإهمال لا ينطبق على اهمال الطبيعة من الاطلاق والتقييد على جميع المباني والاقوال في المسألة.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الأولى: ان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة لا يمكن اذا كان العلم ملحوظاً بنحو الطريقيّة، واما اذا كان ملحوظاً بنحو الصّفتية فان كان جزء الموضوع فأيضاً كذلك، إذ على هذين الفرضين يلزم توقف الشيء على نفسه مباشرة لا بواسطة الدور، واما اذا كان تمام الموضوع فلا يلزم المحذور المذكور هذا بحسب الواقع.

وأما بنظر القاطع، فلا يمكن ذلك للزوم الدور بنظره من جهة والخلف من جهة أخرى في تمام الفروض الثلاثة، أي سواء أكان العلم المأخوذ في الموضوع ملحوظاً بنحو الطريقيّة ام الصّفتية، وعلى الثاني كان تمام الموضوع أو جزأه، باعتبار ان العالم يرى ثبوت الواقع في المرتبة السابقة، فلا يمكن ان يكون ثبوته متوقفاً على

العلم به، وإلاّ لزم الدور بنظره والخلف أي من فرض وجود الواقع في المرتبة السابقة عدم وجوده فيها.

الثانية: انه لو أمكن أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبة، فلا يكون هناك محذور آخر، إذ لا مانع من فعلية هذا الحكم ووصوله إلى المكلف، باعتبار ان وصوله إليه لا يتوقف على علم آخر بل هو يصل بنفس العلم به، إذ ليس في افق النفس إلاّ علم واحد، فإذا علم به المكلف فقد وصل.

الثالثة: ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول بمكان من الامكان ثبوتاً، ولا يستلزم ذلك محذور الدور، لأنّ العلم يتوقف على الحكم في مرتبة الجعل، والحكم في هذه المرتبة لا يتوقف على العلم وانما يتوقف عليه الحكم في مرتبة الفعلية، فإذا لا دور.

الرابعة: ان المحقق النائيني والسيد الأستاذ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ذهبا إلى استحالة ذلك، وقد أفاد السيد الاستاذ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في وجه ذلك: ان الحكم ما دام في مرتبة الجعل ليس حكماً للعالم به وانما يكون حكماً له اذا صار فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، واذا صار الحكم المجعول حكماً له، استحال اخذ علمه به في موضوع نفسه لاستلزامه الدور.

ولكن هذا البيان غير تامّ، لأنّ المراد من عالم الجعل هو جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج بتمام قيوده، وتكون نسبة هذا الموضوع إلى المكلفين كافة على حدّ سواء، وعلى هذا فلا مانع من جعل وجوب الحج على المستطيع العالم به بنحو مفروض الوجود في الخارج، بان فرض وجود المستطيع العالم بوجوبه بوجود فرضي وجعل وجوب الحج عليه، وحيث ان نسبة هذا الموضوع إلى جميع المكلفين نسبة واحدة، فعليه اذا استطاع المكلف في الخارج، فان علم بجعل وجوب الحج على المستطيع في الشريعة المقدسة صار وجوبه فعلياً في

حقه بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده منها العلم بالجعل، وان لم يعلم بجعل وجوبه عليه، لم يصير فعليا في حقه لعدم فعلية موضوعه فيه بتمام قيوده، وهذا هو المراد من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، فيكون حال العلم من هذه الجهة حال سائر قيود الموضوع المأخوذة فيه في مرتبة الجعل.

الخامسة: تظهر الثمرة بين القولين وهما القول بإمكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل ثبوتاً، والقول بعدم إمكان ذلك في مسألتين:

الأولى: مسألة صحة التمام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوبه عليه في الشريعة المقدسة.

الثانية: مسألة صحة الجهر موضع الاخفات للمكلف الجاهل بوجوبه وبالعكس، وعلى هذا فعلى القول الأول لا مانع من الأخذ بظواهر الأدلة التي تدل على اختصاص وجوب القصر في المسألة الأولى بالمسافر العالم بوجوبه عليه شرعاً، وأما الجاهل به كذلك فوظيفة التمام، واختصاص وجوب الجهر والاخفات في المسألة الثانية بالعالم بوجوبها في الشريعة المقدسة، وأما وظيفة الجاهل بوجوب الجهر فهي الاخفات وبالعكس.

وعلى القول الثاني فلا يمكن الأخذ بظواهر تلك الأدلة، وحينئذ فلا بد من التصرف فيها ورفع اليد عن ظهورها.

السادسة: ذكر السيد الاستاذ عليه السلام ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بين التمام والقصر، بتقريب ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فإذا استحال تقييد وجوب القصر بالمسافر العالم به فالإطلاق ضروري.

ولكن تقدم ان ما ذكره عليه السلام غير تام:

أولاً: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل التضاد بل من تقابل الايجاب والسلب.

وثانياً: ان هذا الاطلاق حيث انه كان ضرورياً، فلا يكشف عن اطلاق الملاك في مرحلة المبادئ، اذ يمكن ان يكون الملاك في هذه المرحلة مقيداً ولكن المولى لا يتمكن من التقييد، والمفروض ان حقيقة الحكم وروحه الملاك، فإذا هذا الاطلاق لا يكشف عن اطلاق الحكم الحقيقي الجامع بين وجوب القصر ووجوب التهام.

السابعة: ان روايات المقام تدل بالمطابقة على صحة التهام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوبه وبالالتزام على اختصاص وجوب القصر بالمسافر الذي يكون عالماً بوجوبه في الشرع، وعلى هذا فهذه الروايات تكشف عن ان الحكم في الشريعة المقدسة مجعول من الأول كذلك، لأنها مخصصة لعموم ما دل على وجوب القصر على المسافر، وتوجب تقييد موضوع العام بالمسافر العالم بوجوبه شرعاً.

الثامنة: ان المحقق النائيني عليه السلام حيث قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية وأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فيكون الواقع مهماً حينئذ، وبما ان الاهمال في الواقع من المولى الحكيم مستحيل، فيلتزم بتمم الجعل المتمثل في الدليل الثاني الذي يكون مدلوله تعيين مدلول الدليل الأول تقييداً أو اطلاقاً، ومن هنا يجعل ما دل على صحة التهام موضع القصر والجمهور موضع الاخفات وبالعكس متمماً للجعل، باعتبار ان مفاده تقييد مدلول الدليل الأول وتعيينه.

وفيه، أولاً: ما عرفت من ان التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكية.

وثانياً: ان الالتزام بمتعمّ الجعل لا يجدي في امكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، فانه ان كان ممكناً في دليل واحد كما هو الصحيح فهو، وإلا فلا يمكن في دليلين أيضاً.

التاسعة: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان قابلية المحل المعبرة بين العدم والملكية، قد تكون شخصية وقد تكون نوعية، وعلى الثاني لا يلزم وجودها بين كل فردين من افرادهما، لا يمكن المساعدة عليه، فان هذا مجرد اصطلاح من الفلاسفة لا يتطابق مع الواقع الموضوعي بل هو على خلاف الوجدان والارتكاز العرفي.

العاشرة: ان تفسير السيد الاستاذ عليه السلام الاهمال في كلام المحقق النائيني عليه السلام بالوجود المرّدّد في الواقع، لا ينسجم مع شيء من المباني في التقابل بين الاطلاق والتقييد كما مرّ.

بقيت في المقام مسألتان:

المسألة الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم؟

المسألة الثانية: هل يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم. أما الكلام في المسألة الأولى، فقد تعرض شيخنا الانصاري عليه السلام تلك المسألة في مقام توجيه كلام الاخباريين، حيث انه نسب اليهم المنع عن حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وحاول الشيخ عليه السلام توجيه هذه النسبة بان مرادهم من المنع عن حجية القطع هو التصرف في الحكم المقطوع به لا في نفس القطع، بقريئة ان المنع عن حجية القطع غير معقول.

وقد افاد في تقريب ذلك ما مغزاه: ان العلم بالاحكام الشرعية الحاصل من المقدمات العقلية قد أخذ عدمه في موضوع نفس تلك الاحكام، ونتيجة ذلك هي ان

العلم بها اذا حصل من المقدمات العقلية كان مانعاً عن فعليتها، باعتبار ان عدمها مأخوذ في موضوعها، وما كان عدمه معتبراً في شيء شرعاً، فلا محالة يكون وجوده مانعاً عنه كذلك، وعلى هذا فمرد المنع عن حجية القطع بالاحكام الشرعية الحاصل من المقدمات العقلية إلى أخذ عدمه في موضوع تلك الاحكام، فإذا لا محالة يكون وجوده مانعاً عنها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل يمكن أخذ عدم العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل أو لا؟

والجواب: انه بمكان من الامكان ولا يلزم من ذلك محذور الدور، لأن فعلية الحكم تتوقف على عدم العلم بالجعل من باب توقف الحكم على الموضوع، وعدم العلم لا يتوقف على ثبوت الحكم في مرتبة الجعل، إذ ليس عدم العلم كالعلم، فانه يتوقف على متعلقة وهو المعلوم بالعرض بنظر العالم، واما عدم العلم فهو لا يتوقف على أي شيء بل هو ذاتي للإنسان.

ودعوى: ان ذلك يستلزم محذوراً آخر وهو لزوم اللغوئية، فان الحكم اذا أخذ عدم العلم به في موضوع نفسه، استحال وصوله إلى المكلف، لأن العلم به مانع عن وصوله إلى العالم به، فإذا لا يمكن ان يكون هذا الحكم محرماً للمكلف وداعياً له سواءً أكان المكلف جاهلاً به أم عالماً، ومن الواضح ان جعل الحكم اذا لم يمكن وصوله إلى المكلف وداعويته له لغو، ضرورة ان الغرض من جعل الحكم انها هو ايجاد الداعي في نفس المكلف، واما اذا استحال كونه داعياً فيكون جعله لغواً وجزافاً، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

مدفوعة: بان هذا المحذور انما يلزم اذا كان المأخوذ عدم العلم بالحكم مطلقاً ومن أي سبب كان وفي أي مرتبة من مراتبه من العلم الوجداني والعلم التعبدي،

فان الحكم حينئذ لا يكون محرکاً للمكلف وداعياً له اذا كان جاهلاً به، واما اذا كان عالماً به، فهو غير مجعول له، لأنّ علمه به مانع عنه، لفرض ان عدمه مأخوذ في موضوعه.

وأما إذا كان المأخوذ في الموضوع عدم العلم بالحكم من سبب خاص وهو الحاصل من المقدمات العقلية فحسب لا مطلقاً، فلا يلزم هذا المحذور، وعلى هذا فلا مانع من أخذ عدم العلم الحاصل من المقدمات العقلية بالاحكام الشرعية في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعول لا مطلق عدم العلم بها وان كان حاصلًا من الكتاب والسنة، ونتيجة ذلك ان العلم بالاحكام الشرعية ان كان حاصلًا من تلك المقدمات، فهو مانع عنها باعتبار ان عدمه مأخوذ في موضوعها، وان كان حاصلًا من الكتاب والسنة فهو منجز لها.

واما اذا كان المأخوذ في الموضوع خصوص عدم العلم التعبدي بالاحكام الشرعية، فحينئذ ان كان العلم الحاصل بالاحكام الشرعية العلم التعبدي فهو مانع عنها، وان كان العلم الوجداني فهو منجز لها، هذا كله في أخذ عدم العلم الخاص بالاحكام الشرعية في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعول، وقد تحصل ان ذلك بمكان من الامكان.

وهل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالاحكام الشرعية في مرتبة الجعل في موضوعها في نفس هذه المرتبة؟

والجواب: ان فيه تفصيلاً، فان عدم العلم الخاص بالحكم ان كان جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم فلا يمكن ذلك، للزوم محذور توقف الشيء على نفسه مباشرة، لأنّ الحكم حينئذ يكون جزء الموضوع، والمفروض انه حكم لنفس هذا الموضوع، وهذا معنى توقف الشيء على نفسه، وان كان تمام الموضوع فلا مانع منه

ولا يلزم منه محذور الدور ولا الخلف حتى بنظر القاطع، ومن هنا يفترق عدم العلم بالحكم عن العلم به، لأنّ عدم العلم بالحكم في مرتبة الجعل اذا أخذ في موضوع نفسه بنحو تمام الموضوع في نفس هذه المرتبة، فلا يلزم محذور الدور ولا الخلف لا في الواقع ولا بنظر القاطع: أما الأول فلأنّ عدم العلم بالحكم بما انه عدم، فلا يتوقف على شيء لأنه بنفسه ثابت للانسان ولا يتوقف ثبوته له على أية مقدمة، وعلى هذا فجعل الحكم وان كان متوقفا على عدم العلم به من باب توقف الحكم على موضوعه، واما عدم العلم به، فحيث انه عدم فلا يتوقف عليه حتى بنظر القاطع لكي يلزم الدور، لأنّ العدم ليس بشيء حتى يتوقف على شيء آخر، ولهذا فهو ليس كالعلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه في مرتبة واحدة، فانه يستلزم الدور بنظر القاطع وان كان تمام الموضوع للحكم كما تقدّم.

وأما الثاني وهو الخلف، فهو انما يلزم بنظر القاطع اذا كان المأخوذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة لا عدم العلم به، كما تقدم.

وكذلك الحال اذا كان عدم العلم بالحكم في مرتبة الفعلية مأخوذاً في موضوع نفسه في مرتبة الجعل، فانه إن كان جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم الفعلي، لزم محذور توقف الحكم على نفسه مباشرة، واما اذا كان تمام الموضوع فلا محذور فيه لأنّ المحذور هنا لو كان فهو الدور، والمفروض انه غير لازم حتى بنظر القاطع، لأنّ فعلية الحكم تتوقف على عدم العلم بها وهو لا يتوقف عليها، لأنّ العدم ليس معلولاً لعلّة حتى يتوقف عليها، وبذلك يفترق عدم العلم المأخوذ في الموضوع عن العلم المأخوذ فيه.

ولكن قد يقال كما قيل: ان الدور وان كان غير لازم، إلا أنّ هناك محذوراً آخر وهو محذور لزوم لغوية هذا الجعل، وذلك لأنّ مرجع جعل الحكم مقيداً بعدم العلم

الخاصّ بالحكم الفعلي إلى جعل مانعية العلم على فعلية الحكم ولا يمكن ترتيب آثار المانعية عليها، فإذاً يكون جعلها لغواً، بيان ذلك ان المكلف ان كان جاهلاً بالحكم الفعلي فهو خارج عن موضوع المانعية، لأنّ موضوعها العالم بالحكم الفعلي، وان كان عالماً بالحكم الفعلي، استحال وصول المانعية إليه لاستحالة التفاته إلى أن علمه بالحكم الفعلي مانع عنه، ضرورة ان معنى ذلك انه غير عالم به وهو خلف.

والخلاصة، ان وصول هذه المانعية إلى المكلف مستحيل، لأنه في حال جهله بالحكم الفعلي خارج عن موضوعها لأنّ موضوعها العالم بالحكم الفعلي، وفي حال علمه به يستحيل ان يكون ملتفتاً إلى ان علمه به مانع عنه، بدهة ان العالم يرى دائماً ان علمه مطابق للواقع ولا يتحمل خطأه، وان كان الحكم في الواقع غير مجعول له كما اذا كان علمه بالحكم الفعلي حاصلًا من المقدمات العقلية، فإذاً يكون جعلها لغواً وبلا أثر، ضرورة ان الغرض من جعل الحكم وصوله إلى المكلف وترتيب الأثر عليه، واذا استحال وصوله إليه استحال جعله أيضاً، لأنه لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

والجواب: ان هذا البيان مبني على المغالطة، وهي ان أثر جعل مانعية العلم الخاص بالحكم الفعلي الحاصل من المقدمات العقلية ليس وصولها إلى العالم به أي بالحكم الفعلي لكي يقال ان وصولها إليه مستحيل، بل أثر مانعية هذا العلم الخاص هو عدم حصوله للمكلف الملتفت إلى تقييد جعل الاحكام الشرعية بعدم العلم الخاص بها وهو العلم الحاصل من المقدمات المذكورة، لأنّ المكلف اذا كان ملتفتاً إلى ذلك كان يعلم بانه لا يمكن حصول العلم بها من تلك المقدمات، وإلاّ لزم خلف فرض كون جعلها مقيّداً بعدم حصول العلم بها من هذه المقدمات، فان معنى هذا التقييد هو ان العلم الحاصل منها مانع عن فعلية الاحكام الشرعية، فإذاً كان المكلف

ملتفتاً إلى انه مانع عنها، فكيف يعقل حصول العلم بها منها، هذا.
إضافة إلى ان أثر تقييد جعل الحكم بعدم العلم الخاص بالحكم الفعلي (الذي هو منشأ انتزاع مانعية هذا العلم الخاص) هو ان الملاك في مرحلة المبادئ مختص بغير موارد العلم به الحاصل من المقدمات المذكورة، وهذا المقدار يكفي في هذا التقييد وان لم تترتب عليه ثمرة عملية، فان المكلف اذا حصل العلم بالحكم الفعلي من تلك المقدمات فلا بد له من العمل به، لأنه يرى ان التكليف الواقعي منجز عليه ولكن في الواقع لا ملاك له.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان للمسألة صوراً ثلاثة:
الأولى: أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، وقد تقدم ان هذا بمكان من الامكان ولا محذور فيه.

الثانية: اخذ عدم العلم الخاص بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبة، وقد تقدم ان هذا بمكان من الامكان اذا كان عدم العلم الخاص تمام الموضوع، وأما إذا كان جزءاً والجزء الآخر الحكم الواقعي، فهو لا يمكن للزوم محذور توقف الشيء على نفسه مباشرة.

الثالثة: أخذ عدم العلم الخاص بالحكم الفعلي في موضوع نفسه في مرتبة الجعل، وقد مر انه ممكن اذا كان تمام الموضوع، وأما اذا كان جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم الفعلي، لزم محذور توقف الحكم على نفسه مباشرة.

وأما الكلام في المسألة الثانية وهي أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم، فتارة يؤخذ في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه، وأخرى في موضوع نفسه، وثالثة في موضوع حكم مضاد لحكم متعلقه، ورابعة في موضوع حكم مماثل لحكم متعلقه.
أما الأول، فلا شبهة في امكانه كما اذا قال المولى: (اذا ظننت بوجوب الصلاة،

وجب عليك التصدق بدينار)، فان الظن بوجوب الصلاة قد أخذ في موضوع وجوب التصدق ولا مانع منه، وحاله من هذه الناحية حال القطع كما تقدم. وأما الثاني، فتارة يؤخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه بلحاظ مرتبة واحدة، واخرى يؤخذ في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين.

أما على الأول، فأيضاً مرة يكون المأخوذ في الموضوع حيثيةً طريقيّة الظن وهي اضافته إلى المظنون بالعرض، واخرى حيثية صفته وهي اضافته إلى المظنون بالذات في افق الذهن، فانه بهذا اللحاظ صفة قائمة بالنفس، وعلى الثاني فقد يكون جزء الموضوع وقد يكون تمام الموضوع، وعلى الأول فلا يمكن ان يكون تمام الموضوع بل لا بد ان يكون جزء الموضوع.

وعلى هذا، فعلى الفرضين الأول والثالث لا يمكن أخذه في موضوع نفسه لاستلزامه توقف الشيء على نفسه مباشرة بدون واسطة الدور وهو محال، وذلك لأن الموضوع في هذين الفرضين مركب من الظن والحكم في الواقع، وهذا الحكم بشخصه حكم لموضوعه أيضاً، والفرض ان شخصه جزء هذا الموضوع، فيلزم ان يكون موضوعاً لنفسه مباشرة وهو مستحيل، بداهة استحالة توقف الشيء على نفسه وتأخره عنها.

وأما على الفرض الثاني فلا يلزم هذا المحذور وهو توقف الشيء على نفسه، باعتبار ان الظن في هذا الفرض تمام الموضوع للحكم لا جزؤه، فلا يكون الحكم حينئذ متوقفاً على نفسه كما في الفرضين الأولين، وانما هو متوقف على الظن فقط فإذا لا محذور من هذه الناحية.

ولكن هناك محذوران آخران ذكرناهما في باب القطع وهما يتطلبان استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة وان كان القطع مأخوذاً في

الموضوع بنحو الصفية وكان تمام الموضوع:

الأول: لزوم الدور بنظر القاطع مطلقاً حتى فيما اذا كان القطع تمام الموضوع للحكم كما مرّ.

الثاني: لزوم الخلف بنظره كذلك كما تقدّم.

ولكن هل يمكن تطبيق هذين المحذورين على الظن أيضاً؟

والجواب: أما المحذور الأول، وهو لزوم الدور بنظر القاطع مطلقاً فهو لا ينطبق على الظنّ، لأنّ لزوم الدور بنظر القاطع من جهة أنه يرى ان قطعه مطابق للواقع دائماً ولا يحتمل الخلاف، فلذلك يرى توقفه على وجود المقطوع في الخارج، فلو كان المقطوع، متوقفاً عليه لدار، وهذا بخلاف الظنّ، فان الظان لا يرى ظنه مطابقاً للواقع دائماً فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان لا يكون مطابقاً له، وعلى هذا فلا يتوقف الظن ولو بنظر الظان على وجود المظنون في الخارج، فلا دور حينئذ بنظر الظان أيضاً.

وان شئت قلت: ان الظن الصفية بما انه صفة قائمة بالنفس وعبرة عن اضافته إلى المظنون بالذات بل هو عينه ولا اختلاف بينهما إلاّ بالاعتبار كالايجاد والوجود، فلا يتوقف على وجود المظنون في الخارج لا في الواقع ولا بنظر الظان.

وأما المحذور الثاني، وهو لزوم الخلف فهو ينطبق على الظن أيضاً، وذلك لأنّ ملاك لزوم الخلف بنظر القاطع هو انه يرى ثبوت الواقع في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تعلق القطع به، فلو كان ثبوت الواقع متوقفاً على القطع به لزم الخلف بنظره كما تقدّم، وهذا الملاك متوفرّ في الظن أيضاً، فان الظان يرى ان الواقع ثابت في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تعلق الظن به، فلو كان ثبوته متوقفاً عليه فهو خلف فرض كونه ثابتاً في الواقع بقطع النظر عنه، ضرورة أنه لا يتصور ان يكون الظن علة

أو جزء علة له.

فالتنتيجة: ان الجمع بين كون الظن بالواقع متفرعاً على ثبوته في المرتبة السابقة وأنه طريق إليه، وبين ان ثبوت الواقع متوقف عليه لا يمكن، لأنه جمع بين الأمرين المتناقضين بنظر الظان، فلذلك لا يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة.

وأما في الثاني وهو أخذ الظن بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فهو بمكان من الامكان ثبوتاً، حيث لا يلزم منه أي محذور من المحاذير المتقدمة كالدور أو الخلف أو توقف الشيء على نفسه مباشرة، وذلك لأنّ الظن يتوقف على الحكم في مرتبة الجعل، والحكم في هذه المرتبة لا يتوقف عليه وما يتوقف عليه هو الحكم في مرتبة الفعلية، فإذاً لا دور لأنّ ما يتوقف عليه الظن غير ما يتوقف على الظن.

وأما الثالث وهو أخذ الظن بالحكم في موضوع ضده، فهو غير معقول فيما اذا كان الظن معتبراً، لاستلزامه التكليف بالضدين، كما لو قيل: (إذا ظننت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة)، أو قيل: (إذا ظننت بحرمة شرب الخمر وجب عليك شربها وهكذا)، لأنّ مقتضى الظن بوجوب الصلاة لزوم الاتيان بها، ومقتضى حرمتها وجوب الاجتناب عنها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المثال الثاني، ومن الواضح انه لا يمكن جعل مثل هذا التكليف، لأنه لغو على أساس ان جعل التكليف من المولى لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا محالة يكون الهدف من وراء جعله ايجاد الداعي في نفس المكلف، ومن الطبيعي ان ايجاد الداعي به انما هو فيما امكن امثاله في مرحلة الفعلية، وفي المقام يستحيل الامتثال، ضرورة ان امتثال الوجوب والحرمة معاً في شيء واحد مستحيل، هذا كله في الظن المعتبر.

واما اذا كان غير معتبر شرعاً، فهل يمكن أخذه في موضوع ضده؟
والجواب: انه لا مانع منه، لأنّ الظن غير المعتمد اذا كان تمام الموضوع للحكم،
فالحكم المجعول له والمترتب عليه وان كان واصلاً إلى المكلف بوصول موضوعه،
الا ان الحكم المتعلق به الظن، لا يكون واصلاً شرعاً لا بوصول وجداني ولا تعبدى،
أما الأول فهو ظاهر، وأما الثاني فلأنّ الظن لا يكون حجة حتى يثبت مؤداه تعبداً،
فإذاً لا يكون منجزاً وداعياً ومحركاً للمكلف، وعليه فلا تنافي ولا تضاد بينهما لا في
مرحلة الامتثال، باعتبار ان وجوب الصلاة الذي هو متعلق الظن غير ثابت شرعاً
حتى يكون مزاحماً لحرمتها، وكذلك حرمة شرب الخمر فان الظن بها حيث انه لا
يكون حجة، فلا يكون مثبتاً لها شرعاً حتى تكون مزاحمة لوجوب شربها.

وعلى الجملة، فكما انه لا تنافي بينهما في مرحلة الامتثال، فكذلك لا تنافي بينهما
في مرحلة المبادئ، لأنّ وجوب الصلاة في المثال حيث انه لا يمكن ان يكون منجزاً،
فلا يكشف الا عنّ المصلحة غير الواصلة والمنجزة، وهي لا تصلح ان تزاحم
المفسدة الواصلة المنجزة، وعليه فلا يكون المكلف مسؤولاً امام تلك المصلحة.

وأما إذا كان الظن جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم الواقعي، فكلا
الحكمين غير واصل إلى المكلف، أما الحكم المجعول على الظن فلأنّ موضوعه
المركب من الظن والواقع غير محرز بكلا جزأيه، لأنّ الجزء الأول المتمثل في الظن
وان كان محرزاً وجداناً، الا انّ جزءه الآخر المتمثل في الحكم الواقعي غير محرز لا
وجداناً ولا تعبداً، اما الأول فواضح، واما الثاني فلأنّ الظن لا يكون حجة حتى
يكون محرزاً له تعبداً، واما الحكم المتعلق به الظن كوجوب الصلاة في المثال، فحيث
ان الظن به غير معتبر، فلا يثبت به لا وجداناً كما هو واضح ولا تعبداً فإذاً لا مقتضى
لا للتزاحم والتنافي في مرحلة التطبيق والامتثال ولا في مرحلة المبادئ، لأنّ التزاحم

والتنافي بين الأحكام في مرحلة الأمثال انما هو بوصولها وتنجزها بما لها من المبادئ،
واما مع عدم الوصول والتنجز فلا موضوع للتزاحم والتنافي بينها.
ومن هنا، يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام - من عدم امكان أخذ الظن غير
المعتبر في موضوع حكم مضاد لحكم متعلقه أيضاً، معللاً بان ذلك يستلزم اجتماع
الضدّين اذا كان الظن مطابقاً للواقع، إذ يجتمع حينئذ الوجوب والحرمة في شيء
واحد في مرحلة التشريع والمصلحة والمفسدة في مرحلة المبادئ غير تام، لما مرّ من ان
الظن غير المعتبر ان كان تمام الموضوع، فالمنجز احد الحكمين وهو الحكم المترتب على
الظنّ من باب ترتيبه على موضوعه، واما الحكم الآخر وهو المتعلق به الظن، فلا
يكون واصلاً إلى المكلف ومنجزاً، باعتبار ان الظن لا يكون حجّة حتى يكون مثبتاً
له، فإذا لا تزاحم ولا تنافي بينهما لا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة المبادئ^(١) كما
مرّ.

فما ذكره عليه السلام من لزوم اجتماع حكمين متضادّين على شيء واحد مما لا يمكن
المساعدة عليه، لأنّ الوجوب غير المنجز والواصل إلى المكلف لا يكون مضاداً
للحرمة المنجزة الواصلة لا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة المبادئ.
وان كان الظن جزء الموضوع فلا يترتب عليه الحكم، لأنّ ترتيبه منوط بإحراز
موضوعه بكلا جزأيه، والمفروض ان الجزء الثاني وهو الحكم الواقعي غير محرز لا
وجداناً كما هو ظاهر ولا تعبداً كما تقدّم، وعليه فكلا الحكمين غير واصل إلى
المكلف لا الحكم المترتب على الظن ولا الحكم المتعلق به الظن، فإذا لا مقتضى
للتضاد والتنافي لا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة المبادئ، اذ لا مانع من اجتماع

الوجوب والحرمة في شيء واحد في مرحلة الجعل والاعتبار، ولا يلزم من اجتماعهما فيه في هذه المرحلة اجتماع الضدين، حيث لا مضادة بينهما في هذه للمرحلة، كما انه لا مضادة ولا منافاة بين المصلحة والمفسدة غير الواصلتين، ولا بين المصلحة غير الواصلة والمفسدة الواصلة.

فالتنتيجة في نهاية المطاف: ان الظن بالحكم اذا أخذ في موضوع حكم مضاد له أو مماثل أو مخالف، فان كان تمام الموضوع للحكم، فهو مترتب عليه بدون فرق في ذلك بين كونه معتبراً أو غير معتبر، غاية الامر ان كان معتبراً أثبت متعلقه أيضاً تبعداً وإلا فلا، وان كان جزء الموضوع، فان كان معتبراً أثبت جزأه الآخر فيترتب عليه حينئذ حكمه، وإلا لم يثبت لا الحكم المترتب عليه ولا الحكم المتعلق به. أما الأول فلعدم تحقق موضوعه، واما الثاني فلأن الظن لا يكون حجة.

وأما الرابع وهو ما اذا أخذ الظن بالحكم في موضوع مثله، كما إذا قيل: (إذا ظننت بوجوب الصلاة وجبت عليك الصلاة)، فان كان الظن تمام الموضوع ترتب عليه حكمه، بلا فرق في ذلك بين كونه معتبراً أو لا، غاية الأمر اذا لم يكن معتبراً لم يثبت متعلقه، ولكن يمكن اثباته من ناحية اخرى، وان كان جزء الموضوع وجزؤه الآخر الواقع، فأيضاً لا فرق بين كون الظن معتبراً أو غير معتبر شريطة اثبات متعلقه من طريق آخر.

وحيئنذٍ فهل يمكن ذلك أي اخذ الظن بالحكم في موضوع مثله ولا يلزم منه اجتماع المثليين.

والجواب: انه لا مانع، إذ لا محذور في اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد بعنوانين، والملاك في مورد الاجتماع وان كان واحداً ذاتاً إلا أنه متعدد جهة على تفصيل تقدم، هذا.

وأما السيّد الاستاذ رحمته فقد ذكر انه لا مانع منه في المقام وان قلنا بعدم امكان ذلك في باب القطع، بمعنى انه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع مثله وقد افاد في وجه ذلك ان النسبة بين ثبوت الواقع والظن به عموم من وجه حتى بنظر الظان، باعتبار انه يحتمل خطأ ظنه وعدم مطابقته للواقع، بينما القاطع لا يحتمل خطأ قطعه وعدم مطابقته للواقع، وعلى هذا فيمكن ان يكون الواقع ثابتاً ولا ظن به، ويمكن ان يكون الظن به موجوداً والواقع غير ثابت، كما اذا كان الظن مخالفاً له، ويمكن اجتماع كلا الامرين معاً، كما اذا كان الظن بالحكم مطابقاً للواقع، فانه مورد الالتقاء والاجتماع بينهما، وفي هذا المورد يتأكد الحكمان فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً. ونتيجة ما افاده رحمته: ان الحكمين المتماثلين في مورد الاجتماع والالتقاء يتأكدان فيندك احدهما في الآخر ويصبحان حكماً واحداً أقوى وأكد من كل منهما بحده، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، فانه رحمته ان اراد بتأكد أحد الحكمين بالآخر في مورد الالتقاء والاجتماع التأكد والتوحد في مرحلة الفعلية، فلا موضوع له في هذه المرحلة، وذلك لأنّ الحكم لا يكون موجوداً فيها حتى يندك احدهما بالآخر وانما هو موجود في عالم الاعتبار، فيستحيل ان يوجد في الخارج وإلا لكان أمراً خارجياً وهو خلف، هذا اضافة إلى انه فعل اختياري للمولى مباشرة، فلا يمكن افتراض التأثير والتأثر فيه والاندكاك.

وان راد به التأكد والتوحد في مرحلة الجعل والاعتبار، فيرد عليه: ان معنى التأكد والتوحد في هذه المرحلة، ان كان بمعنى تأثير اعتبار في اعتبار آخر تكويناً وقهراً، كتأثير العلة في المعلول، ففيه انه خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشرة من ناحية، وكونه أمراً اعتبارياً لا واقع موضوعي له من ناحية اخرى، وان

كان بمعنى ان المولى جعل في مورد الاجتماع حكماً ثالثاً مؤكداً بعد تقييد اطلاق كل منهما بمورد افتراقه، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً في نفسه إلا انه لا يمكن اثباته، هذا بحسب الكبرى الكلية.

واما في المقام فلا يمكن ذلك ثبوتاً أيضاً، بيان ذلك: ان في المقام دليلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه: الدليل الأول: يدل على وجوب الصلاة في الواقع واطلاقه يشمل ما اذا كان المكلف ظاناً بوجوبها أو لا.

والدليل الثاني: يدل على وجوب الصلاة المظنون وجوبها واطلاقه يشمل ما اذا كان الظن بوجوبها مطابقاً للواقع أو لا.

ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما ما اذا كان الظن بوجوب الصلاة مطابقاً للواقع فانه مشمول لاطلاق كل من الدليلين، ومورد افتراق اطلاق الدليل الأول هو ما اذا كان وجوب الصلاة ثابتاً في الواقع ولا ظن به، ومورد افتراق اطلاق الدليل الثاني هو ما اذا كان الظن بوجوبها غير مطابق للواقع.

وعلى هذا، فان اريد بتأكيد الحكم وتوحيده في هذه المرتبة ان المولى جعل في مورد الاجتماع حكماً أقوى وأكد من كل من الحكمين في مورد الافتراق بحده، فيرد عليه انه غير معقول، لأن لازم ذلك تقييد اطلاق كل من الدليلين بمورد افتراقه، ومورد افتراق الدليل الأول هو الصلاة المقيّدة بعدم الظن بوجوبها في الواقع، ومورد افتراق الدليل الثاني هو الظن بوجوب الصلاة غير المطابق للواقع وكلا التقييدين لا يمكن.

أما التقييد الأول فهو مستحيل الا في فرض واحد وهو ما إذا كان عدم الظن بوجوب الصلاة مأخوذاً في موضوع وجوبها بنحو تمام الموضوع، وعندئذ لا يلزم محذور الدور، لأن وجوب الصلاة يتوقف على عدم الظن به من باب توقف الحكم

على موضوعه وعدم الظنّ به لا يتوقف عليه، واما اذا كان عدم الظنّ به جزء الموضوع سواء اكان الظنّ ملحوظاً بنحو الطريقية أو الصفتية، وجزؤه الآخر الحكم وهو وجوب الصلاة في المثال، فيلزم عندئذٍ توقّف الشيء على نفسه ابتداءً ومباشرة، باعتبار ان وجوب الصلاة قد أخذ في موضوع نفسه مباشرة، فيلزم حينئذٍ توقّف الشيء على نفسه وهو محال.

وأما التقييد الثاني فهو لا يمكن، لأنّ جعل الوجوب للصلاة المظنون وجوبها بالظن غير المطابق للواقع لغو وجزاف، إذ لا يمكن فعلية هذا الوجوب ووصوله إلى المكلف وتحريكه نحو الامتثال، ومن الواضح ان الغرض من جعل الحكم هو تحريك المكلف نحو امتثاله عند وصوله إليه، فإذا استحال وصوله استحال جعله أيضاً لأنه لغو، وفي المقام الظان بوجوب الصلاة وان احتمل عدم مطابقتها للواقع، إلاّ أنّه مجرد احتمال لا يبلغ درجة الظن بعدم المطابقة، كيف فانه ظان بالمطابقة ومعه لا يمكن ان يكون ظاناً بعدم المطابقة، لأنّ الجمع بين الأمرين كالجمع بين النقيضين لا يمكن.

وبكلمة، ان موضوع هذا الوجوب مقيّد بالظن غير المطابق للواقع، ولا يمكن للظان به ان يظن بان ظنّه بالوجوب غير مطابق للواقع، لأنه خلف فرض كونه ظاناً بثبوتيه فيه، وحيث ان موضوع وجوب الصلاة مقيّد بالظن غير المطابق للواقع، فلا بدّ من احراز هذا الموضوع وهو كون هذا الظن غير مطابق للواقع اما وجدانا أو تعبدًا، ولا يمكن شيء منهما:

أما الأول فلا علم للظانّ في المقام بان هذا الظن منه غير مطابق للواقع، بدهة انه لا يمكن ان يعلم الظان به بان ظنّه هذا غير مطابق له.

وأما الثاني فلاّنّ الظان بالوجوب لا يمكن ان يظن بان ظنّه هذا غير مطابق

للوابع، وإلاّ لزم خلف فرض كونه ظاناً بالوجوب، إذ معناه انه ظان بالمطابقة لا ظان بعدم المطابقة، فالجمع بينهما جمع بين المتناقضين.

فالنتيجة في نهاية الشوط: ان التأكد والتوحد بين حكمين متماثلين في شيء واحد غير معقول، لا في مرحلة الاعتبار والجعل ولا في مرحلة الفعلية والتطبيق ولا بجعل حكم ثالث أقوى وأكد في مورد الاجتماع وتقييد اطلاق كل من الدليلين بمورد الافتراق.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الأولى: ان أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول بمكان من الامكان ثبوتاً، واما أخذ عدم العلم الخاص به في موضوع نفسه في مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فان كان بنحو جزء الموضوع فلا يمكن، وان كان بنحو تمام الموضوع فلا مانع منه، وكذلك أخذه بالحكم الفعلي في موضوع نفسه في مرتبة الجعل، وقد تقدم تفصيل كل ذلك.

الثانية: ان أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل لا يمكن، بدون فرق في ذلك بين كون الظن تمام الموضوع أو جزأه، غاية الامر ان كان الظن جزء الموضوع، فالاستحالة انها هي من جهة توقف الشيء على نفسه مباشرة، باعتبار ان لازم ذلك هو ان شخص الحكم المجعول مأخوذ في موضوع نفسه، وان كان تمام الموضوع فالاستحالة انها هي من جهة لزوم الخلف بنظر الظان، ولا فرق في ذلك بين كون الظن معتبراً أو غير معتبر.

الثالثة: انه لا مانع من أخذ الظن بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، ولا يلزم منه محذور الدور ولا الخلف، وعلى هذا فان كان الظن تمام الموضوع فلا فرق بين كونه معتبراً أو غير معتبر، وان كان جزء الموضوع فان كان معتبراً يثبت جزؤه الآخر شرعاً وإلا فلا.

الرابعة: ان أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم مضاد له، فان كان معتبراً استحال أخذه فيه، لاستلزامه التكليف بالضدين، وان لم يمكن معتبراً فلا مانع منه، حيث لا يلزم حينئذ محذور التكليف بالضدين، ولا فرق في ذلك بين ان يكون تمام الموضوع أو جزؤه على تفصيل تقدّم.

الخامسة: انه لا مانع من اخذ الظن بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل له، بلا فرق بين كونه تمام الموضوع أو جزؤه، كما انه لا فرق بين كونه معتبراً أو غير معتبر.

السادسة: انه لا مانع من اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد في مرحلة الاعتبار والجعل، واما في مرحلة المبادئ فيكون المبدأ في مورد الاجتماع واحداً ذاتاً ومتعددأ جهة، وما ذكره السيّد الاستاذ عليه السلام من انه يندك احدهما في الآخر في مورد الاجتماع فيصبحان حكماً واحداً أكد وأقوى من كل منهما بحدّه، غير تام كما تقدّم مفصلاً.

قيام الامارات مقام القطع

يقع الكلام هنا في مسألتين:

الأول: في قيام الامارات المعتبرة مقام القطع.

الثانية: في قيام الاصول العملية الشرعية مقام القطع.

اما الكلام في المسألة الأولى فيقع في مقامات:

الأول: في قيام الامارات مقام القطع الطريقي.

الثاني: في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقيّة.

الثالث: في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنحو الصفّيّة.

أما الكلام في المقام الأول فلا شبهة في ان الامارات بدليل حجّيتها تقوم مقام

القطع الطريقي المحض، لأنّ معنى حجّتها انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة

ومعذرة على تقدير الخطأ فتقوم مقامه في هذا الأثر.

والخلاصة، كما ان القطع بالواقع المولوي منجز له على تقدير الاصابة ومعذرّ

على تقدير الخطأ فكذلك الامارات بعد حجّيتها.

وبكلمة، ان المكلف إذا قطع بوجوب شيء في الواقع كوجوب الصلاة مثلاً

ترتب عليه أثره وتنجز، وكذلك اذا قامت الامارة على وجوبه، وهذا معنى قيام

الامارات مقام القطع الطريقي.

ولا فرق في ذلك بين ان تكون حجّيتها بمعنى جعل الطريقيّة والكاشفية

والعلم التعبّدي كما عليه مدرسة المحقق النائيني رحمته الله^(١)، أو بمعنى جعل المنجزية

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٥.

والمعذرية كما بنى عليه المحقق الخراساني رحمته الله^(١)، أو بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع وجعل الحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي على تقدير الاصابة كما بنى عليه شيخنا الانصاري رحمته الله^(٢) أو لا تكون مجعولة اصلاً وانما هي منتزعة من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ، حيث انه لا يكون هناك إلا بناء من العقلاء على العمل بها بنكتة اقربيتها إلى الواقع وكاشفيتها عنه، على اساس ان بناءهم على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة، والنكتة في المقام هي الاقربيه إلى الواقع والكاشفية الذاتية، واما من طرف الشارع فليس هنا إلا امضاء هذا البناء وتقديره، ويكفي في الامضاء سكوته وعدم الردع من العمل بها، ومن هنا قلنا ان كاشفيتها لا يمكن ان تكون مجعولة لأنها ذاتية لها، وتعلق الجعل بها تشريعاً لا يزيد في كاشفيتها خارجاً بل يستحيل ان يؤثر فيها، ضرورة ان الجعل التشريعي لا يؤثر في التكوين، وعلى الجملة فحجيتها منتزعة من امضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بها وهي بمعنى المنجزية والمعذرية.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان المجعول في باب الامارات هو المنجزية والمعذرية غير تام، لأنه رحمته الله ان اراد بجعلها جعل واقع المنجزية والمعذرية، ففيه ان واقعها حكم عقلي منتزع من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بالامارات لا أنه مجعول من قبل الشارع، وان اراد به جعل مفهوم المنجزية والمعذرية.

ففيه انه لا يغير الواقع ولا يجعل ما ليس بمنجز منجزاً وما ليس بمعذر معذراً، ضرورة انه لا وجود له إلا في افق الذهن حتى يكون مؤثراً، فإذا جعله ليس

(١) كفاية الاصول ص ٢٦٣.

(٢) فرائد الاصول ص ٣.

إلا مجرد لقلقة اللسان بدون أيّ تأثير له في الواقع، واما ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته من ان معنى الحجية تنزيل المودى منزلة الواقع، فيرد عليه أولا انه ليس للتنزيل في ادلة حجية الامارات التي عمدتها بناء العقلاء عين ولا أثر.

وثانياً: ان ترتيب أثر الواقع على المؤدى لا يتوقف على التنزيل، بل يكفي في ذلك اتصاف الامارات بالحجية ابتداءً بدون عناية التنزيل، ويكفي في اتصافها بها امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها بدون أيّ جعل واعتبار منه.

فالنتيجة: ان هذه التفسيرات لحجية الامارات بهذه الصيغ الخاصة لا تتعدى في الحقيقة عن مجرد تعبيرات لفظية لا تحكي عن الواقع الموضوعي، كما انها لا تؤثر في جوهر الواقع.

إلى هنا قد تبين ان الامارات تقوم مقام القطع الطريقي بدليل حجيتها على جميع الأقوال فيها.

ولكن قد يدعى انه يستحيل قيام الامارات مقام القطع ثبوتاً، وحينئذ فلا تصل النوبة إلى مقام الاثبات والبحث عن انها تقوم مقامه أو لا، وحاصل هذه الشبهة هو ان الامارات لا توجب العلم الوجداني بالواقع وان قلنا ان حجيتها بمعنى جعلها علماً تعبدياً، لأنّ الواقع في موارد ما يبقى مشكوكاً ومجهولاً، فإذا تكون الامارات على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا تكون رافعة لهذه القاعدة بارتفاع موضوعها، وعليه فالقاعدة هي الحاكمة في موارد الامارات ولا مجال للعمل بها في مقابلتها، لأنّ العقاب على مخالفتها من العقاب بلا بيان وهو قبيح تطبيقاً للقاعدة.

وقد أجيب عن هذه الشبهة بوجوه:

الأول: ان هذه الشبهة مبنية على المشهور من ان الاصل الأولي في الشبهات

الحكومية قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا قاعدة حق الطاعة، واما على مسلك من يقول بان الأصل الأولي فيها قاعدة حق الطاعة لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موضوع لهذه الشبهة، إذ حينئذ تكون الامارات القائمة على الاحكام الشرعية مؤكدة لهذه القاعدة.

والجواب، أولاً: ان هذا الحل ليس حلاً واقعياً وجذرياً، بل هو مبنائي، لأن المشكلة تبقى على مبنى من يقول بان الاصل الأولي في الشبهات الحكمية قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما هو المشهور بين الاصوليين قديماً وحديثاً.

وثانياً: ان الصحيح في المسألة ما هو المشهور من ان الأصل الأولي فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا قاعدة الاشتغال وحق الطاعة.

الثاني: ان الامارات الشرعية بدليل حجيتها تكون حاکمة على القاعدة، فان البيان فيها وان كان ظاهراً في البيان الوجداني، إلا ان الامارات بعد حجيتها بيان شرعاً، فإذا كانت بياناً بحكم الشارع كانت حاکمة على القاعدة ورافعة لموضوعها تبعداً، باعتبار أنها توسع دائرة البيان وتجعله اعم من البيان الوجداني والبيان التعبدي، فإذا لا بد من العمل بالامارات دون القاعدة.

والجواب، أولاً: ان الحكومة انما تتصور في احكام شريعة واحدة من مشروع واحد كما هو الحال في سائر موارد الجمع الدلالي العرفي وموارد التعارض والتزاحم، اذ حينئذ قد يقع التعارض بين حكمين من احكام شريعة واحدة، وقد يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، وقد يكون احدهما حاكماً على الآخر وهكذا.

والخلاصة، ان كل ذلك انما يتصور في احكام شريعة واحدة من مشروع واحد. ومن هنا، يكون النبي الاكرم ﷺ والائمة الاطهار عليهم السلام جميعاً بمثابة متكلم واحد، لأن كلهم يتكلم بلسان واحد وهو لسان الشرع ويحكي عن شريعة واحدة،

ولهذا قد يقع التعارض بين رواية صادرة عن امام ورواية صادرة عن امام آخر مع ان وقوع التعارض بينهما منوط بصدورهما من متكلم واحد باعتبار انها بمثابة متكلم واحد، غاية الامر ان وحدة المتكلم تارة تكون حقيقية واخرى حكمية، وعلى هذا فلا تتصور الحكومة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي، باعتبار ان العقل يحدّد موضوع حكمه سعة وصيقاً ولا دخل للشرع فيه اصلاً، فإذا كان موضوع حكمه محددًا بعدم البيان الوجداني، فلا قيمة للبيان التعبدي ولا يكون رافعاً لموضوع حكمه، فان الرافع له انما هو البيان الوجداني تكوينياً، فإذا لامعنى الحكومة الامارات بدليل حجيتها على القاعدة.

وفيه: ان هذا الجواب مبني على ان يحدد العقل موضوع حكمه بالقبح بعدم البيان الوجداني، ولكن الامر ليس كذلك، لوضوح ان موضوع حكمه حسب تحديده وادراكه هو عدم الحجة، فانه يحكم بقبح العقاب بلا حجة، وعلى هذا فالامارات بما انها حجة فهي واردة على القاعدة ورافعة لموضوعها وجداناً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان الحكومة في المقام متصورة إلا ان الامارات انما تكون حاكمة عليها بناء على ما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني رحمته من ان المجعول فيها الكاشفية والعلم التعبدي، فإذا كانت الامارات علماً تعبدياً بمقتضى دليل حجيتها، كانت حاكمة على القاعدة ورافعة لموضوعها تعبدًا، ولكنها لا تتم على ضوء سائر المذاهب في تفسير الحجية، فانه على ضوءها الحجية اما بمعنى جعل المنجزية والمعذرية أو الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي على تقدير الاصابة أو انها غير مجعولة اصلاً، وانما هي منتزعة من امضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بها وعلى جميع التقادير فلا موضوع للحكومة.

الثالث: ذكر المحقق العراقي رحمته ان الامارات لا تخلو من ان تكون مطابقة

للوواقع أو مخالفة له ولا ثالث لهما وإلا لزم ارتفاع النقيضين، فعلى الأول تكون الامارات الشرعية كاخبار الثقة وظواهر الآيات والروايات من الخطابات الحقيقية وتحكي عن الاحكام الواقعية في الواقع وما لها من الملاكات والمبادئ الحقيقية في المرتبة السابقة وتكون منجزة لها بحكم العقل، ويترتب على تنجزها استحقاق العقوبة على مخالفتها والمثوبة على موافقتها.

وعلى الثاني تكون من الخطابات الظاهرية التي لا واقع موضوعي لها ولا تحكي عن شيء من الاحكام في الواقع ولا من الملاكات والمبادئ، فيكون وجودها وجوداً خيالياً وتصورياً فحسب بدون ان يكون لها واقع موضوعي.

وعلى هذا، فحيث ان الخطابات الواردة في الكتاب والسنة المتمثلة في الامارات الشرعية مرددة بين الخطابات الحقيقية المطابقة للواقع التي تكون بياناً واقعاً وشرعاً، والخطابات الظاهرية غير المطابقة للواقع التي لا تكون بياناً كذلك، فتكون الشبهة حينئذ مصداقية، ولا ندري انها بيان رافع لموضوع القاعدة أو لا، وعندئذ فلا يمكن التمسك بالقاعدة في مواردنا لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية^(١).

والجواب: انه ﷺ ان اراد بان الامارة على تقدير الاصابة للواقع بيان وعلى تقدير عدم الاصابة ليست بيان، انها حجة على الأول وليست بحجة على الثاني، فيرد عليه: ان الامارة حجة مطلقاً سواء أصابت الواقع أم لا، ضرورة انه لا يمكن تقييد حجيتها باصابتها للواقع وإلا لكان جعلها لغواً وجزافاً، لأن جعل الحجية لها حينئذ متوقف على العلم بمطابقتها للواقع، فلو علم بالمطابقة فلا موضوع لجعل

الحجية لها، فان موضوع جعلها عدم العلم بالمطابقة والجهل بها، وأما مع العلم بها فيكون جعلها لغواً لأنه لا موضوع لها حينئذ.

أو فقل: ان حجية الامارات لو كانت مشروطة باصابتها للواقع، فلا يمكن وصولها إلى المكلف طالما يكون جاهلاً بالاصابة ولا يعلم بها، واما اذ اعلم بها فلا موضوع لها.

ومن هنا تكون الامارة حجة مطلقاً، غاية الأمر في صورة المطابقة تكون منجزة للواقع وفي صورة عدم المطابقة معذرة.

وان اراد بذلك انها بيان على تقدير المطابقة للواقع وليست ببيان على تقدير عدم المطابقة، فيرد عليه ان البيان وعدم البيان من الأمور الوجدانية ولا يعقل الشك فيها، لأن الشبهة المصدقية في القضايا الوجدانية غير متصورة، وعلى هذا فبيانية هذه الامارات وجداناً تتوقف على العلم بمطابقتها للواقع، وفرض العلم بالمطابقة خلف فرض كونها من الامارات الظنيّة.

فالنتيجة: ان موضوع القاعدة حيث انه عدم البيان الوجداني، فلا تتصور فيها الشبهة المصدقية.

وان اراد بذلك انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة وغير منجزة له على تقدير الخطأ، فيرد عليه ان الامر وان كان كذلك، إلا ان مرجع هذا إلى الشك في تنجّز الواقع بوصف كونه مشكوكاً به، ومن الواضح ان هذا الشك لا يرجع إلى الشك في تحقق مصداق موضوع القاعدة لتكون الشبهة بالنسبة اليها مصداقية، لما مرّ من ان موضوعها عدم البيان الوجداني ولهذا لا تتصور الشبهة المصدقية فيها.

إلى هنا، قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من انه لا يمكن التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في موارد الامارات المعتبرة شرعاً لأنه من التمسك بالعام

في الشبهة المصدقيّة، لا يرجع إلى معنى محصل.

الرابع: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تختص بالأحكام الالزامية التي يشكّ المكلف فيها ولا يعلم ان المولى راض بتفويتها في حال الجهل بها أو غير راض به، ففي ذلك تكون القاعدة هي المرجع وبها يدفع احتمال العقاب على تفويتها على تقدير ثبوتها في الواقع. لأن احتمال ثبوت التكليف في الواقع مساوق لاحتمال العقاب طالما لم يكن هناك مؤمن، وعلى هذا فمورد هذه القاعدة الاحكام الالزامية المشكوك ثبوتها في الواقع، شريطة ان لا يعلم المكلف بان المولى لا يرضى بتفويتها حتى في هذه الحالة وإلا فلا مجال للتمسك بها، واما اذا لم يعلم بان المولى راض بتفويتها في تلك الحالة أو غير راض، فيرجع إلى القاعدة ويدفع احتمال العقاب على تفويتها اذا كانت ثابتة في الواقع.

وهذا بخلاف الاحكام المشكوكة التي يعلم المكلف بسبب أو آخر بان المولى لا يرضى بتفويتها أصلاً حتى في حال احتمال ثبوتها في الواقع، وذلك كحفظ النفس المحترمة ونحوهما، فانا قد علمنا من الكتاب والسنة اهتمام الشارع بحفظ هذه الاحكام بما لها من الملاكات الواقعية وعدم الرضا بتفويتها أصلاً حتى في صورة احتمال ثبوتها في الواقع، فلو شك في فرد انه مسلم أو كافر، لم يجوز قتله تطبيقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وان كان احتمال كونه مسلماً في الواقع ضعيفاً، لأن المولى لا يرضى بقتله أصلاً حتى فيما اذا كان احتمال كونه محقون الدم ضعيفاً جداً.

وعليه فالعلم بالقضية الشرطية وهي ان المولى لا يرضى بقتل فرد على تقدير كونه مسلماً وان كان موهوماً، بيان على ان المكلف مسؤول امام ذلك ومستحق للعقاب، فإذا تنفي القاعدة بانتفاء موضوعها، لأن موضوعها مقيد بعدم علم المكلف بان المولى لا يرضى بتفويتها، واما مع العلم بذلك فلا موضوع لها هذا

بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الاثبات، فالاحكام الظاهرية المتمثلة في الامارات المعتبرة والاصول العملية الشرعية ليست مجعولة في عرض الاحكام الواقعية التي لها ملاكات ومبادئ في الواقع، فان تلك الملاكات والمبادئ هي حقيقة الأحكام وروحها، وإلاّ فالاحكام بما هي اعتبارات فلا قيمة لها، إذ لو كانت مجعولة في عرضها فلا بدّ ان تكون ناشئة عن الملاكات الواقعية والمبادئ في مقابل مبادئ الاحكام الواقعية، وعليه فتكون احكاما شرعية حقيقية في عرض الاحكام الواقعية. والخلاصة، ان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية ولا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية ومنشؤها اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات والمبادئ للاحكام الواقعية، ولهذا تكون في طولها.

وان شئت قلت: ان الغرض من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ، لأنّ اهتمام الشارع بالحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها حتى في ظرف الجهل والشك فيها، دعاه إلى جعل هذه الاحكام الظاهرية للزومية. ومن هنا، تكون تلك الاحكام طريقية وفي طول الاحكام الواقعية ولا شأن لها في مقابلها إلاّ الحفاظ عليها تنجيذاً عند الاصابة ولا تتطلب موافقتها وامثالها في مقابل موافقة الاحكام الواقعية وامثالها لأنّ موافقتها انما هي بموافقة الاحكام الواقعية وامثالها بامثالها، ولهذا تكون من شؤونها وتبعاتها فلا موضوع للمضادة والمخالفة بينها وبين الاحكام الواقعية، كيف فإنها طريق إليها وتثبتها تنجيذاً أو تعذيراً، وبقطع النظر عن ذلك فلا قيمة لها بل لا واقع لها، ومن هنا لا يستحق العقوبة على مخالفتها والمثوبة على موافقتها بقطع النظر عن مخالفة الاحكام الواقعية وموافقتها، ضرورة انه لا موافقة لها إلاّ بموافقة الاحكام الواقعية ولا مخالفة لها إلاّ

بمخالفتها.

فإذا قامت الامارات على وجوب صلاة الجمعة في يومها وخالف المكلف الامارة، فان كانت مطابقة للواقع استحق العقوبة على مخالفته وان لم تكن مطابقة للواقع، لم يستحق العقوبة على مخالفة الحكم الظاهري وهو الامارة المعتبرة، نعم يستحق العقوبة على التجري، ومن الواضح ان استحقاق العقوبة عليه انما هو بملاك انه أقدم عامداً ملتفتاً على مخالفة المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعة، ولا يرتبط ذلك بمخالفة الحكم الظاهري، لأن مخالفته بنفسها ليست مخالفة للمولى.

والخلاصة، ان التجري انما ينطبق على اقدام المكلف عامداً عالماً على ارتكاب ما يعتقد انه حرام ومبغوض للمولى في الواقع، إذ يترتب عليه عنوان التعدي على المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعة، ولهذا يكون هذا الاقدام منه ظلماً في حق المولى، لأن معنى الظلم هو سلب ذي الحق عن حقه، وعلى هذا فحيث ان الامارات المعتبرة احكام ظاهرية مجعولة من قبل الشارع بملاك الحفاظ على الاحكام الواقعية الالزامية بما لها من الملاكات والمبادئ في الواقع، فتكشف عن اهتمام المولى بها مطلقاً حتى في حال الجهل والشك فيها وعدم رضاه بتفويتها كذلك، وبهذا ترتفع القاعدة في موارد الامارات بارتفاع موضوعها، لأن العلم بعدم رضاه الشارع بتفويتها حتى في ظرف الشك والجهل رافع لموضوعها، باعتبار انه بيان على استحقاق المكلف الإدانة والعقاب على تفويتها، فإذا لا يكون العقاب عليه من العقاب بلا بيان بل هو مع البيان، هذا.

والجواب: ان علم المكلف باهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الشرعية حتى في حال الجهل والشك فيها، انما يكون رافعاً لموضوع القاعدة اذا كانت علماً وجدانياً، والمفروض انه ليس بعلم وجداني بل هو علم تعبدى، لأن الدال عليه انما

هو الامارات المعتبرة وهي ظنيّة، هذا اضافةً إلى انه علم تقديري، يعنى علم بالقضيّة الشرطيّة، والمفروض ان هذا التقدير غير معلوم وجداناً.

الخامس: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله، وتقريبه ان المراد من البيان المأخوذ عدمه موضوعاً للقاعدة هو عدم الحجّة، بنكته ان العقل مستقل بان العقاب بلا حجة قبيح وهذا من صغريات استقلاله بقبح الظلم، حيث انه لا شبهة في ان العقاب بلا حجة ظلم بل هو من اظهر افراده ومصاديقه، ولا خصوصيّة للعلم إلاّ باعتبار أنّه احد افراد الحجّة واظهرها، وعلى هذا فالامارات المعتبرة شرعاً حيث انها حجة جزماً، فتكون رافعة لموضوع القاعدة وجداناً، وعندئذ يكون العقاب في موارد الامارات المعتبرة عقاباً مع الحجّة فلا تكون مشمولة للقاعدة، ولا فرق في ذلك بين ان تكون حجيتها بمعنى جعل الطريقيّة والكاشفيّة والعلم التعبدي، أو بمعنى جعل المنجزية والمعدريّة، أو بمعنى جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي على تقدير المطابقة للواقع، أو بمعنى امضاء عمل العقلاء بها، وعلى جميع هذه الاقوال فالامارات حجة قطعاً^(١).

فالتيجة: ان هذا الوجه هو الصحيح، وعليه فلا مانع من قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض.

وأما الاصول العمليّة الشرعية التنزيلية وغيرها، فقد ظهر مما تقدّم انها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ورافعة لموضوعها وجداناً، على أساس ان هذه الاصول حجة من قبل الشارع جزماً، وقد تقدّم ان المراد من (البيان) المأخوذ عدمه في موضوع القاعدة هو الحجّة، وحيث ان الاصول العمليّة الشرعيّة حجة فتكون

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٢.

رافعة لموضوعها وجداناً، فإذا تقوم الاصول العملية الشرعية مقام القطع الطريقي المحض في التنجيز والتعذير.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو قيام الامارات المعتبرة الشرعية مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة، فيقع في امكان ذلك أولاً، وعلى تقدير الإمكان، فهل تفي ادلة حجيتها في مقام الاثبات للدلالة على ذلك؟

والجواب: ان الكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

الأولى: في امكان قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقيّة ثبوتاً.

الثانية: في امكان استفادة ذلك من نفس ادلة حجية هذه الامارات اثباتاً.

أما الكلام في المرحلة الأولى، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته الله ان قيام الامارات المعتبرة مقام القطع الموضوعي مستحيل، وقد أفاد في وجه ذلك: ان معنى قيام الامارة مقام القطع هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وحينئذ فان كان قيامها مقام القطع الطريقي المحض كان النظر إلى كل من المؤدى والواقع استقلالياً وإلى القطع والامارة آلياً، وان كان قيامها مقام القطع الموضوعي كان النظر إلى كل من القطع والامارة استقلالياً وإلى المؤدى والواقع آلياً، وعلى هذا فلا يمكن ان يكون دليل حجية الامارة متكفلاً لكلا التنزيلين معاً، ضرورة ان لازم هذا الجمع بين اللّحاظ اللّائي والاستقلال في شي وهو مستحيل، إذ لا يمكن ان يكون النظر إلى كل واحد من الامارة والقطع والمؤدى والواقع آلياً واستقلالياً معاً وفي آن واحد وبجعل فارد وهو جعل التنزيل، أو فقل انه يستحيل الجمع بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل الامارة منزلة القطع في دليل واحد^(١)، هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أولاً: إنه مبني على ان يكون لسان ادلة حجية الامارات لسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لا عين ولا أثر للتنزيل في ادلة حجيتها من الكتاب والسنة.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان ادلة الحجية لو كانت من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة، لا يمكن ان يقال ان لسانها لسان التنزيل ولو بحسب مقام اللب والواقع وان لم يكن كذلك بحسب مقام الإثبات، ولكن الامر ليس كذلك، لأن عمدة الدليل على حجية الامارات في هذا المقام هي سيرة العقلاء على العمل بها، ومن الواضح انه لا لسان للسيرة حتى بحسب مقام اللب والواقع، لأنها دليل لبي وعبرة عن عمل العقلاء بها، بنكتة انها اقرب إلى الواقع من غيرها وأقوى كشافاً عنه، فمن اجل هذه النكتة قد جرى بناؤهم على العمل بها دون غيرها، ولم يرد من الشارع أي ردع عنها، وعدم الردع يكشف عن الامضاء والإقرار بالسيرة، وهذا المقدار يكفي في انتزاع الحجية لها شرعاً وأتصافها بها كذلك.

واما الآيات والروايات التي استدلت بها على حجية الامارات، فعلى تقدير تسليم دلالتها عليها، فالظاهر انها ليست في مقام الجعل والتأسيس بل في مقام التأكيد لما بنى عليه العقلاء من العمل باخبار الثقة والامضاء له، أو فقل: ان مفادها الأرشاد إلى ما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء، والثابت في أعماق نفوسهم وهو العمل بها، ومن الواضح ان هذه السيرة لو كانت على خلاف غرض الشارع، فلا محالة يقوم بردعها نصاً وفي مختلف الموارد، فعدم القيام بذلك يكفي في الإمضاء لمثل هذه السيرة.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ان دليل حجية الامارات دليل لفظي ولسانه

التنزيل، فهل يمكن دفع ما ذكره ﷺ من المحذور في قيام الإمارة مقام القطع الموضوعي والطريقي معاً وهو لزوم الجمع بين اللّحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد؟

والجواب: ان هناك عدة محاولات لدفع ذلك:

المحاولة الأولى: انه يمكن ان يكون مدلول دليل الحجية تنزيل الظن منزلة القطع في تمام آثاره من الشرعية والعقلية، ومعنى ذلك ان الظن يقوم مقام القطع في تنجيز الواقع أو تعديره وفي الأثر المترتب عليه.

والخلاصة، انه لا مانع ثبوتاً من ان يلاحظ المولى القطع بما له من الآثار الشرعية المترتبة على نفسه، والآثار العقلية المترتبة على الواقع بواسطته كالتنجيز أو التعدير، ثم ينزل الظن منزلته في تمام هذه الآثار من الشرعية والعقلية، فما يترتب من الأثر على نفس القطع فهو مترتب على نفس الظن، وما يترتب على الواقع بواسطة القطع فهو مترتب على مؤدى الظن بواسطته، فإذا كان ذلك ممكناً ثبوتاً امكن لدليل الحجية ان يدل بإطلاقه على تنزيل الظن منزلة القطع مطلقاً، وحينئذ فلا مانع من قيام الظن مقام القطع الموضوعي والطريقي معاً.

فالنتيجة: ان هذا وان كان ممكناً ثبوتاً، ولكن وقوعه في الخارج بحاجة إلى عناية زائدة.

المحاولة الثانية: ان دليل حجية الظن يدل بالمطابقة على تنزيل الظن منزلة القطع في اثبات الواقع، وبالالتزام على تنزيل طريقيّة الظن بمنزلة طريقيّة القطع في الاثار المترتبة عليها، وعلى هذا فكما ان الظن يقوم مقام القطع في اثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، فكذلك يقوم مقامه في الأثر المترتب على نفس طريقيّته حكومياً، فان دليل الحجية حينئذ يوسع دائرة طريقيّة القطع ويجعله أعم من الطريقيّة الحقيقيّة والطريقيّة

التعبدية.

والخلاصة، انّ دليل حجية الظنّ من هذه الناحية حاكم على ما دلّ على ترتب الأثر على طريقيّة القطع، فانه يجعل فرداً آخر لها وهو الفرد التنزيلي.

ودعوى: ان المدلول التصديقي لدليل حجية الامارات في موارد قيام الظنّ مقام القطع الطريقي مدلول اخباري وحكائي عن الواقع، بينما يكون مدلوله التصديقي في موارد قيام الظن مقام القطع الموضوعي مدلولاً انشائياً، ولا يمكن الجمع بين المدلول الإخباري والانشائي معاً في دليل واحد، وعلى هذا فإذا قامت الامارة مقام القطع الموضوعي والطريقي معاً بدليل حجيتها، لزم الجمع بين المدلول الإخباري والانشائي في دليل واحد وهو دليل الحجية، لأنّ مدلوله بالنسبة إلى الواقع اخباري، باعتبار ان الامارات تحكي عن الواقع، وبالنسبة إلى الأثر المجعول للقطع انشائي باعتبار انه يدلّ على انشائه وجعله للأمانة أيضاً.

مدفوعة: بان المدلول المطابقي التصديقي لدليل الحجية واحد وهو تنزيل طريقيّة الظن منزلة طريقيّة القطع، ولكن لهذا المدلول المطابقي لازمين:

الأول: ان الظن كالقطع منجز للواقع عند الإصابة ومعدّر لدى الخطأ.
الثاني: ان ما يترتب على طريقيّة القطع من الأثر الشرعي، فهو مترتب على طريقيّة الظنّ بالحكومة، فإذا جعل الحكم وانشاؤه لازم للمدلول المطابقي، ولا مانع من ان يكون للمدلول المطابقي الواحد مداليل التزامية متعدّدة، ومن هنا لو صرح المولى بقوله: (ان طريقيّة الظن كطريقيّة القطع)، فلا شبهة في أنّه يدل على كلا التنزيلين بالدلالة الالتزامية، وهما تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وتنزيل الظن منزلة القطع.

المحاولة الثالثة: ان الجمع بين تنزيل المؤدّي منزلة الواقع المقطوع وتنزيل الظنّ

منزلة القطع في دليل واحد، لا يتوقف على الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد حتى يقال انه لا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد، وذلك لأنه لا مانع من ان ينظر المولى إلى كل من الظن والقطع بنظر استقلالي حين تنزيل المؤدى منزلة الواقع المقطوع، وان ينظر إلى كل من المؤدى والواقع أيضاً بنظر استقلالي حين تنزيل الظن منزلة القطع، ونقصد بالنظر الاستقلالي ان يكون كل منهما مورداً للتوجه والالتفات، ولا مانع من ذلك اصلاً، ضرورة ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع المقطوع لا يتطلب ان يكون الظن والقطع مغفولاً عنهما بحيث لا يكونان مورداً للالتفات اصلاً، لوضوح ان هذا التنزيل لا يمنع عن ذلك وهذا أمر وجداني، فالنتيجة ان الجمع بين التنزيلين معاً في دليل واحد ممكن ثبوتاً، ولا مانع منه في هذا المقام.

وفيه: أن هذه المحاولة بحاجة إلى عناية زائدة، لوضوح أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع يقتضي في نفسه أن يكون النظر إلى الظن والقطع آلياً وتبعياً، ولهذا يكون الدليل قاصراً عن شمول كلا التنزيلين في مقام الاثبات، لأن الدليل في هذا المقام لا يدل إلا على تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

المحاولة الرابعة: ان ما ذكره عليه السلام من المحذور، مبني على ان يكون المأخوذ في موضوع دليل التنزيل (أي تنزيل الظن منزلة القطع)، القطع والظن بالحمل الشائع بنظر القاطع والظان، لأنهما بهذا الحمل طريقتان إلى الواقع، فإذا أخذ القطع بالحمل الشائع في موضوع الحكم، فلا محالة يكون النظر إليه آلياً بالنسبة إلى الواقع واستقلالياً بالنسبة إلى الحكم المترتب عليه، واذا نزل الظن بالحمل الشائع بمنزلته في اثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، فبطبيعة الحال يكون النظر إليه آلياً أيضاً بالنسبة إلى الواقع واستقلالياً بالنسبة إلى الحكم الذي هو أخذ في موضوعه.

ولكن هذا البناء خاطئ، وذلك لأن المأخوذ في موضوع الدليل في مقام الجعل

مفهوم القطع والظنّ بالحمل الأولي لا واقعها الخارجي كما هو الحال في سائر القيود المأخوذة في الموضوع في مقام الجعل، كالاستطاعة والبلوغ والوقت وغيرهما، فان المأخوذ في موضوع وجوب الحج في الآية المباركة^(١)، مفهوم الاستطاعة بالحمل الأولي لا واقعها الخارجي، وكذلك الحال في سائر موضوعات الأدلة، والنكتة في ذلك هي ان الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدر وجودها في الخارج، وان لم تكن موجودة فيه، ومن الواضح ان المأخوذ في موضوعاتها في مرحلة الجعل مفهوم الأشياء بالحمل الأولي لا واقعها الخارجي بالحمل الشايع، وإلاّ فلازمه ان تكون القضايا الشرعية قضايا خارجية لا حقيقية، وهو كما ترى.

وان شئت قلت: ان الاشياء بمفاهيمها الأولية وعناوينها الفرضية مأخوذة في موضوعات الخطابات الشرعية لا بوجوداتها الواقعية الخارجية، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الشارع في عالم الجعل أخذ في موضوع دليل التنزيل مفهوم القطع والظنّ بالحمل الأولي ووجودهما الفرضي.

فإذا ما ذكره ﷺ من المحذور وهو لزوم لحاظ الظنّ آلياً في موارد قيامه مقام القطع الطريقي واستقلالياً في موارد قيامه مقام القطع الموضوعي، انما هو مبني على ان يكون المأخوذ في موضوع دليل التنزيل الظنّ بالحمل الشايع وهو وجوده الواقعي في نفس الظان، واما إذا كان المأخوذ فيه مفهوم الظنّ بالحمل الأولي ووجوده الفرضي، فلا يلزم هذا المحذور، لأنّ مفهوم الظنّ والقطع بالحمل الأولي لا يتّصف باللحاظ الآلي والاستقلالي، بل هو ملحوظ في مقام الجعل بلحاظ واحد وهو فرض

وجوده في هذا المقام.

والخلاصة، ان مفهوم القطع والظن وعنوانها بالحمل الأولي ليس بشيء حتى يتّصف بالطريقي والموضوعي في عالم الخارج، فانه مجرد مفهوم في عالم الذهن، والمفهوم فيه بما هو مفهوم لا يتّصف بشيء من ذلك حيث لا موطن له إلاّ الذهن، وبما هو ينطبق على ما في الخارج من مصاديقه وافراده، يتّصف بذلك بلحاظ انه موجود فيه.

وعلى هذا، فما ذكره عليه السلام مبني على الخلط بين القطع والظن بالحمل الأولي وبينهما بالحمل الشايع، لأنّ المحذور انما يلزم اذا كان المأخوذ في موضوع دليل التنزيل القطع والظن بالحمل الشايع، واما اذا كان المأخوذ فيه القطع والظن بالحمل الأولي، فلا يلزم هذا المحذور، ومن الواضح أنّه لا يمكن ان يكون المأخوذ في موضوعه القطع والظنّ بالحمل الشايع وهو وجودهما واقعا في نفس القاطع والظان، وإلاّ لزم ان يكون دليل التنزيل قضية خارجية لا حقيمية وهو كما ترى، ضرورة ان الخطابات الشرعية جميعاً تكون مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المفروض وجودها في الخارج وان لم تكن موجودة فيه واقعا، ومن هنا ترجع القضايا الحقيقية إلى القضايا الشرطية التي مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له.

وعلى هذا الأساس فلا مانع من التنزيل في مرحلة الجعل، بأن يكون التنزيل في دليل حجية الامارات مجعولاً بنحو القضية الحقيقية ويكون مرآة لما في الخارج من أفراده، فإذا هذا التنزيل هل ينطبق على تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي المحض أو الاعمّ منه ومن القطع الموضوعي الطريقي، وعلى الفرض الثاني فان لزم منه محذور في مرحلة التطبيق في الخارج، بان لا يمكن تطبيقه على تنزيل المؤدي منزلة الواقع

وتنزيل الظن منزلة القطع في آن واحد، فإذا هل يكون دليل التنزيل مجملاً، فلا يكون ظاهراً في شيء منها، أو يكون ظاهراً في التطبيق على الفرد الأول؟
الجواب: انه لا يبعد ظهوره في التطبيق على الفرد الأول وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع المقطوع، فانه المتبادر والمرتكز في الذهن.

المحاولة الخامسة: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته في تعليقه على الرسائل، وتقريبه: ان دليل حجية الامارة يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وفي هذا التنزيل يكون القطع والظن ملحوظين آلياً، بينما المؤدى والواقع ملحوظان استقلالياً، وحيث ان هذا التنزيل لا يثبت إلا احد جزأي الموضوع وهو الواقع، باعتبار انه يثبت ان المؤدى هو الواقع، واما الجزء الآخر وهو القطع بالواقع فهو لا يثبت بهذا التنزيل، فلذلك لا بد من الالتزام بتنزيل آخر لإثبات الجزء الثاني للموضوع حتى لا يكون التنزيل الأول لغواً.

وتقريب ذلك ان دليل الحجية يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبالالتزام على تنزيل الظن منزلة القطع، وبهذين التنزيلين يثبت الموضوع المركب بكلا جزأيه وهو القطع بالواقع^(١).

والخلاصة، ان الالتزام بالدلالة الالتزامية لدليل الحجية انما هو من جهة انه لولا الالتزام بها لكانت دلالة المطابقة لغواً وجزافاً، فلذلك لا بد من الالتزام بها للحفاظ على الدلالة المطابقية وعدم كونها لغواً، وعلى هذا فلا يلزم محذور اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، لأن كلا من الظن والقطع ملحوظ باللحاظ الآلي في التنزيل الأول الذي هو مدلول مطابقي لدليل الحجية وملحوظ

(١) حاشية على فرائد الاصول ص ٩.

باللحاظ الاستقلالي في التنزيل الثاني الذي هو مدلول التزامي له، فإذا لا تستلزم دلالة دليل الحجية على كلا التنزيلين معاً محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد.

ولكن يظهر منه عليه السلام في تعليقه على رسائل الشيخ الأنصاري رحمته الله ان منشأ هذه الدلالة الالتزامية هو ثبوت الملازمة العرفية بين التنزيلين لا دلالة الاقتضاء، فإذا دل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة في القطع الموضوعي، كان العرف ينتقل منه إلى دلالة على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام.

ثم انه عليه السلام قد اشكل في الكفاية على هذه المحاولة بانها غير تامة ولا تحل المشكلة، وقد أفاد في وجه ذلك: ان الموضوع في المقام مركب من الواقع والقطع به، كما في مثل قولنا: (إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك ان تتصدق بدينار)، فان موضوع وجوب التصدق مركب من وجوب الصلاة في الواقع والقطع به، وعليه فاحراز وجوب التصدق يتوقف على احراز موضوعه في الخارج بكلا جزأيه، اما بالوجدان أو بالتعبّد أو احدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد، وعلى هذا فإذا ظن المكلف بوجوب الصلاة في الواقع، فعندئذ وان كان مقتضى دليل حجية الظن تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبه يحرز أحد جزأي الموضوع وهو وجوب الصلاة في الواقع تعبداً، إلا ان شموله لهذا الظن ودلالته على حجيته منوط بان يكون الجزء الآخر من الموضوع محرزاً إما بالوجدان أو بالتعبّد بدليل آخر في عرض ذلك الدليل، بدون توقف دلالة احدهما على دلالة الآخر، وحيث ان الدليل الآخر غير موجود هنا على الفرض، فلا يمكن شمول دليل الحجية للمقام وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، واما الدلالة الالتزامية له فهي تتوقف على شموله للمقام، فانه لو شمل المقام فلا بد من

الالتزام بدلالة التزامية له على التنزيل حتى لا تكون دلالته على التنزيل الأول لغوياً، والمفروض ان شموله للتنزيل الأول يتوقف على دلالته الالتزامية على التنزيل الثاني، وإلا فلا يشمل التنزيل الأول، ضرورة ان الموضوع اذا كان مركباً من جزأين، فشمول الدليل لاحدهما المعين منوط بان يكون الجزء الآخر محرراً أما بالوجدان أو بالتعبّد في عرض هذا الدليل، بدون ان يتوقف شمول كل منهما للجزء على شمول الآخر للآخر وإلا فيستحيل الشمول.

فالنتيجة: ان شمول دليل الحجية للتنزيل الأول بدون احراز التنزيل الثاني وجداناً أو تعبّداً، فلا يمكن، هذا.

ولنا تعليق على ما أفاده رحمته في التعليقه، وتعليق على ما أفاده رحمته في الكفاية.

اما التعليق الأول، فلأن ما ذكره رحمته من الدلالة الالتزامية لدليل الحجية لا يخلو من ان يكون منشؤها اما العرف كما هو ظاهر عبارته رحمته في التعليقه أو العقل، ولكن كليهما لا يصلح ان يكون منشأ لها.

اما الأول فلأن العرف لا يحكم بثبوت الملازمة بين شيئين جزافاً وبلا مبرر اذا لم تكن الملازمة بينهما ثابتة ذاتاً، كالملازمة بين العلة والمعلول أو بين المعلولين لعلّة ثالثة أو بين وجود ضدّ وعدم ضدّ آخر اذا كان من الضدّين الذين لا ثالث لهما ولا عادةً، فإنها تحصل من كثرة التقارن بين شيئين خارجاً، والفرض عدم ثبوت الملازمة بين التنزيلين لا ذاتاً ولا عادةً، اما الأول فهو واضح، واما الثاني فلأن الملازمة العادية بين شيئين انما تتحقق في الامور الحسية بالتقارن، على أساس قانون الاستجابة الذهنية الشرطية هذا، اضافة إلى ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي ليس معنى عرفياً مرتكزاً في الذهن، فضلاً عن كونه لازماً للتنزيل الأول باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ.

فالنتيجة: ان الملازمة العرفية بين التنزيلين غير ثابتة، بل الثابت خلافها.
وأما الثاني وهو حكم العقل بالالتزام بدلالة الاقتضاء صوتاً لكلام المولى عن اللغوية، فلا واقع موضوعي لحكم العقل في المقام، فان العقل انما يحكم فيما اذا كان اصل تشريع الدليل وجعله لغواً بدون الالتزام بدلالة التزامية له، كما اذا فرضنا ان دليل الحجية مختص بتنزيل الامارات منزلة القطع الموضوعي بنحو الطريقية، فإنه يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلو لم يدل بالالتزام على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، لكانت دلالة علي تنزيل المؤدى منزلة الواقع لغواً وجزافاً، إذ لا يترتب على التنزيل الأول أي أثر شرعي طالما لم يثبت التنزيل الثاني، ولكن الامر ليس كذلك، فان دليل الحجية لا يختص بالامارات في موارد القطع الموضوعي، بل هو بإطلاقه يشمل هذه الامارات والامارات في موارد القطع الطريقي المحض، بل هي الغالب في ابواب الفقه، لأن أخذ القطع في الموضوع وترتيب الاثر الشرعي عليه نادر جداً وقلما يوجد ذلك في المسائل الفقهية، وعلى هذا فغاية ما يلزم في المقام هو عدم شمول اطلاق دليل حجية الامارات للتنزيل في موارد القطع الموضوعي وهذا لا محذور فيه، فان عدم شمول اطلاق المطلق لبعض افراده من جهة عدم ترتب أثر عملي عليه أمر طبيعي ولا مانع منه وما نحن فيه كذلك.

فالنتيجة: انه لا موضوع لحكم العقل بدلالة الاقتضاء في المقام.

وأما التعليق الثاني، فلأن ما افاده ﷺ في الكفاية من الدور بين التنزيلين، فيرد

عليه:

أولاً بالنقض، وهو انه ﷺ قد سلم اثبات الموضوع المركب من جزأين بدليلين مستقلين في عرض واحد، بان يدل احدهما على ثبوت جزء منه، ويدل الثاني على ثبوت جزء آخر منه في عرض الأول ولا محذور فيه، مع ان نفس المحذور الذي كان

بين الدلالة المطابقيّة والدلالة الالتزاميّة موجود هنا، لأنّ دلالة كلّ منهما على ثبوت جزء الموضوع تتوقف على دلالة الآخر على ثبوت جزئه الآخر، إذ كلّ منهما لا يشمل جزء الموضوع إلا اذا كان الجزء الآخر ثابتاً في المرتبة السابقة، فإذا لا فرق بين ان تكون الدالّتان عرضيتين أو طوليتين.

وثانياً بالحل: وهو انه يكفي في دفع اللغوية في المقام ثبوت الدلالة الالتزامية عند ثبوت الدلالة المطابقيّة بنحو القضية الشرطيّة، بمعنى ثبوتها على تقدير ثبوت الدلالة المطابقيّة، وهذا المقدار يكفي في دفع اللغويّة عن الدلالة المطابقيّة، ولا يتوقّف دفعها على ثبوت الدلالة الالتزاميّة في المرتبة السابقة، والنكته في ذلك ان منشأ الدلالة الالتزاميّة في المقام انها هو دلالة الاقتضاء، وقد تقدّم انها تكون فيما اذا كان دليل حجّيّة الامارات مختصاً بموارد القطع الموضوعي، وعلى هذا فمورد دليل الحجّيّة حيث انه القطع الموضوعي، فلا بدّ من الالتزام بالدلالة الالتزاميّة له وهي دلالته على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي الذي هو في طول التنزيل الأول صوتاً لكلام المولى عن اللغويّة.

والخلاصة، انه يكفي في دفع اللغوية ثبوت الدلالة الالتزامية على تقدير ثبوت الدلالة المطابقيّة، بنحو القضية الشرطيّة، بمعنى انه اذا ثبتت الدلالة المطابقيّة ثبتت الدلالة الالتزامية حفاظاً على الدلالة المطابقيّة وعدم كونها لغواً، والمفروض ان الدلالة المطابقيّة ثابتة في المقام في نفسها، باعتبار ان دليل الحجّيّة مختص بالامارات في موارد القطع الموضوعي، لا انه يشملها باطلاقه، ومن هنا لا بدّ من الالتزام بالدلالة الالتزاميّة له حفاظاً على الدلالة المطابقيّة وعدم كونها لغواً.

وما ذكره ﷺ من الدور مبني على تحيّل ان شمول دليل الحجّيّة للأمارات في موارد القطع الموضوعي ودلالته على تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع بالمطابقة، يتوقّفان

على دلالاته على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام في المرتبة السابقة، غافلاً عن ان تلك الامارات مشمولة له بنفسها، باعتبار انها مورده ولا مورد له غيرها، فإذا اصل الشمول لا يحتاج إلى مؤنة زائدة، وأما صونه عن اللغوية فهو يتطلب الدلالة الالتزامية له.

وكذلك الحال في الدليلين العرضيين، إذ يكفي في دفع اللغوية ثبوت دلالة كل منهما على تقدير ثبوت دلالة الآخر بنحو القضية الشرطية، والمفروض ان هذا التقدير ثابت ولا تتوقف دلالة كل منهما على جزء الموضوع على دلالة الآخر على الجزء الثاني في المرتبة السابقة حتى يلزم الدور.

والحاصل انه يكفي في دفع محذور اللغوية ان تكون دلالة كل من الدليلين على جزء الموضوع بنحو القضية الشرطية، بمعنى ان دلالة كل منهما ثابتة على تقدير ثبوت دلالة الآخر بدون التوقف عليها فعلاً، والمفروض ان هذا التقدير ثابت.

وغير خفي أن هذا الجواب الحلي غير تام، لأن شمول دليل الحجية للتنزيل الأول ودلالاته على ثبوت جزء الموضوع يتوقفان على ثبوت الجزء الآخر إما وجداناً أو تعبداً في المرتبة السابقة أو في عرضه، وشيء من ذلك لا يكون في المقام، لأن الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية، فإذا شمول دليل الحجية للتنزيل الأول ودلالاته على حجيته يتوقفان على شمول التنزيل الثاني، والمفروض أنه يتوقف على الأول وهذا هو الدور، وما في هذا الجواب من أن شموله للتنزيل الأول لا يتوقف على شيء باعتبار أن في مورده خلطاً بين شموله له باعتبار أنه مورده وفرده، وشموله له بعنوان أنه يثبت حجيته ويثبت جزء الموضوع ومدلوله لأنه هو جزء الموضوع، فإنه يتوقف على شموله للتنزيل الثاني الذي يثبت به جزؤه الآخر، والمفروض أن هذا يتوقف على الأول فيدور، وأما إذا كان الدليلان عرضيين فكل واحد منهما يدل

على جزء الموضوع في نفسه بدون أن تكون دلالته معلقة على دلالة الآخر بنحو القضية الشرطية فلا يلزم محذور الدور.

فالنتيجة: ان ما ذكره عليه السلام من لزوم الدور لا أساس له، والصحيح هو ما ذكرناه من انه لا مبرر للالتزام بالدلالة الالتزامية لا عرفاً ولا لدلالة الاقتضاء كما تقدم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه يحتمل ان يكون مراده عليه السلام من الاشكال في الكفاية على التعليقة معنى آخر غير ما مرّ، وتقريب هذا المعنى يتوقف على مقدمات:

الأولى: ان أحد التنزيلين المذكورين في طول التنزيل الآخر، لأنّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع متقدّم رتبةً على تنزيل الظنّ بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، على أساس ان التنزيل الأول بمثابة الموضوع للتنزيل الثاني، حيث ان موضوعه الظنّ بالواقع التنزيلي، والمؤدى أنّما يتصّف بالواقع التنزيلي بالتنزيل الأول وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلذلك يكون التنزيل الثاني في طول التنزيل الأول ومتأخراً عنه تأخر الحكم عن موضوعه.

الثانية: ان حقيقة التنزيل على مسلكه عليه السلام عبارة عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل، بمعنى جعل حكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، وهو متقومّ باركان ثلاثة:

الأول: المنزل.

الثاني: المنزل عليه.

الثالث: الحكم المترتب على المنزل عليه، وبانتفاء أيّ من هذه الاركان الثلاثة، ينتفي التنزيل حقيقة.

ثمّ ان التنزيل قد يكون حقيقياً، كما في مثل قولنا: الطواف في البيت صلاة،

و(الفقاع خمر) ونحوهما، فان معنى هذا التنزيل هو اسراء احكام الصلاة إلى الطواف واقعاً بعد تنزيه منزلة الصلاة وجعله فرداً عنائياً لها، ومعنى الاسراء هو جعل احكام للطواف ماثلة لأحكام الصلاة، وقد يكون التنزيل ظاهرياً، كتتنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع، فان معناه جعل حكم ظاهري مائل للحكم الواقعي، وعلى كلا التقديرين، فالمعتبر في تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع المركب من جزأين ان يكون هذا التنزيل في عرض التنزيل الأول ولا يمكن ان يكون في طوله كما هو الحال في المقام.

الثالثة: ان موضوع الحكم اذا كان مركباً من جزأين، فلا يمكن تنزيل شيء منزلة جزئه مستقلاً، على اساس انه باستقلاله ليس موضوعاً للحكم ومعه لا يمكن التنزيل، لما مر من انه متقوم بثلاثة اركان، منها ان يكون المنزل عليه موضوعاً للأثر شرعي عملي وإلا فلا موضوع للتنزيل ولا مجال له، ومن هنا لا بد ان يكون تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع فيما اذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتعبّد في عرض الأول، وعليه فالتنزيلان بمثابة تنزيل واحد بلحاظ تامة الموضوع.

وبعد ذلك نقول ان الموضوع في المقام مركب من الواقع والقطع به، والحكم مترتب عليه باعتبار انه الموضوع للحكم دون الواقع، وعلى هذا فلا يمكن احراز الموضوع بكلا جزأيه بالتنزيلين المذكورين الطولين، على أساس ان تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع غير صحيح إلا اذا كان الجزء الآخر محرزاً، لأن الجزء لا يكون موضوعاً للأثر الشرعي حتى يمكن تنزيل شيء منزلته في الأثر المترتب عليه وبدونه لا يمكن التنزيل، لما عرفت من أنه متقوم بالاركان الثلاثة منها ترتب أثر عملي على المنزل عليه، وإلا فلا موضوع للتنزيل، فإذا لا يمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع لكي يكون هذا التنزيل محققاً لموضوع التنزيل الثاني.

والخلاصة، ان التنزيلين في المقام بما انهما طوليان رتبةً، فلا يمكن التنزيل الأول، إلا اذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للأثر الشرعي، وهذا خلف فرض وحدة الحكم والموضوع في المقام.

وبكلمة، ان التنزيلين اذا كانا عرضيين كانا بمثابة تنزيل واحد بالنسبة إلى احراز الموضوع بكلا جزأيه، وكان كل منهما تنزيلاً ضمناً بالنسبة إلى الموضوع، باعتبار ان كلا منهما متكفل لتنزيل جزء منه، وأما اذا كانا طوليين، بان يكون أحدهما محققاً لموضوع الآخر، فلا يمكن التنزيل الأول للجزء الا اذا فرض كون ذلك الجزء موضوعاً لحكم مستقلاً، وهذا خلف فرض وحدة الحكم والموضوع في المقام، فإذا لم يمكن التنزيل الأول فلا موضوع للتنزيل الثاني، باعتبار ان الأول محقق لموضوعه.

ونتيجة ذلك: هي ان الثاني يتوقف على الأول من باب توقف موضوعه عليه، والأول لا يجري إلا إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بالتعبّد في عرض الأول، ومع عدم احرازه لا يجري إلا اذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للحكم وهذا خلف، ولهذا لا يمكن احراز الموضوع المركب بكلا جزأيه بالتنزيلين المذكورين الطوليين، بان يكون احدهما مدلولاً لدليل الحجية مطابقة والآخر مدلولاً له التزاماً وفي طوله، فالأول متوقف على الثاني من باب عدم توفر اركان التنزيل فيه بدونه، اما بالنسبة إلى الجزء فلفرض انه ليس موضوعاً للأثر شرعاً، وأما بالنسبة إلى تمام الموضوع فلفرض انه لا يثبت تمام الموضوع إلا بضمّ الثاني إليه في عرضه بدون توقفه عليه والمفروض انه متوقف عليه من باب توقف موضوعه عليه، هذا.

وللمناقشة في المقدمتين الأولى والثانية مجال.

وأما المقدمة الثالثة فهي نتيجة المقدمتين الأوليين.

أما المقدمة الأولى فقد ذكره ﷺ فيها ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع متقدّم رتبةً

على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

فيرد عليه، ان الأمر بالعكس تماماً، فان تنزيل المؤدّي منزلة الواقع تنزيل ظاهري، لأنّ دليل الحجية يدل على ثبوت الحكم الظاهري المؤدّي الظن الذي قد اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، بينما تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي تنزيل واقعي، حيث ان الشك غير مأخوذ في موضوعه، لأنّ المنزل عليه القطع الموضوعي وهو مقطوع العدم فلا يشك في حكمه، لأنه يرتفع بارتفاعه، وعليه فالثابت للمنزل وهو الظنّ حكم واقعي لا ان الثابت له حكم المنزل عليه ظاهراً، لفرض انه يرتفع بارتفاع موضوعه لا انه يشك فيه، وعلى هذا فالتنزيل الواقعي متقدّم رتبةً على التنزيلي الظاهري.

وعلى الجملة، فتنزيل المؤدّي منزلة الواقع، حيث أنّه قد أخذ الشك في موضوعه وهو الشك في مطابقة المؤدّي للواقع وعدم مطابقته له، فيكون ظاهرياً متأخراً عن الحكم الواقعي، وأما تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فحيث ان الشك غير مأخوذ في موضوعه فيكون واقعياً، واما عدم أخذ الشك في موضوعه، باعتبار ان موضوعه المنزل عليه وهو القطع الموضوعي مقطوع العدم لا أنّه مشكوك حتى يكون الحكم الثابت للظن في حال الشكّ فيه ظاهرياً، وحيث ان يكون المعول للظن حكماً واقعياً، حيث لا شك في بقاء المنزل عليه وهو القطع الموضوعي، ومن الواضح ان التنزيل الواقعي متقدّم على التنزيل الظاهري رتبة، باعتبار أنّه في مرتبة الحكم الواقعي، بينما الظاهري في مرتبة الحكم الظاهري، والمفروض أنّه في طول الحكم الواقعي لا في عرضه.

ودعوى: ان الظنّ بالواقع التنزيلي فرع ثبوت الواقع التنزيلي حتى يتعلّق به، لأنّ كل ظن في طول متعلقة، ولهذا لا بدّ أولاً من اثبات الواقع التنزيلي بتنزيل المؤدّي

منزلة الواقع ثم تعلق الظن به، لكي يتحقق به موضوع التنزيل الثاني وهو تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

مدفوعة: أولاً: بانها مبنية على الخلط بين ان يكون التنزيل بنحو القضية الخارجية وان يكون بالنحو القضية الحقيقية، وهذه الدعوى مبنية على الأول، ومفاد دليل الحجية التنزيل بنحو الثاني، وهو القضية الحقيقية التي يكون الموضوع فيها مفروض الوجود في الخارج، وعلى هذا فتزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي لا يتوقف على وجود الظن به في الخارج، بل يتوقف على مجرد افتراضه، فان المولى في مقام الجعل فرض وجود الظن بالواقع التنزيلي ونزله منزلة القطع بالواقع الحقيقي وان لم يكن الظن به موجوداً في الخارج.

والخلاصة، ان التنزيل قضية حقيقية لا خارجية ولا يتوقف على وجود المنزل في الخارج، بل يكفي فرض وجوده فيه وان لم يكن موجوداً، وعليه فلا يكون تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي متوقفاً على تنزيل المؤدى منزلة الواقع ومتفرعاً عليه، بل هو متوقف على فرض وجود الظن به وان لم يكن موجوداً في الخارج، فإذا ما ذكره ﷺ من الطولية بين التنزيلين وان التنزيل الأول محقق لموضوع التنزيل الثاني، مبني على ان يكون التنزيل بنحو القضية الخارجية، مع ان الامر ليس كذلك جزمًا.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان ما بنى عليه ﷺ من الطولية هو الصحيح، إلا ان هذه الطولية بين التنزيلين المذكورين انما هي بالرتبة لا في الزمان، لأنهما متقارنان متعاصران زماناً، والطولية بالرتبة لا أثر لها في الاحكام الشرعية، لأن الاحكام الشرعية مجعولة للأشياء الزمانية وغير مجعولة للرتب العقلية، إذ لا واقع موضوعي لها ما عدا ثبوتها في التحليلات العقلية وملكاتهما، فإذا كان هنا شيئان في

الخارج متقارنان زماناً في الوجود، فلا مانع من ان يكون الحكم المجعول لهما واحداً، وان كان أحدهما متقدماً على الآخر رتبةً، فإنه لا أثر له بعد تقارنهما بالزمان.

وعلى هذا، فيكون تنزيل المؤدى منزلة الواقع في عرض تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وان كان الأول متقدماً على الثاني بلحاظ المرتبة، ولكن عرفت انه لا قيمة لهذا التقدّم بعد ما كانا متعاصران زماناً، لأن الحكم مجعول للموضوع المركب من جزأين متعاصران وان كان احدهما متقدماً على الآخر رتبةً، وحيث ان التنزيلين في عرض واحد زماناً ولا أثر لتقدّم احدهما على الآخر رتبةً، باعتبار ان تنزيل شيء منزلة شيء آخر انها هو بلحاظ الزمان لا الرتب العقلية، فيكونا بمثابة تنزيل واحد بالنسبة إلى تمام الموضوع.

ومن هنا، يظهر أنه لا فرق بين ما بنى عليه المحقق صاحب الكفاية عليه السلام من ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي في طول تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين العكس وهو ان الثاني في طول الأول، فإنه على كلا التقديرين لا أثر لهذه الطولية بعد ما كانا متعاصران زماناً، فان التنزيلين حينئذ بحكم تنزيل واحد في المقام، لأنّ اثرهما اثبات حكم واحد لموضوع واحد، وكل واحد من التنزيلين ضمنى لا استقلالي، ويثبت بكل منهما جزء الموضوع والمجموع تمام الموضوع.

وثالثاً: انه لا مانع من الالتزام بتعدد التنزيل، سواء أكان أحدهما في عرض الآخر أم في طوله، على أساس ان الحكم متعدّد في المقام، لأنّ المترتب على تنزيل المؤدى منزلة الواقع حكم ظاهري، والمترتب على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي حكم واقعي، وعلى هذا فيكون تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع انها هو بلحاظ الحكم الظاهري الذي جعل للمؤدى بهذا التنزيل، واما في تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فالمجعول الحكم

الواقعي، باعتبار ان الشك فيه غير مأخوذ في موضوعه، بينما هو مأخوذ في موضوع الأول كما تقدّم، فإذاً يكون كل من التنزيّلين تنزيلاً مستقلاً، غاية الأمر يكون احدهما بلحاظ الحكم الظاهري والآخر بلحاظ الحكم الواقعي، ولا مانع من الالتزام بذلك أي بتعدد التنزيل.

فما ذكره عليه السلام من الاشكال على التنزيّلين لا ينطبق على المقام، لأنّ مورده ما اذا كان كلا التنزيّلين واقعياً وكان كلاهما بلحاظ اثبات حكم واحد لموضوع واحد. وأما المقدمة الثانية، وهي استحالة الطولية في المقام بين التنزيّلين مع وحدة الموضوع المركب والحكم، فيرد عليه ان هذه الاستحالة مبنية على مسلكه عليه السلام من ان حقيقة التنزيل عبارة عن جعل حكم للمنزل مماثل لحكم المنزل عليه.

ولكن هذا المسلك غير صحيح، فان التنزيل كاشف عن سعة الحكم بسعة موضوعه بلحاظ الارادة الجدّية كسائر الكواشف كالقرائن المنفصلة، فانها تكشف عن تخصيص العام وتقييده بلحاظ الارادة الجدّية، ولا فرق في ذلك بين التنزيل الذي يكون لسانه لسان الحكومة وبين سائر القرائن المنفصلة إلا في صيغة التعبير في مقام الاثبات، فان التنزيل قرينة بلسان الحكومة وكاشف عن سعة الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بهذا اللسان من الأول، بمعنى ان الحكم في الشريعة المقدسة مجعول من الأول موسعاً للموضوع الموسع، واما المخصص فهو قرينة على تخصيص الحكم بتخصيص موضوع العام في الواقع ومن الأول بلحاظ الارادة الجدّية، بمعنى ان الحكم المجعول في الشريعة المقدسة يكون خاصاً في الواقع، وتكشف القرينة عن ذلك بلسان التخصيص أو التقييد أو الأظهر أو النصّ، فيكون التنزيل لوناً من القرينة المنفصلة، والاختلاف أنّها هو في اللسان في مقام الاثبات، فإذا فرض انه ورد في الدليل: (الطواف في البيت صلاة)، كان ذلك كاشفاً عن سعة احكام الصلاة

بسعة موضوعها من الأول وأنه اعمّ من الصلاة الحقيقية والصلاة التنزيلية، غاية الامر أن الكاشف عن ذلك يكون متأخراً.

والخلاصة، ان شأن دليل التنزيل الكشف عن سعة الحكم بسعة موضوعه بلسان الحكومة كما هو الحال في سائر الأدلة والقرائن، لا جعل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، ومن هذا القبيل ما اذا ورد في الدليل: (الفقاع خمر)، فانه بهذه الصيغة الخاصة كاشف عن سعة حكم الخمر في الشريعة المقدسة من الأول أي من حين التشريع بسعة موضوعه وهو الخمر، بمعنى ان الشارع جعل الحرمة منذ التشريع للأعمّ من شرب الخمر الواقعي والخمر التنزيلي وهو الفقاع، وهذا الدليل كاشف عن ذلك، لا ان مفادة جعل حكم للفقاع مماثل لحكم الخمر، فإذا ورد في الدليل: (اكرم العلماء)، ثم ورد في دليل آخر: (لا تكرم الفساق منهم)، فإنه يكشف عن ان المراد الجدي من الأول هو وجوب اكرام العلماء العدول وانه مجعول في الشريعة المقدسة، غاية الأمر ان الكاشف عن ذلك متأخر.

فلا فرق بين دليل التنزيل وسائر القرائن المنفصلة بمختلف انواعها، والفرق بينهما كالفرق بين سائر القرائن، انها هو في اللسان والتعبير اللفظي في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت واللب^(١).

نعم، ما ذكره عليه السلام انما يتم في التنزيل الظاهري، كما اذا فرض ان مدلول دليل الحجية تنزيل مؤدّى الامارة منزلة الواقع ظاهراً، فان مفاد هذا التنزيل هو اسراء الحكم الواقعي من الواقع إلى المؤدّى ظاهراً، أو فقل: ان مفاده جعل الحكم الظاهري له المماثل للحكم الواقعي للمنزل عليه لدى المطابقة، واما التنزيل الواقعي فليس

مفاده الاسراء والجعل، بل الكشف عن الواقع كسائر القرائن والامارات.
 فما ذكره ﷺ من ان مفاد التنزيل الاسراء والجعل مطلقا غير تام، بل لا بد من
 التفصيل بين التنزيل الظاهري والتنزيل الواقعي، فعلى الأول يكون مفاده الاسراء
 والجعل، وعلى الثاني يكون مفاده الكشف.

وعلى هذا، فلا مانع من تعدد التنزيل، فانه كتعدد القرينة كاشف عن ثبوت
 الحكم للموضوع المركب في الواقع، ولا مانع من ان يكون أحد التنزيلين كاشفاً عن
 ثبوت جزء من الموضوع المركب، والتنزيل الآخر كاشفاً عن ثبوت جزئه الآخر،
 فكلاهما كاشف عن ثبوت الموضوع المركب بكلا جزأيه في الواقع، كما انه لا محذور
 في ان يكون احدهما متقدماً رتبة على الآخر، فانه من تقدم احد الكاشفين على
 الكاشف الآخر كذلك، هذا نظير ما إذا دلّ دليل على استطاعة شخص، ودليل آخر
 على بلوغه، ودليل ثالث على عدم المانع من السفر إلى الحج، ودليل رابع على قدرته
 وتمكنه من العمل، فكل واحد من هذه الأدلة كاشف عن جزء الموضوع لوجوب
 الحج المركب منها أو المقيّد بها، وهكذا الحال في سائر الموارد، ويكفي في حجية كل
 من هذه الأدلة الكاشفة الحاكية عن الواقع كأدلة الاستطاعة ونحوها ودلالة أدلة
 الاعتبار كون على مدلولها وهو القيد كالاستطاعة ونحوهما شرطاً للوجوب في
 مرحلة الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وإن لم يترتب عليه أثر
 فعلاً ولكن له دخل في فعلية الأثر بفعلية موضوعيه بتام قيوده منها هذا القيد،
 وكذلك الحال في دليل التنزيل فإنه يكفي في شمول دليل الحجية له كون مدلوله في
 الواقع شرطاً للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ وله دخل في فعلية
 الحكم بفعلية موضوعه بتام قيوده منها هذا القيد، ولا تتوقف صحته على أن يكون
 مدلوله تمام الموضوع للحكم، ولهذا فلا مانع من أن يكون دليل التنزيل كاشفاً عن

جزء الموضوع، ولا تتوقف صحته على تنزيل الشيء منزلة الجزء الآخر لا في عرضه ولا في طوله، بينما إذا كان التنزيل بمعنى اسراء الحكم من المنزل عليه إلى المنزل أي جعله له فهو يتوقف على أن يكون المنزل عليه تمام الموضوع أي موضوعاً مستقلاً ولهذا لا يصح تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع طالما لم يكن جزؤه الآخر موجوداً إما بالوجدان أو بالتعبد في عرض هذا التنزيل.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أنه لا مانع من تعدد الكاشف والقرائن في مقام الاثبات ولا من تقدم احدها على الآخر زماناً في هذا المقام فضلاً عن تقدمه رتبةً. ثم ان المحقق العراقي رحمته الله قد مال إلى ان ما افاده صاحب الكفاية رحمته الله في التعليقة هو الصحيح، وقد دافع عن ذلك بان ما ذكره من المحذور للتنزيلين إذا كانا طوليين غير لازم، بتقريب ان المحذور انما يلزم إذا كان مفاد التنزيلين اسراء حكم واحد لموضوع واحد، واما اذا كانا بلحاظ حكمين لموضوعين فلا محذور في الطولية بينهما، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ التنزيل لا يقتضي اكثر من اسراء الحكم من المنزل عليه على المنزل وان كان ذلك الحكم تعليقياً، والمفروض ان تمام موضوع الحكم التعليقي في المقام هو نفس الجزء، لأنّ لكل من الجزأين حكماً معلقاً على انضمام الجزء إليه.

وبكلمة، ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب متعلق بكل جزء منه معلقاً على انضمام الجزء الآخر إليه، فالتنزيل يتطلب اسراء حكم المنزل عليه للمنزل، فان كان الحكم مطلقاً فهو يتطلب اسراء ذلك الحكم المطلق، كما في التنزيل المستقل كقولنا: (الطواف في البيت صلاة)، و(الفقاع خمر) وهكذا.

وان كان معلقاً فهو يتطلب اسراء ذلك الحكم المعلق كما في التنزيل الضمني، فان تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع انما هو بلحاظ الحكم المترتب على الجزء

مشروطاً بانضمام الجزء الآخر إليه، وعلى هذا فيصح تنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظ ما يترتب على الجزء من الأثر التعليقي، ولا يتوقف هذا التنزيل على احراز الجزء الآخر بالوجدان أو بالتعبد في عرض التنزيل الأول، كما ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي انما هو بلحاظ ما يترتب على هذا الجزء من الأثر التعليقي، فإذا صحّ كلا التنزيلين معاً بدون ان تتوقف صحة احدهما على الآخر.

ودعوى: ان لازم ذلك هو أخذ الحكم التعليقي الثابت للمنزل بالتنزيل الأول في موضوع التنزيل الثاني، فإذا نزل المولى المؤدى منزلة الواقع بلحاظ حكمه التعليقي واسرائه إلى المؤدى وجعله له، كان المؤدى التنزيلي محكوماً بهذا الحكم التعليقي، لأنه صار واقعاً تنزلياً بهذا التنزيل، والمفروض ان الظن بالواقع التنزيلي المحكوم بالحكم التعليقي موضوع لنفس هذا الحكم في التنزيل الثاني، فإذا يلزم اخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه وهو مستحيل.

مدفوعة: بما ذكرناه غير مرّة من انه لا مانع من اخذ الظن بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول.

وان شئت قلت: ان التنزيلين اذا كانا مستقلين ولا يكون احدهما مرتبطاً بالآخر فلا اشكال، واما اذا كانا بمثابة تنزيل واحد بلحاظ وحدة الحكم والموضوع، فيلزم حينئذ أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، لأنّ القطع بالواقع التنزيلي المحكوم بحكم الواقع الحقيقي قد أخذ في موضوع نفس هذا الحكم، لفرض ان موضوعه مركب من الواقع والقطع به، واما اذا كان كل من التنزيلين في كل جزء انما هو بلحاظ ما يترتب على الجزء، كتمام الموضوع له وهو الحكم التعليقي، فأيضاً يلزم اخذ القطع بالحكم في نفسه، لأنّ التنزيل الأول يثبت الحكم المذكور للمنزل وهو

المؤدى التنزيلى، والظن به في التنزيل الثانى قد أخذ في موضوع نفسه، باعتبار انه جزء الموضوع له تنزيلاً، ولكن تقدم انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، هذا.

وللمناقشة في هذه المحاولة مجال واسع:

أولاً: قد تقدم ان حقيقة التنزيل ليست عبارة عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل وجعله له، بل هي كشف مراد المولى في مقام الاثبات سعةً وضيقةً بلحاظ الارادة الجدوية، وحينئذ فلا موضوع لاشكال صاحب الكفاية رحمته ولا لهذه المحاولة، فان كليهما مبني على ان حقيقة التنزيل هي الاسراء والجعل لا الكشف عن الواقع كسائر القرائن المنفصلة، وقد تقدم انه لا مانع من تعدد القرينة لشيء واحد.

فالتنتيجة: ان هذه المحاولة مبنية على نقطة خاطئة، وهي ان التنزيل عبارة عن جعل حكم مماثل لحكم المنزل عليه للمنزل، وكذلك ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من الاشكال في المقام كما مر.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان مفاد التنزيل هو جعل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، فعندئذ ان اراد رحمته بالحكم التعليقي للجزء الحكم الانحلالي، بدعوى ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب من جزأين أو اكثر ينحلل إلى حكمين أو اكثر.

فيرد عليه: ان هذا خلف فرض كون الحكم متعلقاً بالموضوع المركب من جزأين، لأن معنى ذلك ان الموضوع واحد، غاية الأمر انه مركب لا بسيط، وهذا في طرف النقيض مع الانحلال، لأن معنى الانحلال هو ان المركب مجرد عنوان معرف لما هو موضوع الحكم، فيكون الموضوع كل جزء مستقلاً.

وان اراد رحمته به حصة من الحكم، بتقريب ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب

من جزأين ذو حصّتين وكل حصة منهما تعلقت بجزء منه، على اساس ان متعلق الحكم واقع المركب وهو المركب بالحمل الشايح لا مفهومه وعنوانه في عالم الذهن، وعليه فبطبيعة الحال ينحل الحكم المتعلق بالموضوع المركب إلى حصتين مرتبطتين احداهما بالأخرى ارتباطاً ذاتياً.

فيرد عليه: ان الحصة ليست بحكم شرعي مجعول في الشريعة المقدسة، بل هي بتحليل من العقل ولا وجود لها إلا في عالم الذهن، باعتبار انها امر انتزاعي منتزع عقلاً من جعل حكم واحد متعلق بالموضوع المركب، لأنّ الشارع اذا جعل حكماً كذلك فالعقل يقوم بتحليله، فيحكم بان كل جزء منه متعلق بحصة من هذا الحكم، ولكن هذا التحليل غير واقعي، لأنّ الحكم الشرعي امر اعتباري صادر من الشارع مباشرة وبسيط، ولا يعقل ان يكون الاعتبار الصادر من المعتبر مركباً وذا اجزاء وحصص، فان ذلك انما يتصور في الامور الخارجية.

ومن هنا، لا يتصور ان يكون الأمر الاعتباري منحللاً إلى اجزاء واقعية كانهلال الانسان إلى الحيوان والناطق، وإلا لزم خلف فرض كونه امراً اعتبارياً، فإذا لم تكن الحصة حكماً شرعياً واقعياً، فالتنزيل بلحاظها غير ممكن.

ومن ذلك يظهر ان المراد من الحكم الضمني المتعلق بالجزء هو الحكم العقلي التحليلي وليس بحكم شرعي، لأنّ الحكم الشرعي اعتبار من الشارع وهو غير قابل للتحليل، هذا إضافة إلى أن مرد الحكم المعلق إلى الملازمة والارتباط ثبوتاً وسقوطاً، فإن تعلق الحكم بالمركب يوجب هذا التلازم والارتباط بين أجزائه، ومن الواضح أن هذا التلازم والارتباط ليس بحكم شرعي حتى يكون مصححاً للتنزيل.

وان ارد الله بالحكم المعلق هو ان تعلق الحكم بكل جزء مشروطاً بتعلقه بالجزء الآخر، فيرد عليه ان مرجع ذلك إلى تعلق الحكم بالمجموع المركب منها، لأنّ تعلقه

به يرجع إلى تعلقه بكل من الجزأين مشروطا بتعلقه بالآخر، فان هذا هو الحكم المتعلق بالمركب.

فالنتيجة: ان ما ذكره عليه السلام من ان جزء المركب متعلق للحكم معلقاً على انضمام الجزء الآخر إليه، فيكون الجزء تمام الموضوع لهذا الحكم، لا يرجع إلى معنى محصل، وعليه فلا يعقل تنزيل شيء منزلة الجزء إلا ان يكون في ضمن تنزيل شيء منزلة الكل، بلحاظ حكمه واسرائه إلى المنزل.

ومع الإغماض عن جميع ذلك وتسليم ان الجزء متعلق للحكم المعلق، فمع هذا لا يصح تنزيل شيء منزلة الجزء بلحاظ الحكم المعلق واسرائه إلى المنزل، وذلك لأن ثبوت الحكم المعلق للمنزل يتوقف على ثبوت الجزء الآخر، على اساس انه معلق على انضمامه إليه، وعلى هذا فان كان الجزء الآخر ثابتاً بالوجدان، فمعناه ان أحد الجزأين الاصيلين ثابت وجداناً، فإذا كان أحدهما كذلك فلا مانع من ثبوت الآخر بالتنزيل تبعداً ولا اشكال فيه وهذا خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في المقام انما هو في اسراء حكم الموضوع المركب من جزأين حقيقيين هما القطع الوجداني ومتعلقه إلى الموضوع المركب من جزأين تنزليين هما الظن ومؤداه، هذا.

اضافة إلى ان ذلك في محل الكلام غير معقول، لأن الجزء الآخر اذا كان متمثلاً في القطع الوجداني الذي هو أحد الجزأين الاصيلين للمنزل عليه، فلا يبقى موضوع لهذا التنزيل، لأن موضوعه الشك في الواقع، ومع القطع الوجداني به ينتفي هذا التنزيل بانتفاء موضوعه، إذ لا معنى حينئذ لتنزيل الظن بالمؤدى منزلة القطع بالواقع، فانه طالما يكون القطع بالواقع موجوداً فلا ظن به ولا موضوع حينئذ للتنزيل، لأن موضوعه انما يتحقق اذا لم يكن القطع بالواقع موجودا بان يكون الموجود الظن بالمؤدى، فعندئذ يكون دليل الحجية دالاً على تنزيل الظن بالمؤدى

منزلة القطع بالواقع، لاثبات ما للقطع بالواقع من الأثر الشرعي للظن به وهو المنزل.

ودعوى: ان الدور انما يلزم اذا كان التنزيل بلحاظ اسراء حكم المنزل عليه إلى المنزل بنحو القضية الفعلية، فعندئذ تنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظ اسراء حكمه إلى المؤدى بالفعل، يتوقف على ثبوت الجزء الآخر كذلك بالتنزيل الثاني وهو يتوقف على ثبوت الجزء الأول كذلك بتنزيله وهذا هو الدور.

واما اذا كان التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق من المنزل عليه إلى المنزل بنحو القضية الشرطية اي بشرط الانضمام، فلا يلزم الدور، كما اذا كان التنزيل بلحاظ الحكم المترتب على الجزء معلقا على انضمام الجزء الثاني إليه، لأن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها، وعلى هذا فيصح التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق وجعله للمنزل، ولا يعتبر في صحته اسراء الحكم الفعلي إليه وجعله له، فإذا يكون التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق إلى المنزل لا بلحاظ اسراء الحكم الفعلي اليه حتى يلزم الدور.

مدفوعة: بما تقدّم من انه لا يمكن ان يكون التنزيل بلحاظ أثر الجزء المعلق، فانه اثر الكل أي المركب، لأنه اذا وجد جزء من الموضوع المركب كان ترتّب أثره عليه معلقا على انضمام الجزء الآخر اليه حتى يتمّ الموضوع بكلا جزأيه، واما الجزء بما هو فلا يكون موضوعاً للأثر لا الفعلي ولا المعلق، وفي هذه الدعوى وقع الخلط بين كون الحكم المعلق اثر الجزء وكونه اثر الكل وتخيل انه اثر الجزء مع انه اثر الكل.

نعم، اذا تعلق الحكم بالموضوع المركب كان العقل يحكم بتحليله إلى حصّتين احدهما تعلقت بجزء والأخرى تعلقت بجزءٍ آخر، ولكن تقدّم ان هذا التحليل من العقل ليس بواقعي، لأنّ الحصة المذكورة التحليلية ليست بحكم شرعي مجعول في

الشريعة المقدسة حتى يكون التنزيل بلحاظها.

فالتيجة: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من المحاولة لتصحيح التنزيلين في المقام لا يرجع إلى معنى محصل.

وبإمكاننا بيان ذلك بشكل آخر، وهو أن حقيقة التنزيل كما تقدم متقومة بأركان ثلاثة:

الركن الأول: المنزل.

الركن الثاني: المنزل عليه.

الركن الثالث: الأثر الشرعي المترتب على المنزل عليه، ودليل التنزيل ناظر إلى ذلك الأثر الشرعي ويدل على إسرائه إلى المنزل.

وعلى هذا، فلا يصح تنزيل شيء كالمؤدى منزلة الواقع إذا كان الواقع جزء الموضوع، وجزؤه الآخر القطع به بلحاظ أثره، لفرض أنه ليس موضوعاً للأثر الشرعي لا مطلقاً ولا معلقاً، لما تقدم من أن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من أنه موضوع للحكم التعليقي لا يرجع إلى معنى محصل على تفصيل تقدم، وفي ضوء ذلك لا يصح تنزيل المؤدى منزله الواقع، ولا تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بلحاظ أثر الجزء الشرعي، لفرض أنه لا أثر له شرعاً، واحد هذين التنزيلين ظاهري وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع لأن الشك مأخوذ في موضوعه، والآخر واقعي وهو تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

ولنأخذ بمثال آخر، وهو ما إذا فرض أن الاستطاعة جزء موضوع وجوب الحج وجزؤه الآخر البلوغ وكلاهما جزء أصلي لموضوع وجوب الحج، وعلى هذا، فإذا دلّ الدليل على تنزيل البذل أو الهدية بمنزلة الاستطاعة، ودل على تنزيل الرشد

منزلة البلوغ وهما جزءان تنزليان لموضوع وجوب الحج، وقد ظهر مما تقدم أنه لا يصح تنزيل البذل منزلة الاستطاعة بلحاظ أثرها الشرعي لفرض أنه لا أثر لها شرعاً فلا يمكن هذا التنزيل لفقد أحد أركانه، ولا تنزيل الرشد منزلة البلوغ بنفس الملاك. فالنتيجة: أنه لا يمكن تنزيل الشيء منزلة جزء الموضوع طالما لم يكن جزء الموضوع موضوعاً مستقلاً للأثر الشرعي كما هو كذلك، وأما تنزيل كل من الجزأين بلحاظ ما يترتب من الأثر الشرعي على المركب الذي هو موضوع له فهو أيضاً لا يمكن، لما مرّ من أن دليل التنزيل ناظر إلى إسراء حكم المنزل عليه إلى المنزل، والمفروض أن المنزل عليه هو الجزء كالمؤدى والظن بالمؤدى التنزيلي وهو ليس موضوعاً لهذا الحكم، والموضوع له هو المركب منهما لا كل واحد منهما بحده، فإذا لا يعقل هذا التنزيل أي تنزيل المؤدى منزلة الواقع باعتبار أن الواقع بحده ليس موضوعاً للحكم الشرعي حتى يكون التنزيل بلحاظ إسراجه إلى المؤدى وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، باعتبار أن التنزيل ناظر إلى إسراء الحكم الثابت للمنزل عليه إلى المنزل، والمفروض أنه لا حكم للمنزل عليه، وكذلك الحال في تنزيل البذل أو الهدية بمنزلة الاستطاعة والرشد بمنزلة البلوغ، فإنه لا يصح هذا التنزيل بلحاظ الحكم الشرعي المترتب على المركب من الجزأين الأصليين وهما الاستطاعة والبلوغ، وإسراجه إلى الجزأين الثابتين بالتنزيل وهما البذل والرشد، لأنّ المنزل عليه في هذا التنزيل حيث إنه جزء الموضوع فليس موضوعاً للحكم حتى يكون التنزيل بلحاظ إسراء حكمه إلى المنزل، وما هو موضوع للحكم وهو المركب من الجزأين الأصليين ليس المنزل عليه، ولهذا لا يعقل هذا التنزيل.

وبعبارة أخرى: إن تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع كتتنزيل المؤدى منزلة الواقع، أو تنزيل البذل أو الهدية بمنزلة الاستطاعة، وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي

منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وتنزيل الرشد منزلة البلوغ قد تقدم أنه غير صحيح، من جهة أن جزء الموضوع ليس موضوعاً للحكم، وما ذكره المحقق العراقي رحمته من أنه موضوع للحكم التعليقي فقد مرّ أنه لا يرجع إلى معنى محصل، فإذاً هذا التنزيل غير معقول، فإن دليل التنزيل ناظر إلى إسراء الحكم الثابت للمنزل عليه إلى المنزل، فإذا لم يكن للمنزل عليه حكم فلا يعقل التنزيل.

وهل يصح تنزيل شيء منزل جزء الموضوع كتتنزيل المؤدى منزلة الواقع أو تنزيل البذل منزلة الاستطاعة باعتبار أن الحكم الشرعي الثابت للمركب من الجزأين فهو ثابت لكل جزء مشروطاً بتحقق الجزء الآخر وانضمامه إليه فهل يصح هذا التنزيل؟

والجواب: أنه غير صحيح لأن الحكم المعلق المتعلق بكل من جزأي الموضوع ليس هو الحكم الشرعي المترتب على الموضوع المركب منهما كوجوب الحج أو وجوب الصدقة في المثال، ضرورة أن وجوب الحج مترتب على المركب من الاستطاعة والبلوغ، ووجوب التصديق مترتب على المركب من الواقع والقطع به، وهو لا يترتب على الجزء إلا حصة منه بالتحليل العقلي وهي ليست بحكم شرعي، وأما تعلّقه بكل من الجزأين للموضوع منضمّاً إلى الجزء الآخر فمردّه إلى تعلّقه بالمجموع، والمفروض أن المجموع ليس المنزل عليه، وما هو المنزل عليه وهو الجزء ليس له أثر شرعي، وما له أثر شرعي فهو ليس المنزل عليه، فإذاً لا يعقل التنزيل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من أن تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع إنما يصح إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتعبد في عرض التنزيل الأول لا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرناه من أن دليل التنزيل ناظر إلى إسراء

الحكم الثابت للمنزل عليه إلى المنزل، فإذا فرضنا أن دليل التنزيل يدل على تنزيل البذل منزلة الاستطاعة والجزء الآخر من الموضوع وهو البلوغ ثابت بالوجدان، ففي مثل ذلك لا يمكن هذا التنزيل، لأنّ مدلوله إسراء حكم الاستطاعة للمنزل وهو البذل، والفرض أنه لا حكم للاستطاعة إلا بضم البلوغ إليها، والمفروض أن المنزل عليه ليس هو مجموع الاستطاعة والبلوغ بل الاستطاعة فقط، والمفروض أنه لا حكم لها، فإذا ما له حكم وهو المجموع ليس المنزل عليه، وما هو المنزل عليه وهو الاستطاعة فلا حكم لها، فإذا لا يثبت أن البذل كالاستطاعة من جهة عدم صحة هذا التنزيل.

فالنتيجة: أنه لا يعقل تنزيل كل واحد من جزئي الموضوع بلحاظ المجموع وإسراء حكمه إلى كلا الجزأين معاً، وأما إذا كان الجزء الآخر ثابتاً بتنزيل آخر في عرض التنزيل الأول فهو أيضاً لا يمكن كتتنزيل الرشد منزلة البلوغ، باعتبار أن المنزل عليه وهو البلوغ لا أثر له شرعاً، فإذا لا يعقل التنزيل وهو إسراء حكم المنزل عليه إلى المنزل، وعليه فلا يثبت أن الرشد كالبلوغ ويقوم مقامه.

وإن شئت قلت: إن تنزيل البذل منزلة الاستطاعة في أنه لو انضم إليه البلوغ

لوجب الحج هل هو صحيح؟

والجواب: أنه غير صحيح، فإنه مضافاً إلى أن هذا التنزيل إن كان بلحاظ جزء الموضوع فهو غير معقول، لما تقدم من أنه لا أثر له حتى يكون التنزيل ناظراً إلى إسراء حكمه، وإن كان بلحاظ حكم الموضوع المركب باعتبار أنه متعلق بكل من جزأيه معلقاً على ضم الآخر إليه فهو أيضاً غير معقول، لأنّ هذا التنزيل إن كان ناظراً إلى إسراء هذا الحكم إلى المنزل وهو البذل بضم البلوغ إليه فهذا خلف الفرض، لأنّ المفروض إسراء هذا الحكم إلى المركب من البذل والرشد لا إلى البذل

مع الجزء الأول للمركب وهو البلوغ، ضرورة أن الحكم المجعول للمركب من الجزأين الأصليين وهما الاستطاعة والبلوغ لا يمكن إسراؤه إلى المركب من الجزء الأصلي كالبلوغ والجزء الفرعي كالبدل، إلا أن يراد إسراؤه إلى البدل معلقاً على ضم الجزء الآخر إليه وهو الرشد بتنزيل آخر، فإذا يثبت بهذين التنزيلين وجوب الحج للمركب من البدل والرشد، لأنهما يدلان على إسراء وجوب الحج الثابت للجزأين الأصليين وهما الاستطاعة والبلوغ بقطع النظر عن التنزيل للمركب من البدل والرشد، بمعنى أن الشارع جعل وجوب الحج لهما المماثل لوجوب الحج الثابت بالجعل الأولي للاستطاعة والبلوغ.

ولكن هذا التنزيل أيضاً غير معقول، لاستلزامه الدور لأن كل من التنزيلين يتوقف على التنزيل الآخر وينظر إلى ثبوت مدلوله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن تنزيل المؤدى منزل الواقع إن كان بلحاظ الحكم المعلق على ضم الجزء الآخر إلى الواقع فهو غير معقول في نفسه، بقطع النظر عما ذكرناه من الإشكال، لأن الجزء الآخر هو القطع بالواقع، ومع القطع به ينتفي هذا التنزيل بانتفاء موضوعه لأنه تنزيل ظاهري والشك مأخوذ في موضوعه، وهذا إنما يتصور في التنزيل الواقعي لا في التنزيل الظاهري.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه لا يمكن ان تقوم الامارات المعتمدة مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة والكاشفيّة لا على ضوء نظرية المحقق الخراساني عليه السلام في التعليقة ولا على ضوء نظرية المحقق العراقي عليه السلام.

وهنا نظرية ثالثة، وهي النظرية التي تبنتها مدرسة المحقق النائيني عليه السلام وتقريب هذه النظرية هو ان المجعول في باب الامارات الطريقيّة والكاشفية والعلم التعبدي، بمعنى ان الشارع جعلها علماً تعبدياً وطريقاً إلى الواقع، وتفصيل هذه النظرية كما

وكيفاً سيأتي في مبحث الظن ان شاء الله تعالى.

واما الكلام في المقام فعلاً، فإنما هو في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الطريقي على ضوء هذه النظرية، وقد أفادت مدرسة المحقق النائيني رحمته في وجه ذلك انه لا يلزم من قيامها مقامه على أساس تلك النظرية ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من المحذور وهو الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، وذلك لأنّ الشارع اذا جعل الامارات طريقاً إلى الواقع وعلماً تعبداً، فقد أوجد فرداً آخر من الطريقيّة والعلمية وهو الفرد التعبدي، وعلى هذا فالامارات بمقتضى دليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحض في التنجيز عند الاصابة والتعذير عند الخطأ بالورود، وفي نفس الوقت تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة بمقتضى دليل حجيتها بالحكومة، لأنّ دليل الحجية يوسع دائرة موضوع ما دلّ على ترتب الاثر الشرعي على طريقيّة القطع الوجداني ويجعل الموضوع اعمّ من الطريقيّة الحقيقيّة والطريقيّة التعبديّة، فإذا ما يترتب على الطريقيّة الحقيقيّة من الأثر الشرعي يترتب على الطريقيّة التعبديّة بلا مؤنة زائدة، إذ بعد توسعة الموضوع بمقتضى دليل الحجية، فشمول اطلاق دليل القطع الموضوعي الطريقي للأمارات يكون على القاعدة.

وللمناقشة فيه مجال ثبوتاً واثباتاً:

أما ثبوتاً فلأنّ ما ذكره رحمته من ان المجعول في باب الامارات اذا كان الطريقيّة والكاشفيّة والعلم التعبدي، كفى ذلك في قيامها مقام القطع الموضوعي كما تقوم مقام القطع الطريقي، مبني على تمامية أحد أمور:

الأول: ان يكون مفاد دليل القطع الموضوعي هو أخذه في موضوع الحكم لا بما هو قطع وطريق وجداني إلى الواقع، بل بما هو منجز ومعذر، وعلى هذا فحيث ان

الامارة بمقتضى دليل حجيتها منجزة وجداناً، فيكون دليل حجيتها وارد على دليل القطع الموضوعي ويوسع دائرة موضوعه وهو المنجزية الوجدانية ويجعلها اعم من المنجزية للامارة، فإذا تقوم الامارات مقام القطع الموضوعي بالورود وكذلك مقام القطع الطريقي المحض، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المجعول في باب الامارات الطريقيّة والكاشفيّة كما هو مبنى مدرسة المحقق النائيني رحمته الله، أو يكون المجعول فيه المنجزية والمعدرية كما هو مبنى المحقق الخراساني رحمته الله.

الثاني: ان يكون المأخوذ في الموضوع طريقيّة القطع بما هي طريقيّة بقطع النظر عن انصافها بصفة التمامية أو الحقيقية والوجدانية، بان يكون الموضوع طبيعي الطريق بقطع النظر عن اضافته إلى القطع الوجداني الحقيقي، لأنه من أحد مصاديقه واطهرها، وإلا فهو كما ينطبق عليه حقيقة ينطبق على الطريق التعبدي أيضاً كذلك، ضرورة أنه من أحد مصاديقه واقعاً وحقيقةً، وعلى هذا فإذا جعل الشارع الامارة طريقاً واعتبرها علماً تعبداً، فقد تحقق مصداق من مصاديق الموضوع وهو طبيعي الطريق حقيقةً، وعليه فيكون دليل حجية الامارات وارداً على دليل القطع الموضوعي ويوسع دائرة انطباقه في الخارج واقعاً.

الثالث: ان عنوان القطع المأخوذ في موضوع الحكم، ظاهر في القطع الحقيقي ولا ينطبق في الخارج إلا على افراده الحقيقية دون الجعلية التعبدية، كما هو الحال في أيّ عنوان آخر مأخوذ في موضوع الحكم في لسان الدليل، فانه لا ينطبق إلا على افراده الحقيقية، وعلى هذا فلا يكفي مجرد جعل الطريقيّة والكاشفيّة للأمارات واعتبارها علماً تعبدياً في قيامها مقام القطع الموضوعي، باعتبار انها ليست مصداقاً له، وهو لا ينطبق عليها، وانما ينطبق على افراده ومصاديقه، فإذا لا يكون دليل الحجية وارداً على دليل القطع الموضوعي، وأما الحكومة فهي بحاجة إلى عناية زائدة،

وهي ان يكون مفاد دليل الحجية تنزيل الامارة منزلة القطع الوجداني في الأثر المترتب عليه.

فإذاً على مدرسة المحقق النائيني رحمته القائلة بقيام الامارات مقام القطع الموضوعي بالحكومة الالتزام بان مفاد دليل الحجية تنزيل الامارات منزلة القطع الوجداني واسراء حكمه اليها، فحينئذ تقوم مقامه.

ولكن لا يتم شيء من هذه الأمور:

أما الأمر الأول، فلأنّ الظاهر من القطع الطريقي المأخوذ في موضوع الدليل وهو القطع الطريقي بعنوانه دون مطلق المنجز، ضرورة ان ارادة مطلق المنجز من القطع المأخوذ في الموضوع بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فهي بحاجة إلى الغاء عنوان القطع و ارادة عنوان آخر منه وهو عنوان المنجز، وأما اثباتاً فهي بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، والفرض انه لا قرينة عليه لا من الخارج ولا من الداخل.

وأما الامر الثاني، فلأنّ الظاهر عرفاً من عنوان القطع المأخوذ موضوعاً في لسان الدليل هو القطع الحقيقي كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في لسان الدليل، وكون المأخوذ في الموضوع، ذات طريقيّة القطع بما هي طريقيّة بقطع النظر عن اضافته إلى القطع، بمعنى ان المأخوذ فيه طبيعي الطريقيّة الجامعة بين الطريقيّة الحقيقيّة والتعبديّة، بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة على ذلك أصلاً، فإذاً بطبيعة الحال يكون الظاهر منه بحسب المتفاهم العرفي، هو ان المأخوذ في الموضوع حصة خاصة من الطريقيّة وهي طريقيّة القطع لا الجامع بينها وبين طريقيّة الأمانة.

وأما الامر الثالث: فلأنّ الموضوع في دليل القطع الموضوعي اذا كان القطع، فلا يكفي في اسراء الحكم منه إلى الأمانة مجرد جعل الطريقيّة لها، لفرض ان القطع

لا ينطبق إلا على افراده في الخارج، ومن الواضح ان الأمانة ليست من افراده حتى ينطبق عليها كما هو الحال في سائر العناوين والمفاهيم.

وعلى هذا، فلا يمكن اسراء حكم مجعول لطريقة القطع التي هي طريقة حقيقية تامة إلى طريقة الامارات التي هي طريقة تعبدية لا حقيقية بالانطباق، ضرورة ان طريقة القطع لا تنطبق على طريقة الامارات، لأنها ليست مصداقاً لها، وكل مفهوم انما ينطبق على افراده في الخارج لا غيرها، فإذا لا يكفي جعل الطريقة للأمارات في قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة.

وحينئذٍ فعلى مدرسة المحقق النائيني عليه السلام اذا أرادت قيام الامارات مقام القطع الموضوعي وأصرت على ذلك، ان تلتزم بالتنزيل وهو تنزيل طريقة الامارة منزلة طريقة القطع في اسراء حكمها اليها بالحكومة بعد ما لا يمكن ذلك بالانطباق.

والخلاصة، ان جعل الطريقة والكاشفة للأمارات بدليل حجيتها لا يحقق وروده على دليل القطع الموضوعي الطريقي ولا حكومته عليه: أما الأول فهو واضح، وأما الثاني فلعدم نظره إلى انه في مقام توسعة طريقة القطع بالتعبد إلا بالتنزيل، هذا.

ولكن قد تقدم وسوف يأتي ان مدرسة المحقق النائيني عليه السلام لا تقول بالتنزيل، لأنها قد لجأت إلى الالتزام بجعل الطريقة والكاشفة للأمارات بديلاً عن مسألة التنزيل تخلصاً عن الاشكال الوارد على هذه المسألة، كما لا يمكن الجمع بين جعل الطريقة والتنزيل معاً في دليل واحد، لأن التنزيل انما هو في طول جعل الطريقة للأمارات، ولا بد أولاً من افتراض ان المجعول في باب الامارات هو الطريقة والكاشفة، ثم تنزيل طريقتها منزلة طريقة القطع في اسراء حكمها إليها، ولا يمكن ان يكون دليل الحجية متكفلاً لكلا الأمرين معاً وفي عرض واحد وهما

طريقيّة الأمانة وتنزيل طريقيّتها منزلة طريقيّة القطع، لأنّ الدليل ان دل على التنزيل فلا بدّ ان تؤخذ الطريقيّة مفروغاً عنها في المرتبة السابقة، باعتبار انها موضوع للتنزيل، وان دل على الطريقيّة أيضاً في عرض دلالاته على التنزيل، فمعناه ان الطريقيّة لم تؤخذ مفروغاً عنها في المرتبة السابقة وهذا كما ترى، ضرورة انه لا يمكن الجمع بين هذين الأمرين الطولين بكون احدهما متفرعاً على فرض وجود الآخر في المرتبة السابقة في دليل واحد.

نعم، يمكن ان يكون مدلول دليل الحجية تنزيل طريقيّة الامارات الذاتية بمنزلة طريقيّة القطع في اسراء حكمها اليها، واما الجمع بين جعل الطريقيّة لها وتنزيلها منزلة طريقيّة القطع، فهو لا يمكن في دليل واحد، وأما الأول فهو خلاف مفروض الكلام في المقام.

ودعوى: انه يمكن ان يكون مفاد دليل الحجية جعل الطريقيّة للأمارات المنزلة منزلة طريقيّة القطع بجعل واحد، فيكون المجمعول حصّة خاصة من الطريقيّة وهي الطريقيّة المنزلة.

مدفوعة: أولاً ان مدرسة المحقق النائيني رحمته الله لا تقول بجعل الطريقيّة الخاصّة للأمارات، وانما تقول بجعل الطريقيّة المطلقة لها بدون تقييدها بقيد خاص غير شروطها العامة.

وثانياً: ان المجمعول في باب الامارات انما هو الطريقيّة والكاشفيّة لاثبات الواقع تنجزاً أو تعديراً لا الطريقيّة المطلقة حتى بالنسبة إلى الاثر المترتب على طريقيّة القطع ولا الطريقيّة الخاصّة، لأنّ دليل الحجية لا يفي بشيء من ذلك كما سوف نشير اليه.

والحاصل: انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنفس دليل

حجيتها.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، هي ان مفاد دليل الحجية لو كان تنزيل مؤدي الامارات منزلة الواقع، فلا يعقل شموله لموارد القطع الموضوعي ثبوتاً كما تقدم.

وأما اذا كان مفاده جعل الطريقيّة والعلمية تعبدًا، فعندئذ وان امكن ثبوتاً قيام الامارات مقام القطع الموضوعي، إلاّ أنّه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، واما لو كان مفاد دليل الحجية جعل المنجزية والمعدرية، فعدم امكان شموله للأمارات في موارد القطع الموضوعي ظاهر، لأنّ مفاده جعل المنجزية للأماراة بالنسبة إلى الواقع على تقدير الاصابة والمعدرية على تقدير الخطأ، ولا نظر له إلى ان ما هو مترتب على القطع الموضوعي الطريقي من الأثر الشرعي فهو مترتب على الامارة أيضاً.

نعم، لو كان مفاد دليل حجية الامارات تنزيل الامارة منزله القطع، كان مقتضى اطلاقه انها تقوم مقامه في كلا الأثرين وهما أثر الواقع واثر نفس القطع، ولكن مفاده ليس كذلك جزماً، لوضوح ان دليل الحجية لا يدل على ان الامارة موضوع للحكم كالقطع ولو بالاطلاق.

والخلاصة، انه على ضوء هذا المسلك، فلا تقوم الامارة مقام القطع الموضوعي بدليل اعتبارها، لأنّ مفاده جعل المنجزية والمعدرية للأمارات، وعلى ضوء ذلك فالامارة انها تقوم مقام القطع الطريقي المحض في التنجيز والتعذير ولا نظر له إلى قيامها مقام القطع الموضوعي في ترتيب اثره عليها.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الحجية امر انتزاعي منتزع من امضاء الشارع سيرة العقلاء الجارية على العمل بها كاخبار الثقة وغيرها، فلا يستحيل شمول دليل الحجية ثبوتاً للأمارات في كلا الموردین معاً أي موارد القطع الطريقي

المحض وموارد القطع الموضوعي، ولكن سوف يظهر من خلال البحوث الآتية ان الدليل في مقام الاثبات قاصر عن الدلالة على قيام الامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فحيث ان عمدة الدليل على حجّية الامارات السيرة العقلائية الجارية على العمل بها، فهي قاصرة عن الدلالة على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي، والقدر المتيقّن منها العمل بها لا ثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً، لأنّ النكته المبرّرة لعمل العقلاء بها هي اقوائيتها في الكشف عن الواقع واقربيتها اليه، وليس عملهم بها من جهة انها كالقطع في الأثر المترتب على طريقيته، ضرورة انه لا لسان للسيرة لكي يكون لسانها تنزيل الامارات منزلة القطع حتى في المترتب على طريقيته، واما الادلة اللفظية من الآيات والروايات، فهي لا تدل على اكثر من امضاء السيرة وتأكيدھا.

وأن شئت قلت: ان السيرة حيث انها دليل لبيّ، فلا تدلّ على التنزيل ولا على جعل الطريقيّة والكاشفيّة للأمارات كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، فتكون فاقدة لكلا اللسانين ولا تدل على شيء منهما، وحيث ان عمل العقلاء باخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما لا يمكن ان يكون جزافاً وتعبداً، فلا محالة يكون مبنياً على نكته مبررة له وتلك النكته هي الاقربيّة والاقوائيّة النوعية الموجودة فيها دون غيرهما.

وعلى هذا فمعنى حجّيتها عندهم انها مثبتة للواقع تنجيزاً أو تعذيراً وقاطعة للعدر، وأما حجّيتها شرعاً فهي منوطة بامضاء الشارع السيّرة وتقريرها، ويكفي في امضاء هذه السيرة التي هي مرتكزة في أذهان العقلاء وثابتة في اعماق نفوسهم السكوت وعدم الردع عنها.

ومن هنا، قد جرى بناء العقلاء على العمل باخبار ذي اليد دون غيره وبظواهر الالفاظ لا بظواهر الافعال وهكذا، لأنّ النكته المبررة لعملهم باخبار ذي اليد دون غيرها أنّها هي خبرويته، وهذه النكته غير موجودة في اخبار غيره، كما ان النكته الموجودة لعملهم باخبار الثقة دون غيرها وبظواهر الالفاظ لا بظواهر الافعال، هي اقربيتها إلى الواقع والاقوائية التي توجب الوثوق والاطمئنان النوعي بها، والسيرة دليل لبي فلا اطلاق لها لكي يتمسك باطلاقها، والقدر المتيقن منها قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض، وأما قيامها مقام القطع الموضوعي، فلا سيرة منهم عليه، كيف إذ ليس لدى العقلاء احكام والتزامات مترتبة على طريقيّة القطع، بان تكون طريقيته موضوعاً لها لكي يدعي ان سيرتهم قد جرت على العمل بالامارات في موارد القطع الموضوعي أيضاً وترتيب احكامه عليها، بل لو كانت عندهم احكام والتزامات مترتبة على نفس طريقيّة القطع، فمع ذلك لم نحرز جريان سيرتهم على العمل بالامارات في موارد وترتيب تلك الاحكام والالتزامات عليها، فما هو المعلوم هو جريان سيرتهم على العمل بالامارات في موارد القطع الطريقي المحض وترتيب آثار الواقع عليها من التنجيز والتعذير ويتعاملون معها معاملة القطع الطريقي.

ومن هنا، يظهر انه لا جعل ولا مجعول في باب الامارات، إذ ليس في هذا الباب إلاّ السيرة العقلائية على العمل بها، بملاك اقوائيتها في الكشف عن الواقع واقربيتها إليه ذاتاً لا بالجعل، ضرورة انه لا جعل في سيرة العقلاء، واما من قبل الشارع، فليس فيه إلاّ امضاء السيرة، ويكفي في امضاءها سكوت المولى وعدم الردع، فليس هنا جعل من قبل الشارع حتى يقال ان المجعول فيه الطريقيّة والكاشفيّة والعلم التعبدي.

بل قد ذكرنا في غير مورد وسوف تأتي الاشارة إليه ان هذا الجعل غير ممكن ثبوتاً، لأنه لغو وجزاف ومجرد لقلقة لسان بدون ان يؤثر تكويننا في الواقع، واما الآيات والروايات على تقدير تمامية دلالتها على حجية الامارات، فهي ادلة امضائية ومؤكدة للسيرة لا تأسيسية، وعلى هذا الأساس أي على اساس ان الدليل على حجية الامارات هو السيرة العقلائية لا غيرها، فليس بإمكان أحد ان يقول بالجعل في باب الامارات، لأن السيرة لا تدل على الجعل، بل انها تدل على ان عمل العقلاء بها ارتكازاً يكون مبنياً على نكته ذاتية وهي اقربيتها إلى الواقع من غيرها، واما من قبل الشارع فليس إلا امضاء هذه السيرة وتقريرها، وقد مرّ انه يكفي في امضاءها السكوت وعدم صدور الردع عنها.

فإذا لا يمكن تفسير الحجية بجعل المنجزية والمعدرية ولا بجعل الطريقيّة والكاشفيّة ولا بجعل الحكم المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف في صورة المخالفة.

أما الأول فهو لا يمكن ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فلأن المنجزية والمعدرية من آثار الحجية والحاكم بهما العقل، لأن الامارة بعد اتصافها بالحجية شرعاً يحكم العقل بانها منجزة للواقع اذا أصابته، بمعنى انها توجب استحقاق الادانة والعقوبة على مخالفته، وعليه فمعنى انها منجزة للواقع أي انها موجبة لاستحقاق الإدانة والعقوبة على مخالفته، ومن الواضح ان ذلك غير قابل للجعل.

والخلاصة، ان الامارة بذاتها لا تكون موجبة لاستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، وانما تكون موجبة لذلك بعد اتصافها بالحجية شرعاً، فإذا كانت حجة، كانت موجبة له، وكونها موجبة له متفرع على حجيتها في المرتبة السابقة، فلهذا لا يعقل ان يكون معنى الحجية المنجزية والمعدرية، اما اثباتاً فحيث ان الدليل على

الحجّية السيرة، فهو لا يدل على الجعل اصلاً، واما امضاء الشارع لها فليس معناه الجعل، لما عرفت من انه يكفي في امضائها سكوت الشارع وعدم الردع عنها، ومن الواضح ان العدم لا يدل على الجعل.

وأما الثاني فهو أيضاً لا يمكن ثبوتاً واثباتاً: اما ثبوتاً فلما ذكرناه غير مرّة من انه لا يمكن جعل الطريقة والكاشفة شرعاً للامارات كاخبار الثقة ونحوها، لأن جعلها لها بالحمل الشائع لا يمكن، باعتبار انه لا يؤثر تكويناً في طريقة اخبار الثقة الذاتية ولا يجعلها أقوى واقرب إلى الواقع مما كانت عليه تكويناً وذاتاً، بدهة ان الجعل الشرعي لا يؤثر في التكوين، والألزم كونه تكوينياً وهذا خلف انه لا وجود للجعل الشرعي إلا في عالم الاعتبار والذهن، فلو كان مؤثراً في الأمر التكويني الخارجي لكان خارجياً وهو كما ترى، ولهذا لا يمكن صدور مثل هذا الجعل من المولى الحكيم لأنه لغو وجزاف.

وأما اثباتاً فلأن امضاء الشارع السيرة العقلانية الجارية على العمل باخبار الثقة ونحوها لا يدل على الجعل فضلاً عن جعل الطريقة والكاشفة لها، لأن معنى الامضاء تقرير هذه السيرة وقبول عمل اصحابه وتابعيه بها وان كان الدال على ذلك سكوته عن ردعه عن العمل بها، وأما سيرة العقلاء فهي لا تكشف عن الجعل، وانما تكشف عن ان عملهم بها على اساس ان طريقتيها وكاشفتيها الذاتية أقوى واقرب إلى الواقع من غيرها.

وعلى هذا، فمن الغريب ان مدرسة المحقق النائيني رحمته الله قد تبنت على ان الدليل على حجّية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما السيرة العقلانية الجارية على العمل بها، ومع ذلك قد التزمت بان المجمعول في باب الامارات هو الطريقة والكاشفة، مع ان السيرة ساكتة عن الجعل نهائياً وكذلك الامضاء، نعم ان الامضاء منشأ

لانتزاع الحجية لها بمعنى المنجزية والمعدريّة، لأنّ السيرة الجارية على العمل باخبار الثقة اذا كانت ممضاة شرعاً، كانت الاخبار منجزة عند الاصابة ومعدرة عند الخطأ.

وأما الثالث وهو ان معنى الحجية جعل الحكم الظاهري في مؤدّيات الامارات المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة عدم المطابقة، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً إلاّ انه لا يمكن اثباتاً، لأنّ الدليل على الحجية السيرة وهي لا تدل على جعل المؤدّي ظاهراً، كما ان امضاء الشارع السيرة لا يدل على الجعل اصلاً، نعم ان الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها.

فالتنتيجة: ان حجية اخبار الثقة ونحوها من الامارات لا تكون مجعولة في الشريعة المقدسة بأحد انحاء الجعل المشار اليها، وانما هي منتزعة لها ومنشأ انتزاعها الامضاء الشرعي للسيرة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا لو سلمنا ان المجعول في باب الامارات الطريقيّة والكاشفيّة، فمع ذلك لا تقوم الامارات مقام القطع الموضوعي، لأنّ السيرة لا تدل على اكثر من قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض لعدم الاطلاق لها، والقدر المتيقن منها ذلك، فإذا لا دليل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي.

لحدّ الآن قد تبين ان الامارات الشرعيّة لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بدليل حجيتها على جميع الأقوال في حجية الامارات حتى على القول بان المجعول في باب الامارات الطريقيّة والكاشفيّة، لما تقدّم من انه على تقدير تسليم هذا القول، فلا يدل دليل الحجية إلاّ على طريقيّة الامارات ولا يدل على انها كطريقيّة القطع في الأثر، ولهذا لا تقوم إلاّ مقام القطع الطريقي المحض دون الأعمّ منه ومن القطع الموضوعي الطريقي.

وأما على القول بان المجعول في باب الامارات الحكم الظاهري المماثل للحكم

الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة المخالفة، فعلى تقدير تسليم هذا القول، فلا يدل دليل الحجية إلا على ان الحكم الواقعي ثابت لمؤدى الامارة ظاهراً ولا نظر له إلى الحكم الثابت لطريقة القطع، ولهذا لا تقوم الا مقام القطع الطريقي المحض دون الاعم منه ومن القطع الموضوعي الطريقي.

وأما على القول بان مفاد دليل الحجية جعل المنجزية والمعدنية للامارات، فعلى تقدير تسليم امكان هذا القول ثبوتاً واثباتاً كما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله، انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي على هذا القول، لوضوح ان الاثر الشرعي مترتب على طريقة القطع الموضوعي لا على منجزية، وانما تقوم مقام القطع الطريقي المحض.

وأما على القول بان حجية الامارات كاخبار الثقة منتزعة من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، فقد تقدم انه على هذا القول فلا مانع ثبوتاً من ان تقوم السيرة من العقلاء على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي، كما انها تقوم مقام القطع الطريقي المحض، إلا انها في مقام الاثبات لم تقم على ذلك وانما قامت على قيامها مقام القطع الطريقي المحض وقد تقدمت الاشارة إلى ذلك.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بدليل حجيتها على جميع الاقوال فيها.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمته الله من أن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي مستحيل، لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في مدلول دليل واحد وهو دليل الحجية، غير تام من وجوه:

الأول: انه مبني على ان يكون مفاد دليل الحجية التنزيل، والأمر ليس كذلك.
الثاني: انه لا مانع من الجمع بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي في تنزيل واحد وهو تنزيل طريقيّة الامارة منزلة طريقيّة القطع في جميع آثارها من الشرعية والعقلية.

الثالث: ان ما ذكره عليه السلام مبني على ان المأخوذ في دليل الحجية واقع الظن والقطع، وهو الظن والقطع بالحمل الشايع لدى الظان والقاطع مع ان المأخوذ في لسان دليل التنزيل في مقام الجعل هو مفهوم الظن والقطع، أي الظن والقطع بالحمل الأولي.

الثانية: ان صاحب الكفاية عليه السلام قد حاول في تعليقه على الرسائل دفع محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في مدلول دليل الحجية بالالتزام بالدلالة الالتزامية فيه، بمعنى ان دليل الحجية يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وبالالتزام على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وعليه فالقطع والظن ملحوظان باللحاظ الآلي في التنزيل الأول وباللحاظ الاستقلالي في التنزيل الثاني، فإذا لا يلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في مدلول واحد لدليل الحجية، فان اللحاظ الآلي في مدلول واللحاظ الاستقلالي في مدلول آخر وهو المدلول الالتزامي، هذا.

ولكن تقدّم ان هذه المحاولة غير صحيحة، إذ لا منشأ للالتزام بالدلالة الالتزامية.

الثالثة: انه عليه السلام قد أورد في الكفاية على هذه المحاولة، بأن دليل اعتبار الامارة لا يمكن ان يدل على كلا التنزيلين معاً أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام، لاستلزامه الدور، فان تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، يتوقف على

تنزيل المؤدى منزلة الواقع من باب توقف الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقيّة من جهة، ومن باب ان التنزيل الأول منقح لموضوع التنزيل الثاني من جهة أخرى، والتنزيل الأول يتوقف على التنزيل الثاني من باب ان تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع، يتوقف على ان يكون الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بالتعبّد والتنزيل، والأول غير محرر، فإذا يتوقف على الثاني.

الرابعة: ان محاولته عليه السلام في تعليقه على الرسائل لا ترجع إلى معنى محصل، لأنها مبنية على ان تكون لدليل الحجية دلالة التزامية، ولكن تقدّم انه لا منشأ لها لا عرفاً بالارتكاز ولا عقلاً بدلالة الاقتضاء، كما ان ما ذكره عليه السلام في الكفاية من الاشكال على المحاولة بلزوم الدور غير تام.

الخامسة: ذكر المحقق العراقي عليه السلام انه لا مانع من تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع، بلحاظ ما يترتب على الجزء من الأثر المعلق على انضمام الجزء الآخر إليه، وعندئذ فكلا التنزيلين صحيح بنحو القضية الشرطية، ولا يرد عليه ما أورده المحقق الخراساني عليه السلام من لزوم الدور وتوقف كل من التنزيلين على الآخر على ما تقدّم تفصيله، ولكن ما ذكره المحقق العراقي عليه السلام لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الأثر المعلق على انضمام الجزء الآخر ليس اثر الجزء بل هو أثر الكل على تفصيل تقدّم.

السادسة: ذكرت مدرسة المحقق النائيني عليه السلام ان الامارات تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة بنفس دليل اعتبارها، بتقريب ان المجعول في باب الامارات كاخبار الثقة ونحوها الطريقيّة والكاشفيّة، ولكن تقدّم ان جعل الطريقيّة والكاشفيّة لآخبار الثقة ونحوها غير معقول ثبوتاً، اذ استحيل ان يؤثر الجعل تكويناً في طريقيّة آخبار الثقة التي هي أمر تكويني ذاتي، وإلا لزم كون الجعل تكوينياً وهو كما ترى، ومع الاغماض عن ذلك، فلا يمكن الالتزام به اثباتاً، لأنّ الدليل على

حجيتها السيرة العقلائية الجارية على العمل بها، ومن الواضح ان السيرة لا تكشف عن الجعل عند العقلاء، كما ان امضاء الشارع السيرة لا يدل على الجعل، ومع الإغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان المجعول في باب الامارات هو الطريقيّة والكاشفيّة، ولكن مع هذا لا تقوم الامارة مقام القطع الموضوعي لعدم احراز السيرة منهم على قيامها مقامه، وانما هي محرزة على قيامها مقام القطع الطريقي المحض.

السابعة: ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي على القول بان المجعول فيها المنجزية والمعدريّة، ضرورة ان ما يترتب على طريقيّة القطع لا يمكن ان يترتب على منجزيتها أو معدريتها بدليل اعتبارها، إلا اذا كان لسانه تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي ولو بالاطلاق وهو غير ثابت، هذا اضافة إلى ان هذا القول ثبوتاً غير ممكن.

الثامنة: ان حجية الامارات منتزعة من امضاء الشارع سيرة العقلاء وبنائهم على العمل بها، وعلى هذا وان امكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي ثبوتاً، إلا ان الدليل في مقام الاثبات قاصر عن ذلك، لأنّ الدليل في هذا المقام السيرة العقلائية ولم نحرز جريانها على العمل بالامارات في موارد القطع الموضوعي وترتيب آثاره عليها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الامارات الشرعية لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بدليل حجيتها مطلقاً، وعلى جميع الاقوال في المسألة.

قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصّفتي

أما الكلام في المرحلة الثالثة، فيقع في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصّفتي بدليل حجيتها، ولكن قد ظهر مما تقدّم انها لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي فضلاً عن قيامها مقام القطع الموضوعي الصّفتي.

وأما على القول بان الامارات تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، فعندئذ هل تقوم مقام القطع الموضوعي الصّفتي أو لا؟ وقبل الدخول في هذا البحث ينبغي الاشارة إلى ان للقطع الصّفتي تفسيرين:

الأول: انه قد فسّر القطع الصّفتي بلوازمه وآثاره كاستقرار النفس وسكونها وثباتها وخروجها عن حالة التردّد والقلق إلى حالة الثبات والطمأنينة، وهذا التفسير مبني على ان القطع اسم للإضافة إلى المقطوع بالذات باضافة اشراقية. فإذا لا يمكن تقسيم القطع إلى قسمين:

أحدهما طريقي والآخر صفتي، بل القطع شيء واحد وهو الاضافة المقومة للمقطوع بالذات، واما اضافة المقطوع بالذات إلى المقطوع بالعرض، فهي خارجة عن حقيقة القطع، ولهذا لا يكون المراد من القطع الصّفتي في مقابل القطع الطريقي، لأنّ القطع واحد ذاتا وحقيقة ولا يكون له فردان احدهما الصّفتي والآخر الطريقي، بل له فرد واحد وهو اضافته إلى المقطوع بالذات، ولذلك لا بدّ ان يراد من القطع الصّفتي في المقام لوازمه كاستقرار النفس وسكونها.

الثاني: انه قد فسّر القطع الصّفتي باضافته إلى المقطوع بالذات، والقطع الطريقي باضافته إلى المقطوع بالعرض.

وعلى هذا، فإذا اريد من القطع الصّفتي التفسير الأول، فلا شبهة في عدم قيام

الامارات مقام القطع الصفتي بهذا المعنى بدليل اعتبارها، فانه لوقلنا بان دليل الاعتبار دليل لفظي وله اطلاق ومفاده التنزيل أي تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام، فمع ذلك لا يدل على قيامها مقام القطع الصفتي بهذا التفسير، وانما يدل على قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي، لوضوح ان المراد من القطع بالواقع هو القطع الطريقي أي إضافته إلى المقطوع بالعرض، ولا يحتمل ان يكون المراد منه استقرار النفس وثباتها، كما انه لا اشعار في دليل الاعتبار بأن المراد منه استقرار النفس فضلا عن الدلالة، ضرورة ان غاية ما يمكن ان يدل عليه دليل الاعتبار هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة، وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام، ولا يدل على اكثر من ذلك، ومن الطبيعي ان هذا لا يكفي في قيامها مقام القطع الصفتي بمعنى ثبات النفس واستقرارها.

نعم، لو كان هناك دليل يدل على تنزيل الامارة منزلة القطع الصفتي بمعنى استقرار النفس وثباتها، فلا مانع من الالتزام بذلك، إلا ان مثل هذا الدليل غير موجود، هذا، مضافا إلى انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في قيام الامارات مقام القطع بدليل اعتبارها، وانه هل يدل على ذلك أو لا، هذا.

اضافة إلى ان دليل الاعتبار ليس دليلا لفظيا في المسألة لكي يكون له اطلاق يتمسك به، بل هو دليل لبّي كسيرة العقلاء الجارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوها، والقدر المتيقن منها هو أن الامارة تقوم مقام القطع الطريقي المحض ولا تدل على قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي فضلا عن الصفتي.

وان اريد بالقطع الصفتي اضافة إلى المقطوع بالذات كما هو المشهور بين الاصحاب، فهل تقوم الامارة مقامه بهذا المعنى بدليل اعتبارها أو لا؟

والجواب: انا لو سلمنا ان دليل الاعتبار دليل لفظي وله اطلاق ومفاده التنزيل، فلا بدّ من التفصيل في المسألة، فان كان القطع الصفتي جزء الموضوع وجزؤه الآخر الواقع، فعندئذ يمكن قيام الامارة مقامه بعين ملاك قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي وهو دفع اللغوية عن كلام المولى، فانه يتطلب الالتزام بالدلالة الالتزامية لدليل الاعتبار، ولكن قد ظهر مما تقدّم ان هذا فرض في فرض لا واقع موضوعي له.

وأما إذا كان تمام الموضوع، فعندئذ وان قلنا بان دليل الاعتبار دليل لفظي ومفاده تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، ولكن مع هذا لا يدل على التنزيل في هذا الفرض، لأنّ من اركانه وجود الاثر الشرعي للمنزل عليه، والمفروض انه لا اثر له في ذلك الفرض، والاثر فيه انما هو مترتب على القطع الصفتي فقط ولا على الواقع حتى يصحّ تنزيل المؤدّى منزلته، واما بالنسبة إلى تنزيل صفة الظن بمنزلة صفة القطع، فهو لا يدل عليه ولا نظر له إلى ذلك، لما مرّ من انه ناظر إلى تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، هذا لو كان دليل الاعتبار دليلاً لفظياً.

وأما اذا كان سيرة العقلاء فالأمر واضح، لأنها لا تدل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً، وانما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي المحض، وقد تقدّم ان الدليل على حجّية الامارات انما هو سيرة العقلاء فحسب لا غيرها، واما الادلة اللفظية فبأجمعها يكون مفادها التأكيد والامضاء لا التأسيس.

فالنتيجة: ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً، بل لو سلمنا قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي، فلا تقوم مقام القطع الموضوعي الصفتي بنفس دليل اعتبارها، واما قيامها مقام القطع الصفتي بدليل آخر، فلا مانع منه ولكنه خارج عن محل الكلام.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالتائج التالية.

الأولى: ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي بدليل اعتبارها لا الموضوعي الطريقي ولا الموضوعي الصفّي.

الثانية: انه على تقدير تسليم ان الامارة تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، فهل قيامها مقامه في طول قيامها مقام القطع الطريقي المحض أو في عرضه؟

والجواب: ان ذلك يختلف باختلاف لسان دليل الاعتبار، فان كان لسانه تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة، وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام، فيكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعي في طول قيامه مقام القطع الطريقي المحض، وان كان لسانه تنزيل الامارة منزلة القطع كان مقتضى اطلاقه انها بمنزلته في مطلق الآثار، سواءً اكانت مرتبة على نفس القطع أم كانت مرتبة على متعلقة، وعندئذ فلا يكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعي في طول قيامها مقام القطع الطريقي بل في عرضه، وان كان لسانه جعل الطريقيّة والكاشفيّة، فأيضاً كذلك، وتظهر الثمرة بين الفرضين.

فعلى الفرض الأول اذا سقطت الدلالة المطابقيّة سقطت الدلالة الالتزامية أيضاً، وعلى هذا فإذا لم يكن للواقع اثر فلا يمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لأنّ التنزيل على المشهور متقوم باركان ثلاثة، المنزل والمنزل عليه والاثّر الشرعي المترتب على المنزل عليه، فإذا لم يكن للمنزل عليه اثر شرعي فلا تنزيل، لانتفائه بانتفاء أحد اركانه، فإذا انتفى المدلول المطابقي وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، انتفى المدلول الالتزامي أيضاً.

وعلى الفرض الثاني، فلا يسقط التنزيل الثاني بسقوط التنزيل الأول، لأنه في عرضه لا في طوله لكي يدور مداره وجوداً وعدمًا.

الثالثة: ان دليل الاعتبار لو كان مفاده تنزيل مؤدى الامارات منزلة الواقع، فلا بد من افتراض ان للواقع اثرًا شرعياً حتى يصح التنزيل، باعتبار ان ترتب الاثر الشرعي على المنزل عليه من احد أركانه، ونتيجة ذلك انه لا يشمل الامارات التي لا يترتب اثر شرعي على مؤدياتها في الواقع، وعليه فلا تكون الامارات في هذه الموارد حجة.

وعلى ضوء ذلك فلا تشمل ادلة الحجية الامارات والاصول العملية الشرعية في ابواب الحيض والنفاس والاستحاضة، فان احكام هذه الابواب مختصة بالنساء ولا اثر لها بالنسبة إلى المجتهد، فإذا لا تكون الامارات القائمة على تلك الاحكام حجة عند الفقيه، لأن ادلة الاعتبار لا تشملها، باعتبار انه لا أثر لمؤدياتها في الواقع بالإضافة إلى المجتهد.

ويترتب على ذلك انه لا يجوز له الافتاء باحكام الحيض والنفاس والاستحاضة، لأنه غير عالم بها لا بالوجدان ولا بالتعبّد، وموضوع جواز الإفتاء هو العلم بالأحكام الشرعية الأعمّ من الوجداني والتعبّدي، والمفروض ان المجتهد لا يكون عالماً بالأحكام المذكورة لا وجداناً ولا تعبّداً: اما الأول فهو واضح، واما الثاني فإنه منوط بحجّة الامارات القائمة عليها أو الاصول العملية الشرعية، وقد مرّ انها لا تكون حجّة بالنسبة إليه، فلهذا لا يكون عالماً بها اصلاً، وعندئذ فلا يجوز له الإفتاء بها لأنه داخل في الفتوى بغير علم.

وأما التنزيل الثاني وهو تنزيل الظن بالمؤدى منزلة القطع بالواقع، فان كان في طول التنزيل الأول فهو يسقط بسقوط الأول، لأن المدلول الالتزامى يتبع المدلول المطابقي حدوثاً وبقاءً ويدور مداره وجوداً وعدمًا، وعلى هذا فلا يمكن للفقيه الافتاء باحكام الحيض والنفاس والاستحاضة لعدم علمه بها أصلاً ولو تعبّداً.

نعم، لو قلنا بان التنزيل الثاني في عرض التنزيل الأول ولا يتوقف عليه، فعندئذ يكون الساقط هو التنزيل الأول دون الثاني، وعلى هذا فيجوز للفقهاء ان يفتي بالاحكام المذكورة، هذا كله بناءً على ان يكون مفاد دليل الاعتبار التنزيل، ولكن قد تقدّم ان هذا مجرد فرض لا واقع موضوعي له، فان عمدة الدليل على حجّية الامارات كاخبار الثقة سيرة العقلاء، فإنها جارية على العمل بها بملاك الطريقة والكاشفة الذاتية، وحيث ان الشارع أمضى هذه السيرة، فيكون امضاؤه منشأ لانتزاع الحجّية لها شرعاً.

وعلى هذا، فلا يعتبر في حجّية الامارات ان يكون لمؤدّيّاتها أثر شرعي في الواقع، بل انها حجّة وان لم يكن لها أثر شرعي في المرتبة السابقة، إذ يكفي في حجّيتها ترتب اثر شرعي على اثباتها بها في الواقع كجواز الاخبار بشبوتها أو جواز الافتاء به، فإذا قال ثقة: (ان ماء دجلة أحلى من ماء الفرات)، كان قوله حجّة وتثبت به حلاوة ماء دجلة، فعندئذ يجوز الاخبار بها، وكذلك الحال في الامارات القائمة على احكام النساء، فإنها تكون مشمولة للسيرة وتدل على حجّيتها شرعاً، وحينئذ تكون مثبتة لتلك الاحكام، فإذا ثبتت عند الفقيه جاز له الإفتاء بها، فإنها تحقق موضوع جواز الافتاء وان لم يكن لها اثر شرعي في المرتبة السابقة بالنسبة إلى الفقيه، ولكن يكفي في حجّيتها وعدم كونها لغواً ترتب الاثر الشرعي على اثبات الواقع لا على وجوده الواقعي.

هذا تمام كلامنا في قيام الامارات مقام القطع بأقسامه الثلاثة:

- ١- القطع الطريقي المحض.
- ٢- القطع الموضوعي الطريقي.
- ٣- القطع الموضوعي الصّفتي.

وأما الكلام في الاصول العملية الشرعية، فيقع تارة في الاصول العملية غير المحرزة كاصالة البراءة واصالة الاحتياط ونحوهما، وأخرى في الاصول المحرزة كالاستصحاب واصالة الفراغ واصالة التجاوز.

اما الاصول غير المحرزة فقد ذكر السيد الاستاذ رحمته الله انها لا تقوم مقام القطع الطريقي، وقد افاد في وجه ذلك ان قيام شيء مقام آخر متقوم بثلاثة عناصر:

الأول: المقيم.

الثاني: المقام.

الثالث: الأثر المترتب على المقام، وحيث ان مفاد اصالة البراءة الشرعية التعذير، ومفاد اصالة الاحتياط الشرعية التنجيز، فلا يكون هناك شيء يقوم مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير، هذا.

ولكنه قابل للمناقشة، وذلك لأن مفاد اصالة البراءة الشرعية نفي الحكم الواقعي ظاهراً في موارد الشك فيه مع ثبوت المقتضى له فيها، وحيث ان مصلحة الترخيص مصلحة نوعية فهي أهم من مصلحة الواقع التي هي مصلحة شخصية، فمن أجل ذلك جعل الترخيص الظاهري أو ما يلزمه كفي الحكم الواقعي في الظاهر أو عدم ايجاب الاحتياط، فان لازمه الترخيص ويترتب على ذلك التعذير، لا ان مفاد اصالة البراءة التعذير، لأن مفادها اما نفي الحكم الواقعي المشكوك في مرحلة الظاهر أو الترخيص الظاهري، وعلى كلا التقديرين فالتعذير مترتب عليه لا أنه مفادها، فإذا لا مانع من قيام اصالة البراءة الشرعية مقام القطع في التعذير.

ومفاد اصالة الاحتياط الشرعية عبارة عن جعل حكم طريقي بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعية وما لها من المبادئ والملاكات ولا شأن له في مقابل تلك الاحكام غير تنجيزها عند الاصابة، وليس الاحتياط الشرعي عبارة عن نفس تنجيز

الواقع حتى يقال انه ليس هنا شيء آخر غيره لكي يقوم مقام القطع الطريقي فيه، وعلى هذا فلا مانع من قيام اصالة الاحتياط مقام القطع الطريقي في التنجيز. وأن شئت قلت: ان اصالة البراءة الشرعية مجعولة في الشريعة المقدسة وأثرها التعذير لا أنها عبارة عن التّعذير، كيف فان التعذير حكم عقلي غير قابل للجعل، وكذلك اصالة الاحتياط، فإنها مجعولة شرعاً وأثرها تنجيز الواقع لا انها عبارة عن التنجيز، كيف فان التنجيز حكم عقلي وغير قابل للجعل الشرعي وعبارة عن ادراك العقل استحقاق الادانة والعقوبة.

نعم، البراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بالتعذير، كما ان الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بالتنجيز، وما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام انها يتم في البراءة والاحتياط العقلين لا في البراءة والاحتياط الشرعيين.

وأما الأصول العملية المحرزة كالاستصحاب أو نحوه، فقد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام انها تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي بنحو الطريقة بنفس دليل اعتبارها، وقد أفاد في وجه ذلك ان هذه الاصول من حيث كونها ناظرة إلى الواقع، فيكون المَجعول فيها الطريقة والعلم التعبدية، ولهذا بنى عليه السلام على انها من الامارات وان كانت دون سائر الامارات، فإذا تقوم مقام القطع الطريقي المحض في تنجيز الواقع والتعذير، وتقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بالحكومة أي بتوسعة الموضوع، فان دليل اعتبارها يوسع دائرة الموضوع وهو طريقة القطع ويجعله أعم من الطريقة الحقيقية والطريقة التعبدية.

وبكلمة، ان دليل اعتبار هذه الاصول قد أوجد فيها صفتين:

الأولى: صفة المنجزية والمعذرية.

الثانية: صفة الاحراز والطريقة، وبلحاظ اتصافها بالأولى تقوم مقام القطع

الطريقي المحض في التنجيز والتعذير، وبلحاظ اتصافها بالثانية تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، هذا.

ولنأخذ بالنقد عليه، اما أولاً، فلما تقدم من ان الامارة كاخبار الثقة ونحوها التي هي أقوى منها لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بنفس دليل اعتبارها فضلاً عن هذه الاصول العملية، نعم بناءً على ان يكون مفاد دليل الاعتبار التنزيل، بتقريب انه يدل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة وعلى تنزيل الاستصحاب منزلة القطع بالدلالة الالتزامية يقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، ولكن تقدم ان مفاد دليل الاعتبار ليس هو التنزيل، وعلى تقدير تسليم انه التنزيل، إلا انه لا منشأ للدلالة الالتزامية لا عرفاً ولا عقلاً على تفصيل تقدّم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه لا يمكن ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقيّة والكاشفيّة ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فلأنّ اليقين بالحالة السابقة لا يتطلب بقاءها في ظرف الشك، باعتبار ان شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه من دون ان يكون له دخل في حدوثه أو بقاءه، لأنّ حدوثه وبقائه تابعان لعلته كذلك، واما نفس الحالة السابقة التي هي عبارة عن أول وجود الشيء فلا تتطلب بقاءها في ظرف الشك فيه، لأنّ الوجود الأول للشيء ليس علة لوجوده الثاني الذي يعبر عنه بالبقاء، إذ كما ان وجوده الأول الذي يعبر عنه بالحدوث بحاجة إلى علة، كذلك وجوده الثاني بعين الملاك وهو ان الممكن عين الفقر والربط بالعلة، لا انه شيء له الربط والفقر، ولا فرق في ذلك بين وجوده الأول ووجوده الثاني والثالث وهكذا، فانه يدور مدار علته حدوثاً وبقاءً، ويستحيل ان يستقل الممكن في وجوده ويستغني عن العلة بقاء، وإلا فهو واجب وليس بممكن، وهذا خلف، وعلى هذا الاساس فبقاء الحالة السابقة في ظرف الشك بحاجة إلى بقاء علّتها ولا يكون

حدوثها علة لبقائها.

والخلاصة، ان حدوث الحالة السابقة لا يقتضي بقاؤها ولا عدم بقائها، فهو لا اقتضاء بالنسبة إلى كلتا الحالتين معاً، ونتيجة ذلك ان الحالة السابقة المتيقّنة بما هي حالة سابقة متيقّنة، لا يصح ان تكون امارة على البقاء، وعلى هذا فجعل الطريقة والكاشفة لها مجرد لقلقة لسان، فلا يعقل ان يكون مؤثراً، لاستحالة ان يكون الجعل الشرعي مؤثراً في التكوين، لأنّ الجعل الشرعي لا وجود له في عالم الخارج حتى يكون مؤثراً فيه، والا لكان خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف.

وأما اثباتاً فعلى تقدير تسليم امكان جعل الطريقة والعلم التبعدي للحالة السابقة، فلا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، وذلك لأنّ لسان روايات الاستصحاب ليس نفي الشك تعبدًا، وانما هو النهي عن نقض اليقين بالشك، وحيث ان اليقين في ظرف الشك غير موجود، فلا يكون النقض حقيقياً، فإذا لامحالة يكون النهي عن نقض آثار اليقين في ظرف الشك، ومعنى ذلك العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها تعبدًا.

والخلاصة، ان مفاد روايات الاستصحاب ليس جعل الاستصحاب طريقاً وعلماً تعبدًا، بل مفادها النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً، لأنّ النهي عن النقص ارشاد إلى وجوب الجرى العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك تعبدًا بدون اي اشارة فيه إلى جعل الطريقة للحالة السابقة، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة، وتفصيل ذلك يأتي في مبحث الاستصحاب.

وأما قاعدتا الفراغ والتجاوز، فحجيتها مبنية على الطريقة والكاشفة النوعية في ظرف العمل، حيث انهما من الاصول العقلية التي قد بنى العقلاء عليها، على أساس اصالة عدم الغفلة، والروايات الواردة في هاتين القاعدتين يكون

مفادها امضاء بناء العقلاء على العمل بهما لا تأسيساً لهما، ومن الواضح ان مقتضى بناء العقلاء عليهما قيامها مقام القطع الطريقي فحسب ولا بناء منهم على قيامها مقام القطع الموضوعي، وتفصيل الكلام في هاتين القاعدتين يأتي في أواخر بحث الاستصحاب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الاصول العملية الشرعية من الاصول المحرزه وغيرها لا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً حتى القطع الموضوعي الطريقي فضلاً عن الصّفتي، وانما تقوم مقام القطع الطريقي المحض فحسب هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي الصّفتي وان قلنا بقيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي.

حجية الدليل العقلي

بعد الفراغ عن حجية القطع في نفسه وانها غير قابلة للمنع والردع، ضرورة انه لا يمكن ردع القاطع عن العمل بقطعه وان كان قطعه حاصلًا من الاسباب غير العادية، ولكن مع هذا ذهب جماعة من الاخباريين إلى تخصيص حجية القطع بالقطع الحاصل من الكتاب والسنة، واما الحاصل من الدليل العقلي فهو لا يكون حجة.

ولتعيين مقصود الاخباريين من الدليل العقلي الذي لا يكون حجة لا بد من تقديم مقدّمة، وهي ان الدليل العقلي ينقسم إلى اربعة أقسام:

الأول: الدليل العقلي النظري كادراك العقل المصالح والمفاسد الواقعتين.

الثاني: الدليل العقلي العملي كحكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب وحسن العدل وقبح الظلم.

الثالث: الملازمات العقلية غير المستقلة كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته.

الرابع: الدليل العقلي الظني كالقياس والاستحسان ونحوهما.

ومحل النزاع بين الاصوليين والاخباريين انها هو في القسمين الأول والثاني دون الثالث والرابع، اما الثالث وهو الملازمات العقلية غير المستقلة، فان الاخباريين لا ينكرون تلك الملازمات، واما الرابع وهو الدليل العقلي الظني، فهو لا يكون حجة عند الامامية بلافق في ذلك بين الاصوليين والاخباريين.

فإذا يقع الكلام في مقامين:

الأول: في الدليل العقلي النظري.

الثاني : في الدليل العقلي العملي .

أما الكلام في المقام الأول، فان اراد الاخباريون بذلك ان القطع الحاصل بالحكم الشرعي المولوي من ادراك العقل مصلحة ملزمة في فعل غير مزاحمة أو مفسدة ملزمة في آخر كذلك لا يكون حجة، فيرد عليه أولاً: انه غير معقول، ضرورة أنه لا يمكن تخصيص حجية القطع بحصة خاصة منه وهي القطع بالحكم الشرعي الحاصل من الكتاب والسنة، لما تقدّم في مستهل بحث القطع من ان حجّيته ذاتية بالذاتي باب البرهان، ولا يعقل التفكيك بينها إلا بالتصرّف في موضوعه أو متعلّقة، على اساس ان حجية القطع منوطة بكونه متعلقاً بحكم الزامي مولوي وإلا فلا يكون حجة.

وعلى هذا، فللمولى ان يرفع اليد عن مولويته، فإذا رفع المولى يده عن مولويّة حكم المقطوع سقط القطع عن الاعتبار والحجية بسقوط مولويّة متعلّقة، واما مع افتراض عدم ذلك، فلا يعقل رفع اليد عن حجية القطع وانتفاؤها إلا بانتفائه، وعلى هذا فإذا حصل القطع بالحكم الشرعي المولوي من الدليل العقلي، فلا يمكن القول بأنّه غير حجة.

وان ارادوا بذلك ان الاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة مختصة بالعالم بها من خصوص الكتاب والسنة ولا تكون ثابتة للعالم بها من الدليل العقلي، ومعنى هذا هو ان العلم بالاحكام الشرعية من الكتاب والسنة خاصة مأخوذ في موضوع نفسها، وبانتفاء هذا العلم تنتفي الاحكام الشرعية بانتفاء موضوعها، واما العلم الحاصل من الدليل العقلي بها، فهو غير مأخوذ في موضوعها.

فيرد عليه: ان ذلك وان كان ممكناً ثبوتاً، لما تقدّم من انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، ولا يلزم من ذلك أيّ

محذور في مقام الثبوت، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لأن الالتزام به في هذا المقام بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، بل الدليل على الخلاف موجود وهو اطلاقات الكتاب والسنة، فان مقتضى هذه الاطلاقات وعدم الدليل على تقييدها بالعالم بها، ثبوت الاحكام الشرعية مطلقاً للعالم والجاهل.

ودعوى: ان الدليل على التقييد موجود وهو الروايات التي كان الأخباريون متمسكين بها على عدم حجية الدليل العقلي و اشار إليها شيخنا الانصاري رحمته الله كالروايات الدالة على ان دين الله لا يصاب بالعقول^(١) ونحوها، فان هذه الروايات تصلح ان تكون مقيدة لتلك الاطلاقات.

مدفوعة: بان هذه الروايات لا تصلح للتقييد، فان محتملاتها أحد أمور:

الأول: انها في مقام التوبيخ على التساهل والتسامح في الفحص عن الأدلة الشرعية والتوغّل في الادلة العقلية بدون التحقيق والنظر إلى جهات المسألة، وان دين الله لا يصاب بالعقول كما يظهر ذلك بوضوح من صحيحة أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام (قال قلت له، رجل قطع أصبعاً من اصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال عشر من الابل، قال: قلت: اصبعين، قال عشرون، قلت: قد قطع ثلاثاً، قال: ثلاثون، قلت: قطع اربعاً، قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعاً فيكون عليه عشرون إلى ان قال: ان الذي جاء به شيطان، قال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف، يا ابان انك أخذتني بالقياس، السنة اذا قيست محق الدين).^(٢) فإنها تدل على توبيخ ابان من جهة تسرعه في الحكم معتمداً على الدليل

(١) فرائد الاصول ص ١٢ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢٦٨ ب ٤٤ من ديات الاعضاء.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢٦٨ ب ٤٤ من ديات الاعضاء.

العقلي الظني وترك التحقيق والفحص عن الادلة الشرعية والتأمل فيها، ولا تدل على تقييد اطلاقات الكتاب والسنة بالعالم بالاحكام الشرعية الحاصل منها لا لأعم منها ومن الدليل العقلي، ومن هنا لا اشعار فيها على هذا التقييد فضلاً عن الدلالة. والخلاصة، ان هذه الصحيحة وما شاكلها انما هي في مقام بيان مسألة أخرى، وهي انه لا يمكن الاعتماد على الدليل العقلي الظني في المسألة وترك الفحص والتحقيق في الادلة الشرعية فيها.

الثاني: انها في مقام بيان بطلان العبادة بدون معرفة الامام عليه السلام، وهذا يعني ان مفاد هذه الروايات شرطية الايمان بالولاية في صحة العبادات كشرطية الاسلام. والخلاصة، ان هذه الروايات تدل على ان الايمان بولاية الأئمة الاطهار عليهم السلام شرط في صحة العبادات كسائر شروط صحتها، ولا نظر لها إلى تقييد اطلاقات الادلة بالعالم بالاحكام الشرعية من الكتاب والسنة فقط.

الثالث: انها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعية من الادلة العقلية الظنية كالقياس والاستحسان ونحوهما، ولهذا أجمع فقهاء الامامية تبعاً للأئمة عليهم السلام على عدم الاعتماد عليها والعمل بها خلافاً لجمهور من فقهاء العامة، فانهم بنوا على العمل بها.

هذه هي محتملات هذه الروايات، ثم ان الظاهر منها عرفاً هو الاحتمال الأخير، وكيفما كان فهذه الروايات اجنبية عن محل الكلام ولا تدل على التقييد.

وثانياً: ان مراد الاخباري من عدم حجبة العقل النظري ليس تقييد الاحكام الشرعية بالعالم بها من الكتاب والسنة فقط، بل هم كالأصوليين يرون ان الاحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل، غاية الأمر ان العلم الحاصل بها من الادلة العقلية لا يكون حجة في مقام الاثبات، بينما العلم الحاصل بها من الكتاب والسنة

حجة.

والخلاصة، انهم لا يقولون بان دائرة الجعل مضيقة ومقيدة بجعل حصّة خاصّة من الاحكام الشرعيّة وهي المقيدة بالعلم بها من خصوص الآيات والروايات، بقرينة انهم قد صرّحوا بان القطع بالحكم الحاصل من الدليل العقلي لا يكون حجة من باب السالبة بانتفاء المحمول، لا انه ليس قطعاً بالحكم من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وأن ارادوا بذلك انه لا يحصل اليقين بالحكم الشرعي من الادلة العقلية، معللاً بكثرة وقوع الاشتباه والخطأ فيها وهي تمتع عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها، وهذا هو الظاهر من كلمات الأخباريين في المسألة ولاسيما من المحدث الاسترآبادي حيث قال: (ان العلوم التي تكون مبادئها وموادها حسية أو قريبة من الحس كالعلوم الرياضيّة مثل علم الحساب والهندسة ونحوهما، لا يقع فيها الخطأ والاشتباه إلا نادراً، لأنّ الخطأ لا يقع إلا في المادة اي مادة القضية دون صورتها، لأنّ المنطق عاصم عن الخطأ في الصورة، واما العلوم النظرية التي لا تكون مادتها محسوسة ولا قريبة من الحس كالفلسفة ونحوها فوقع الخطأ والاشتباه فيها شائع، حيث انه ليس في المنطق قاعدة تمتع عن الخطأ في المادة، فان الشكل الأول انما يمنع عن الخطأ في الصورة لا في المادة، وكثرة وقوع الخطأ والاشتباه في الادلة العقلية، تمتع عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها)، فان ارادوا ذلك، فيرد عليه، أولاً: النقض بسائر العلوم النظرية كعلم الاصول والفقّه وما شاكلهما، فان الخطأ والاشتباه في هذه العلوم أيضاً كثير نظرياً وتطبيقياً، ومن هنا يكون الاختلاف بين الفقهاء والاصوليين في المسائل النظرية المعقّدة موجود غالباً، فلو كانت كثرة الخطأ والاشتباه في الادلة العقلية النظرية مانعة عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها،

لكانت مانعة عن حصول اليقين به من القواعد الاصولية والفقهية أيضاً بنفس الملاك مع ان الأمر ليس كذلك، والنكته فيه ان مادة هذه العلوم جميعاً مادة نظرية لا تكون محسوسة ولا قريبة من الحس، ولا فرق من هذه الناحية بين كافة العلوم النظرية العقلية وغيرها، فان الجميع على مستوى واحد من جهة وقوع الخطأ والاشتباه فيها نظرياً وتطبيقياً، مع ان الاخباريين يقولون بحصول اليقين من القواعد الاصولية والفقهية، فإذا ما هو جوابهم عن هذا النقض؟

وثانياً: بالحل فان كثرة وقوع الخطأ والاشتباه في الادلة العقلية النظرية لا تمنع عن حصول اليقين منها بالحكم الشرعي للممارس لها في طريق عملية الاستنباط، والسر في ذلك هو ان المستدل بكل دليل عقلي نظري يقوم على اساس وجدانه العقلي بالتبع والفحص والتفكير في تنقيح الصغرى ومقدماتها وشروطها وطرق اثباتها، فإذا علم بتحققها بما لها المقدمات والشروط كان تطبيق الكبرى عليها قطعياً، فإذا كان قطعياً كانت النتيجة أيضاً كذلك.

ومن الواضح ان وجدانه في هذا الدليل العقلي الذي أفاد القطع بالحكم الشرعي لا يتأثر بالخطأ والاشتباه في دليل عقلي آخر، ضرورة ان الخطأ فيه لا يؤثر في قطعه بصحة هذا الدليل، لأنّ منشأ الخطأ في الدليل النظري احد أمور:

الأول: عدم القدرة الفكرية الذاتية.

الثاني: عدم المقدرة العملية.

الثالث: الغفلة عما هو دخيل في تكوين المسألة وفق شروطها العامة.

الرابع: عدم استيعاب كافة ما له دخل في تكوينها.

وأما المستدل بهذا الدليل العقلي فهو يرى ان جميع مؤهلات عملية الاستنباط موجودة فيه ولا يحتمل الخطأ فيها، لأنه اذا رأى في نفسه مقدرة فكرية وعلمية وانه

غير غافل عما له دخل في هذه العملية، حصل له اليقين بالحكم الشرعي، فإذا يكون منشأ الخطأ شيئاً ومنشأ الاصابة شيئاً آخر، ولا يرتبط احدهما بالآخر.

وبكلمة، ان عقله في عملية الاستنباط لا يتأثر بالخطأ واشتباه شخص آخر في مورد آخر في تلك العملية، باعتبار ان خطأه من جهة عدم توفر جميع الشروط والمؤهلات المتقدمة فيه، بينما تلك الشروط والمؤهلات متوفرة فيه، بل ان عقله لا يتأثر بخطأ الآخر في نفس المسألة فضلاً عن سائر المسائل، باعتبار ان خطأ الآخر فيها مستند إلى عدم توفر المؤهلات المذكورة فيه كافة، بينما هو يرى توفرها فيه، ولذلك امثلة كثيرة في الفقه.

منها مسألة اعتبار اذن الأب في صحة نكاح بنته الباكر وعدم اعتباره، وهذه المسألة مسألة معقدة في الفقه من جهة ان الروايات في هذه المسألة على اصناف مختلفة، فلذلك اختلف الفقهاء في الجمع بين هذه الروايات بتمام اصنافها وعلاج المعارضة بينها، فذهب بعضهم إلى امكان الجمع العرفي بينها لوجود شواهد فيها على هذا الجمع، وذهب بعض آخر إلى المعارضة بينها ولا بد من الرجوع إلى مرجحات بابها، ومن هنا أفتى بعضهم بعدم اعتبار اذن الأب أو الجدة من قبل الأب، والآخر ذهب إلى الاحتياط، والثالث إلى اعتبار اذنه، مثلاً من ذهب إلى اعتبار اذنه كاذن البنت في صحة عقد النكاح وان هذا هو مقتضى الجمع العرفي الدلالي بينها، لا يتأثر عقله ووجدانه بخطأ الآخر في الجمع بينها، ولهذا يكون معتقداً بصحة ما أفتى به وخطأ الآخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان عقله ووجدانه بصحة الدليل وحصول اليقين منه لا يتأثر بعلمه الاجمالي بانه قد أخطأ في بعض الاستدلالات المتقدمة من الاصولية والفقهية أو غيرها، لوضوح ان هذا العلم الاجمالي لا يمنعه من حصول اليقين

بصحة هذا الدليل صغرى وكبرى بعد الفحص والتحقيق، باعتبار انه يعلم ان خطأه في بعض الاستدلالات المتقدمة، إنما هو من أثر الغفلة عما له دخل في عملية الاستنباط وهي تطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة، أو الغفلة عما له دخل في تكوين القواعد العامة في الحدود المسموح بها شرعاً أو في تنقيح الصغرى.

بل لا يتم ما أفاده عليه السلام مطلقاً حتى في مسألتين كانت بينهما ملازمة واقعية ناشئة عن العلاقة العلية والمعلولية بينهما، فان الخطأ في احدهما وان كان يستلزم الخطأ في الأخرى، إلا ان ذلك بالنسبة إلى شخص واحد، واما بالنسبة إلى شخصين، فلا يكون خطأ احدهما مؤثراً في الآخر، فان خطأه ناشئ من عدم توفر جميع مؤهلات عملية الاستنباط فيه، ولهذا لا يؤثر في الآخر الذي يرى في نفسه توفر جميع المؤهلات.

والخلاصة، أن منشأ الخطأ في عملية الاستنباط إما الخطأ في تكوين الكبرى في حدودها المسموح بها شرعاً، أو في تنقيح الصغرى، أو الغفلة عما هو دخيل في هذه العملية أو عدم الاستيعاب، فإذا ما هو منشأ الخطأ والاشتباه غير ما هو منشأ الصواب وعدم الخطأ ولا صلة لأحدهما بالآخر، فإذا كثرة الخطأ في المسائل العقلية أو الشرعية لا تمنع من حصول القطع في المسائل الأخرى.

وان ارادوا بعدم حجية الدليل العقلي عدم حجيته في مرتبة الوصول، بتقريب ان كل حكم مجعول في الشريعة المقدسة اذا وصل إلى المكلف من طريق الكتاب والسنة تنجز عليه، والأ فلا قيمة له ولا يجب امتثاله ولا تحرم مخالفته، بمعنى انه ليس مطلوباً لله تعالى ولا يكون مورداً لحق الطاعة، وعلى الجملة فوصول الحكم إلى المكلف اذا كان بواسطة الحجّة كالكتاب والسنة فهو منجز وموضوع لحق الطاعة، واذا لم يكن بواسطة الحجّة كما اذا كان من طريق الدليل العقلي، فلا يكون منجزاً

وموضوعاً لحق الطاعة، لأن المولى لا يريد الحكم الواصل من غير طريق الحجّة. فيرد عليه: انه غير معقول، لأنّ تقييد الحكم انما يمكن في مرحلة الجعل، باعتبار انه بيد المولى سعةً وضيقةً، واما وصول الحكم إلى المكلف بوصول موضوعه فهو امر وجداني تكويني بمعنى وصول فاعليته وغير قابل للتقييد، لأنّ فعلية الحكم بفعلية موضوعه امر قهري وليست بيد المولى، ولهذا لا تقبل التقييد شرعاً، وعليه فإذا وصل الحكم إلى المكلف من طريق الدليل العقلي، فلا يمكن للشارع ان يمنع عن العمل به طالما لا يكون مقيداً في مرحلة الجعل، إذ يستحيل التقييد شرعاً في مرحلة الوصول والفعلية، لأنّ هذه المرحلة ليست من مراحل الحكم، ولهذا لا يكون أمرها بيد الشارع، فإذا كيف يمكن التقييد في هذه المرحلة اذا كان مطلقاً في مرحلة الجعل كما هو المفروض؟

ودعوى: ان هناك روايات تدل على ان وصول الاحكام الشرعية لا بدّ ان يكون من طريق الحجّة، مثل ما دل على انه (حرام عليكم ان تقولوا بشي ما لم تسمعوا منا، ومن دان الله بغير سماع من الصادقين عليه السلام فهو كذا وكذا)^(١)، (ومن قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجمع مال، ما لم يعرف ولاية ولي الله، فيكون اعماله بدلالته ما كان على الله ثواب)^(٢) وغيرها.

فإنها تدل على ان التقرب إلى الله تعالى لا بد ان يكون من طريق الأئمة الاطهار عليهم السلام وإلا فلا يكون موضوعاً لحق الطاعة، وهذا معنى عدم حجّية الدليل العقلي في مرتبة الوصول.

مدفوعة: بان هذه الروايات على تقدير ثبوتها، فلا تدل على ان القطع الحاصل

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٥١ ب ٧ من صفات القاضي ح ٣٧.

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ٩٠ ب ٢٩ من مقدمة العبادات ح ٢.

بالحكم الشرعي من الدليل العقلي لا يكون حجة، ضرورة انه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه إلا بتصرّف المولى في متعلقه ورفع اليد عن حقه وهو الطاعة، بل ان هذه الروايات ناظرة إلى شجب عمل الجمهور بالادلة الظنية كالقياس والاستحسان ونحوهما في مقابل الأئمة الاطهار عليهم السلام، واستنكار عملهم بها وبطلانه وعدم استحقاق الاجر والثواب عليه، حيث انه يوجب محق السنة، فإذا هذه الروايات اجنبية عن محل الكلام، هذا.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا الانصاري رحمته الله، بان المكلف اذا حصل له القطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي، كان يقطع بان هذا الحكم قد بين من قبل الشارع وبلغ بواسطة الحجّة، وعليه فلا ينافي تقييد وصول الحكم وبلوغه من قبل الأئمة الاطهار عليهم السلام وصول الحكم بالدليل العقلي، لأنه أيضاً حكم قد بلغ بواسطة الحجّة، غاية الأمر ان الحكم الذي قد بلغ بواسطة الحجّة قد يصل إلى المكلف مباشرة وقد يصل إليه بواسطة مقدّمة أخرى، وعلى كلا التقديرين فهو حكم قد بين وبلغ من قبل الله تعالى^(١).

ويمكن المناقشة في هذا الجواب من جهتين:

الأولى: ان هذا الجواب مبني على ان يكون القيد العلم بتبليغ الحجّة وان لم يصل إلى المكلف، لا الوصول من قبلهم، مع ان القيد هو الثاني في محل الكلام دون الأول.

الثانية: انه لا ملازمة بين القطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي وبين القطع بتبليغه من قبل الحجّة، إذ يمكن ان يقطع بوجوب شيء أو حرمة آخر من جهة

ادراك العقل مصلحة ملزمة في الأول أو مفسدة ملزمة في الثاني غير مزاحمة بدون ان يعلم انه بلغ من قبل الحجة فلا ملازمة في اليين.

واما المحقق النائيني رحمته الله فقد أجاب عن هذه الروايات بشكل آخر، وتقريبه: ان الوصول والتبليغ من الحجة متحقق في موارد العلم بالحكم من الدليل العقلي، على أساس ما ورد في الروايات من ان العقل الرسول الباطن وحجة على العباد، والشرع الرسول الظاهر.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لأن مراد الاخباري من الحجة الامام المعصوم عليه السلام لا مطلق الحجة بمدلولها العقلي واللغوي هذا، اضافة إلى ان الروايات تدل على ان العقل الفطري الرسول الباطن لا مطلق العقل النظري، والكلام في المقام انما هو في الثاني لا في الأول وهو العقل الفطري، فانه من القضايا الأولية التي قياساتها معها ولا اشكال في حجيتها، كيف فان اثبات الصانع انما هو به^(١).

ومن هنا، يظهر حال ما أجاب به بعض المحققين رحمته الله من ان الكتاب والسنة امرنا باتباع العقل الفطري الخالي عن الشوائب والأوهام، وعلى هذا فيكون الرجوع إلى العقل رجوعاً إلى ما يرضى الشارع باتباعه.

على أساس أمره به في الكتاب والسنة، هذا نظير أمر الشارع باتباع القرعة في الامر المشتبه، فانه ارشاد إلى ان القرعة حجة بحكم الشارع، فإذا بطبيعة الحال يرضى الشارع باتباعها، وجه الظهور هو ان الشارع أمر باتباع العقل الفطري الخالي عن الشوائب والأوهام، ولا شبهة في حجيتها هذا العقل ولا كلام فيها حتى عند الاخباريين وخارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في العقل النظري المتمثل

في ادراك المصلحة الملزمة أو المفسدة الملزمة الواقعية في فعل، ومن الواضح انه ليس من العقل الفطري الوجداني البديهي، غاية الأمر ان حصل اليقين منه بالحكم الشرعي فهو حجة وإلا فلا يكون حجة.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان ما ذكره الاخباريون من عدم حجية الدليل العقلي النظري لا يرجع إلى معنى محصل.

نعم، ما ذكره المحدث الاسترآبادي رحمته الله يمكن تطبيقه على المسائل التجريبية التي تقوم على اساس حساب الاستقراء والاحتمالات التي تنتهي في نهاية المطاف إلى اليقين بتلك المسائل، مثال ذلك اذا اخبرك شخص عن وقوع قضية في الخارج، حصل لك اليقين بوقوعها فيه من جهة انك لم تسمع منه طول فترة حياته الماضية لحد الآن كذباً واحداً رغم، انك سمعت منه اخباراً كثيرة في مختلف الموارد، فتراكم احتمال الصدق في نهاية المطاف يؤدي إلى اليقين به، ولكن لو كنت تعلم انه قد كذب عليك في السابق ولو مرة واحدة، لم يحصل لك اليقين بصدقه في اخباره بوقوع القضية فعلاً، وان كانت قيمة احتمال الكذب فيه ضعيفة جداً، باعتبار ان كذبه في العهد السابق ولو دفعة واحدة يمنع عن حصول اليقين بالصدق في هذه القضية، لأن القيمة الاحتمالية لصدقه وان كبرت على حساب الاحتمالات بمرور الزمان، الا انها ليست بدرجة تدفع احتمال الكذب فيها وان كان احتمال موهوماً جداً، إلا اذا كانت هناك جهات أخرى تمنع عن هذا الاحتمال.

ومن هذا القبيل ما اذا وعدك بشي، فانه يحصل لك اليقين بالوفاء به، وحصول هذا اليقين منوط بانه لم يتخلف عن وعده طول فترة حياته السابقة لحد الآن، وتراكم هذه الاحتمالات يؤدي في نهاية المطاف إلى اليقين، لأن احتمال الوفاء في وعده الأول مثلاً كان خمسين في المائة، ولكن كبرت القيمة الاحتمالية للوفاء في الثاني والثالث

وهكذا على حساب الاحتمالات، وفي المقابل ضوّلت القيمة الاحتمالية لعدم الوفاء بنفس النسبة إلى ان وصلت درجة الصفر، فإذا وصلت إلى هذه الدرجة، انتهى الاحتمال وحصل اليقين بالوفاء، واما لو كنت تعلم بتخلفه ولو مرة واحدة في الفترة السابقة، لم يحصل لك اليقين بالوفاء في الوعود اللاحقة وان كبرت القيمة الاحتمالية للوفاء وهكذا.

ولكن من الواضح ان محل الكلام الاخباريين انما هو في الادلة العقلية النظرية في مقابل الادلة العقلية البديهية لا المسائل التجريبية الحسية.

لحد الان قد تبين انه لا مانع من استنباط الحكم الشرعي من الدليل العقلي النظري، فإذا فرضنا ان العقل ادرك مصلحة ملزمة في فعل وغير مزاحمة، ففي مثل ذلك لا محالة يستكشف وجوبه شرعاً بتطبيق الكبرى عليه، وهي ان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية، إلا أن الكلام انما هو في ادراك العقل ووصوله إلى ملاكات الاحكام الشرعية واحرازها من تمام الجهات، ولكن من الواضح انه لا طريق للعقل إليها اصلاً، ضرورة ان العلم بملاكات الاحكام الواقعية ومبادئها في الواقع بحاجة إلى علم الغيب، ولا يمكن للعقل ان يدرك ان الصلاة مثلاً مشتملة على مصلحة ملزمة غير مزاحمة بقطع النظر عن تشريع الشارع وجوبها بما لها من الاجزاء والشروط.

ومن هنا، فالطريق إلى احراز انها مشتملة عليها هو وجوبها شرعاً، نعم قد تكون المصلحة القائمة بالفعل أو المفسدة القائمة به ظاهرة يدركها العقل ولكن ليس بإمكانه ادراك انها وحدها ملاك الحكم، كما انه ليس بإمكانه ادراك انه لا مزاحم لها، فلذلك لا طريق له إلى استكشاف وجوبه أو حرمة في الواقع من قبل الشرع، وقد تقدّم ان حقيقة الاحكام الشرعية وروحها ملاكات ومبادئها، واما الاحكام الشرعية

بما هي اعتبارات فلا قيمة لها.

والخلاصة، ان الكبرى وان كانت تامة وهي ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إلا انه ليس لها صغرى وهي ادراك العقل المصلحة والمفسدة في الواقع بكافة جهاتها التي لها دخل في الحكم، ومن هنا لا يوجد في الفقه مورد يستكشف الحكم الشرعي من الدليل العقلي.

بقي هنا شيء، وهو ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان المحتمل قويا ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجية الدليل العقلي، انه أخذ العلم بالحكم الحاصل من الكتاب والسنة قيلاً متعلق التكليف لا لموضوعه، مثلاً وجوب الصلاة متعلق بها مقيّدة بقصد امرها الذي وصل اليه من طريق الكتاب والسنة، وعليه فالوجوب متعلق بحصة خاصة من الصلاة وهي المقيّدة بقصد أمرها الواصل من الكتاب والسنة فقط لا مطلقاً، وعلى هذا فإذا علم المكلف بأمرها من الدليل العقلي فحسب فهو ليس قيلاً لها.

وبذلك يمتاز هذا الوجه عن الوجه السابق وهو أخذ العلم بالحكم من الكتاب والسنة قيلاً للموضوع، فانه على هذا اذا علم المكلف بالحكم من الدليل العقلي مع تمكنه من العلم به من الدليل النقلي لم يكن الحكم فعلياً، على أساس ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه في الخارج، والمفروض عدم تحقق موضوعه فيه بتمام قيوده منها فعلية العلم بالحكم من الكتاب والسنة، باعتبار انه قيد للموضوع، بينما إذا كان قيلاً للمتعلق كفى في فعلية الحكم تمكن المكلف من تحصيل قيد الواجب وايجاده في الخارج، وهو في المقام العلم بالحكم من الكتاب والسنة^(١) هذا.

ولكن لا تتم هذه المحاولة:

أولاً: إنها مختصة بالعبادات التي يعتبر فيها قصد القربة ولا تعمّ مطلق الواجبات فضلاً عن المحرمات، مع ان مذهب الاخباريين عدم حجية الدليل العقلي مطلقاً حتى في الاحكام الترخيضية فضلاً عن الاحكام الالزامية.

وثانياً: ان قصد القربة لا يتوقف على قصد الأمر، فانه كما يتحقق به يتحقق بقصد المحبوبة أو ما شاكلها على تفصيل تقدّم.

وثالثاً: ان قصد الأمر لا يتوقف على العلم به بل يكفي احتمال وجوده، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد يقال كما قيل: إن الأحكام الشرعية مجعولة للمكلف البالغ العاقل القادر المقيد بعدم العلم بها من الأدلة العقلية والعلم بها منها مانع من الجعل.

وفيه: إن هذا لا يرجع إلى معنى معقول، فإنه إن أريد بالأدلة العقلية إدراك العقل الأحكام الشرعية مباشرة، ففيه أنه ليس للعقل هذه القابلية والشأنية، ضرورة أنه ليس بإمكانه إدراك أن الشيء الفلاني واجب والشيء الآخر حرام أو أن هذا الشيء مكروه وذلك الشيء مستحب، وأيضاً كيف يمكن أن يكون هذا الإدراك من العقل مانعاً عن جعل الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة بنحو القضايا الحقيقية بل هو كاشف.

وإن أريد بها إدراك العقل مبادئ الأحكام الشرعية من المصالح والمفاسد الملمزمين، ففيه أنه لا طريق للعقل إليها بتمام قيودها كعدم المزاحم لها وغيره، هذا اضافة إلى أنه لا ينافي جعل الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة، لأن أدراك المصلحة الملمزمة مثلاً في فعل يكشف عن ثبوت الوجوب له شرعاً فكيف يكون مانعاً عنه؟

فالخاص: أن الفرض الأول غير معقول وخلاف الضرورة والوجدان، هذا مضافاً إلى أن العقل لا يكون جاعلاً بل شأنه الإدراك والكشف، والفرض الثاني على تقدير ثبوته لا ينافي جعل الأحكام الشرعية ولا يكون مانعاً عنه بل هو كاشف عنه. فالنتيجة: ان ما افاده المحقق العراقي رحمته غير تام.

تحصل مما ذكرنا ان ما نقل عن الاخباريين من ان الدليل العقلي لا يكون حجة مطلقاً وان حصل العلم بالحكم الشرعي منه غير تام، إذ لا فرق من هذه الجهة بين الدليل العقلي والدليل النقلى، فإذا حصل العلم بالحكم فهو حجة، سواء أكان من الدليل العقلي أم النقلى، غاية الأمر انه ليس للدليل العقلي صغرى في المسائل الفقهية كافة، أو فقل: ان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وان كانت ثابتة كبروياً في الواقع، إلا انه لا توجد لها صغرى في الفقه، ولهذا يكون البحث عن ثبوت هذه الملازمة وعدم ثبوتها عديم الفائدة.

تنبيه: هو ان من المستبعد جداً ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجبة الدليل العقلي عدم حجيته مطلقاً وان كان قطعياً ومفيداً للقطع بالحكم الشرعي، بل مرادهم انه لا يفيد القطع، إما انه ظني في نفسه أو من جهة كثرة وقوع الخطأ فيه.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو البحث عن حجبة الدليل العقلي النظري. واما الكلام في المقام الثاني وهو البحث عن حجبة الدليل العقلي العملي ونقصد به الحسن والقبح العقليين، وقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الحسن والقبح العقليين امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، لأن الظلم عبارة عن سلب ذي الحق عن حقه والعدل عبارة عن وصول ذي الحق إلى حقه، والقبح صفة للأول والعدل صفة للثاني، ومن الواضح ان ما هو صفة للأمر الواقعي واقعي، وإلا فلا يعقل ان يكون صفة له، وعلى هذا فالحسن والقبح صفتان واقعيان ثابتان في لوح

الواقع الذي هو اعمّ من لوح الوجود.

واما ما هو المشهور بين الاصحاب من انها حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد كسائر تشريعاتهم، فهو غير صحيح وذلك لأمرين:

الأول: ان الوجدان حاكم بان قبح الظلم وحسن العدل ثابت في لوح الواقع بقطع النظر عن جعل أي جاعل، ومن هنا يستقل العقل حسب فطرته الذاتية بقبح الظلم وحسن العدل بقطع النظر عن وجود عقلاء في العالم وتشريعاتهم فيه.

الثاني: ان المحسوس في الخارج عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، مثلاً ضرب اليتيم للإيذاء أو لامتحان العصا قبيح وان ترتبت عليه مصلحة اكبر من مفسدته أيضاً، وقد تكون المصلحة في فعل اكبر وأقوى من المفسدة فيه ومع ذلك يكون الفعل قبيحاً عند العقلاء، مثال ذلك ما اذا كان هناك مريض يموت بعد ساعة بقانون الطب بقطع النظر عن المعجزة، وهناك مريض آخر تتوقف حياته على ترقيع قلب جديد فيه، ففي مثل ذلك اذا اخرج قلب المريض قبل ساعة موته رقعته في مريض آخر لانقاذه من الموت الحتمي، كانت في اخراجه منه مصلحة اكبر من مفسدته وهي انقاذ حياة شخص آخر من الموت، ومع ذلك لا شبهة في قبح ذلك عند العقلاء، ومثل ذلك ما اذا قتل انسانا لاستخراج دواء خاص من اعضائه كالقلب ونحوه لانقاذه حياة اكثر من انسان واحد، مع انه لا شبهة في حكم العقلاء بقبح ذلك وهكذا.

والخلاصة، ان هذه الامثلة وامثالها من الشواهد المحسوسة قرينة على ان الحسن والقبح لا يرتبطان بالمصالح والمفاسد النوعية، فإذا ما هو المشهور بين الاصحاب من ان الحسن والقبح حكمان عقلائيان مجعولان تبعاً لما يدركونه من

المصالح والمفاسد النوعية كسائر احكامهم العقلائية التشريعية، لا يرجع إلى معنى صحيح لا وجدانا في عالم الذهن ولا حساً في عالم الخارج، وعلى هذا فالحسن والقبح ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة، بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الاحيان وتفرق عنهما احياناً.

قد يقال كما قيل: ان الحسن والقبح اذا كانا أمرين واقعيين ثابتين في لوح الواقع ويدركهما العقل كإدراكه سائر الاشياء، فما هو الفرق حينئذ بين العقل النظري والعقل العملي، فإذا كان الحسن والقبح أمرين واقعيين يدركهما العقل فهو عقل نظري لا عملي، لأنّ العقل النظري هو ما يدرك الاشياء التي لها واقع موضوعي، اما في عالم الخارج أو في لوح الواقع الذي هو اعم من لوح الوجود كإدراكه استحالة الدور أو التسلسل، أو ان الشي الفلاني علة أو معلول، أو الملازمة بين شيئين وهكذا، بينما العقل العملي لا يدرك إلا الامر العملي الذي لا واقع موضوعي له كإدراكه الوجوب أو الحرمة، فانه ادراك لأمر يتطلب بنفسه العمل المعين على طبقه بدون ان يكون له واقع موضوعي، وعلى هذا فان كان الحسن والقبح حكمين عقلايين مجموعين من قبل العقلاء تبعاً للمصالح والمفاسد، كان ادراكهما من العقل العملي، واما اذا كانا صفتين واقعتين يدركهما العقل كسائر الصفات الواقعية، فلا يكون ادراكهما من العقل العملي بل هو من العقل النظري.

والجواب: ان الحسن والقبح وان كانا صفتين واقعتين يدركهما العقل كإدراكه سائر الصفات الواقعية، إلا أنه مع ذلك يكون ادراكهما من العقل العملي لا النظري، بنكته انها يمتازان عن سائر الامور الواقعية في نقطة ويتفان معها في نقطة اخرى، اما نقطة الامتياز فلأنهما رغم كونهما من الصفات الواقعية يتطلبان بنفسهما جرياً عملياً معيناً في الخارج، بينما سائر الامور الواقعية لا تتطلب الجري العملي كذلك

بنفسها، وعلى هذا فكل شيء يتطلب بنفسه وذاته الجري العملي المعين على طبقه في الخارج، فادراكه من العقل العملي سواء أكان له واقع كالحسن والقبح أم لا كالوجوب والحرمة ونحوهما، فكما انهما يتطلبان بانفسهما الجري العملي المعين في الخارج، فكذلك الحسن والقبح، فمن اجل ذلك يكون ادراكهما من العقل العملي، وكل شيء لا يتطلب بنفسه وذاته الجري العملي المعين في الخارج، فادراكه من العقل النظري.

وأما نقطة الاتفاق، فلأنّ المدرك في كليهما أمر واقعي ولا فرق بينهما من هذه الناحية، وعلى هذا فالمعتبر في العقل النظري أمران:
الأول: ان يكون مدركه امراً واقعياً، سواء أكان في لوح الواقع ام في لوح الوجود.

الثاني: انه بنفسه لا يتطلب الجري العملي المعين في الخارج كادراك العقل وجود مصلحة في فعل أو مفسدة فيه، فان المصلحة أو المفسدة بنفسها لا تتطلب الجري العملي المعين في الخارج، فان ما يتطلب ذلك هو الوجوب أو الحرمة، واما في العقل العملي، فيكون المعتبر فيه ان يتطلب مدركه بنفسه وذاته الجري العملي المعين في الخارج، سواء اكان له واقع أم لا.

وبعد ذلك يقع الكلام في ان الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع، هل هي ثابتة أو لا؟ فيه وجهان، فالمشهور بين الفقهاء انها ثابتة، بتقريب ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، فإذا حكم العقلاء بشي أو بنوا على شيء، فالشارع داخل فيهم، لأنه في طليعتهم وأول الحاكمين به، ومن هنا يكون التعبير بالتلازم بين حكم العقل وحكم الشارع مبنياً على التسامح، فالأصح في ذلك هو التعبير بالتضمن، باعتبار ان الشارع داخل فيهم لا انه خارج عنهم، هذا.

وللمناقشة في هذا التقريب مجال، أما بناء على ما هو الصحيح من ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، فهو خارج عن محل الكلام، إذ على هذا فمعنى حكم العقلاء بهما ادراكهم حسن العدل وقبح الظلم منهم الشارع المقدس، باعتبار انه من أحدهم بل في طليعتهم وليس خارجا عنهم، ومحل الكلام انما هو في ان الشارع هل كان يجعل ما يباثل جعل العقلاء الحسن والقبح وهو الوجوب والحرمة أو لا، والفرض انه لا جعل على ضوء هذا المبني.

وأما بناء على المشهور من ان الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء للعدل والظلم بنحو الكبرى الكلية تبعاً لما يدركونه فيهما من المصالح والمفاسد النوعية فهو أيضاً غير تام، وذلك لأن المصلحة أو المفسدة ان كانت تامة، فهي كاشفة عن جعل الحكم الشرعي في موردها، ولكن هذا استكشاف للحكم الشرعي من العقل النظري وهو ادراك المصلحة أو المفسدة لا من العقل العملي وهو الحسن والقبح، وهذا يعني كما ان وجود المصلحة أو المفسدة الواقعية منشأ لحكم العقل بالحسن أو القبح فكذلك هو، منشأ لحكم الشارع بالوجوب أو الحرمة، فيكون الوجوب والحرمة حينئذ في عرض الحسن والقبح لا في طولهما، وان لم تكن تامة، فلا تصلح ان تكون منشأ للوجوب أو الحرمة، وان كانت منشأ للحسن أو القبح عند العقلاء، فلا ملازمة بينهما من هذه الناحية أيضاً.

ودعوى: ان الشارع يجعل الحكم تبعاً لجعل العقلاء، باعتبار انه سيدهم وداخل فيهم.

مدفوعة: فانه ان اريد بها ان الشارع من حيثية كونه سيد العقلاء وبقطع النظر عن حيثية كونه مرسلًا من قبل الله تعالى، يحكم بما يحكم به العقلاء، فهذا واضح ولا

نقاش فيه، إلا ان ذلك ليس مراد القائلين بالملازمة، فان مرادهم بها الملازمة بين حكم العقل بحسن شيء وقبح آخر وحكم الشارع بوجوب الأول وحرمة الثاني، ومن الواضح ان حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة من حيثية كونه مرسلًا من قبل الله تعالى لتبليغ الاحكام الشرعية الواصلة إليه، سواء اكان موافقا لحكم العقلاء بالحسن أو القبح أو لا.

وان اريد بها ان الشارع من حيثية كونه مرسلًا من قبل الله عز وجل ومبلغًا يتبع العقلاء في الجعل، فإذا جعل العقلاء الحسن لشيء والقبح لآخر، جعل الشارع الوجوب للأول والحرمة للثاني، فيرد عليه انه خلاف الضرورة، لأن النبي الاكرم ﷺ من حيث كونه مرسلًا من قبل الله تعالى، فلا محالة يكون تابعًا لما يصل اليه من قبله تعالى بالوحي، سواء كان موافقا لحكم العقلاء في الواقع أم لا، ضرورة انه ﷺ يتبع الوحي ولا ينطق الا به بنص قوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ} (١).

ومن هنا، لا يمكن القول بالملازمة حينئذ، بداهة ان الوحي من الله تعالى تابع للمصالح والمفاسد الواقعتين، والمفروض انه لا طريق للعقلاء إلى تلك المصالح والمفاسد نوعاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان دعوى الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع لا ترجع إلى معنى محصل، لأن الاحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية، ومن الطبيعي ان الشارع غير ملزم بجعل ما يماثل جعل العقلاء ولا مبرر لذلك، ومن هنا يمتاز العقل العملي عن العقل النظري، فان الملازمة بين

العقل النظري وحكم الشارع وان كانت ثابتة كبروياً كما تقدّم، ولكن لا توجد لها صغرى في المسائل الفقهيّة، واما الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع فغير ثابتة كذلك جزماً وان كانت الصغرى ثابتة وهي حكم العقل بالحسن والقبح.

وبعد هذه المقدمة فنقول: ان اراد الاخباري بعدم حجية العقل العملي التشكيك في اصل وجوده، بدعوى ان الحسن والقبح يختلفان باختلاف الازمان والاعراف والتقاليد للمجتمعات المدنية وغيرها، فكم من فعل يكون حسناً عند مجتمع بحسب تقاليد واعرافه ولا يكون حسناً عند مجتمع آخر كذلك، وكم من شيء يكون قبيحاً عند مجتمع بحسب اعرافه وتقاليد و لا يكون قبيحاً عند مجتمع آخر كذلك وهكذا، ومن الطبيعي ان هذا الاختلاف كاشف عن انها ليسا بذاتين، ولهذا انكر جماعة ذاتية الحسن والقبح وانها ليسا من القضايا الضرورية.

فالجواب: ان هذه الدعوى مبنية على الخلط بين الاختلاف في الصغرى والاختلاف في الكبرى، والاختلاف الموجود في المجتمعات في تقاليدهم واعرافهم انما هو في الصغرى، فان فعلاً في مجتمع يكون حسناً بحسب تقاليد المألوفة فيه ولا يكون حسناً عند مجتمع آخر كذلك، ومعنى هذا ان المجتمع الأول يرى انه مصداق للعدل فيكون حسناً، والمجتمع الثاني يرى انه ليس مصداقاً له فلا يكون حسناً، وكذلك اختلافهم في قبح فعل، فانه في الصغرى وفي تطبيق الكبرى عليها، فان مجتمعاً يرى بحسب اعرافه وتقاليد انه مصداق للظلم فيكون قبيحاً، ومجتمعاً آخر يرى بحسب اعرافه انه ليس مصداقاً له فلا يكون قبيحاً.

وأما في الكبرى وهي قضيتا حسن العدل وقبح الظلم، فهي من القضايا الضرورية الفطرية، فلا يمكن القول بان العدل بما هو عدل حسن عند مجتمع ولا يكون حسناً عند مجتمع آخر رغم انه عدل، والظلم بما هو ظلم قبيح عند مجتمع ولا

يكون قبيحاً عند مجتمع آخر رغم انه ظلم، فالاختلاف بين المجتمعات انما هو في المصداق وفي مرحلة التطبيق لا في اصل الكبرى، بداهة ان قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الأولية الوجدانية، لأنّ الانسان يدرك بفطرته الأولية قبح الظلم وحسن العدل بقطع النظر عن وجود العقلاء في العالم ووجود اي مجتمع فيه. وان اراد به عدم ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع فهو صحيح، لما مرّ من ان الملازمة بينهما غير قابلة للتصديق.

وقد يدعى استحالة الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع في مقابل القول بوجودها، بتقريب: ان الغرض من جعل الحكم الشرعي ايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو الامثال، على أساس حكم العقل بقبح المعصية واستحقاق العقوبة عليها وحسن الطاعة واستحقاق المثوبة، وعلى هذا فحكم العقل بالحسن والقبح حيث انه ثابت فطرة وذاتاً وبدون التوقف على اية مقدمة خارجية، فيكفي ذلك في تحريك المكلف ودعوته نحو الامثال، فإذا لا حاجة إلى جعل حكم شرعي، فان الغرض منه ايجاد الداعي في نفس المكلف وهو موجود ومعه يكون جعله لغواً، وأما اذا لم يكن حكم العقل بالحسن والقبح داعياً ومحركاً فلا فائدة في جعله، على اساس انه وحده لا يكون محركاً بدون ان يحكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، لأنّ هذا الحكم العقلي هو المحرك والداعي للمكلف نحو الامثال.

ولكن هذه الدعوى لا اساس لها حتى في موارد حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية، وذلك لما حققناه سابقاً من ان ما هو المعروف بين الاصحاب - من انه لا يمكن جعل الأمر المولوي في موارد حكم العقل بحسن الطاعة والنهي المولوي في موارد حكم العقل بقبح المعصية، بدعوى ان حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية ان كان محركاً للعبد نحو الطاعة وترك

المعصية، كفى ذلك ولا حاجة إلى الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية شرعاً، وان لم يكن محرراً فلا فائدة في جعله، لأنه ليس أولى من الأمر أو النهي السابق - لا يتم، لأن الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية وان كان ظاهراً في الارشاد، إلا انه لا مانع من حمله على المولوية ثبوتاً، بان يكون اهتمام المولى بالملاك الواقعي وعدم رضاه بتفويته اصلاً، يتطلب من المولى الأمر بالطاعة من جديد، باعتبار ان الامر الأولي لا يكشف عن هذا الاهتمام ولا مانع من ان يكون الأمر الجديد بها امراً مولوياً ناشئاً من ملاك جديد وهو اهتمام المولى بالحفاظ على الملاك الواقعي، حيث انه ملاك جديد زائد على الملاك الأول ولا يكشف عنه الامر الأولي.

فإذاً يكون امر المولى بالطاعة تأكيداً لحكم العقل ومحرراً زائداً على محركيته، ويترتب على مخالفته حينئذ عقوبة اشدّ وعلى موافقته مثوبة كذلك، ومن هنا قد لا يكون حكم العقل بحسن الطاعة أو قبح العصية وحده محرراً، ولكن اذا ضمّ إليه أمر المولى بالطاعة، فالمجموع يكون محرراً وداعياً، فإذا تعلق الأمر المولوي بالطاعة يكون مؤكداً لحكم العقل، وحينئذ فلا يكون الأمر بها لغواً.

واما في موارد حكم العقل بحسن فعل وقبح آخر أي في موارد علل الاحكام، فلا مانع من جعل الحكم الشرعي المولوي فيها، اذ مضافاً إلى ان حكم العقل في تلك الموارد كثيراً ما لا يكون محرراً للعبد، فان المحرك له اما الخوف من دخول النار أو الطمع في الجنة، وشيئاً منهما لا يترتب على حكم العقل اذا لم يكن هناك حكم من قبل الشرع، فلهذا لا يكون جعل الحكم الشرعي في موارد حكم العقل العملي لغواً، لأنه محرر زائد على حكم العقل، مثلاً حكم العقل بقبح الكذب لا يكون مانعاً عن حكم الشارع بحرمته وهكذا، لأنه محرر آخر أقوى من محركة حكم العقل بالقبح.

والخلاصة، ان المحركات الشرعية غالباً اعمال قبيحة في نفسها لدى العقلاء ودينئة ليست من الاعمال العقلائية، ومع هذا فالشارع المقدس حرمها واكد على دناءتها وقبحها ولا يرضى بارتكابها.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: ان ذهاب الاخباريين إلى عدم حجية الدليل العقلي ان كان بملاك ان القطع الحاصل منه لا يكون حجة، فيرد عليه ما تقدّم من انه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه وان كان بملاك ان العلم الخاص بالاحكام الشرعية وهو العلم الحاصل من الكتاب والسنة مأخوذ في موضوع نفسها.

فيرد عليه ان ذلك وان كان ممكناً ثبوتاً، حيث انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول، لكن لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لأن مقتضى اطلاق الكتاب والسنة ان الاحكام الشرعية المجمعولة في الشريعة المقدسة مطلقة تشمل باطلاقها العالم والجاهل معاً.

الثانية: ان الروايات الناهية عن العمل بغير الكتاب والسنة، قد تقدم انها على جميع احتمالاتها اجنبية عن محل الكلام.

الثالثة: انه لا يحصل من الدليل العقلي العلم بالاحكام الشرعية من جهة كثرة وقوع الخطأ والاشتباه فيه، ولكن تقدم انه لا فرق من هذه الناحية بين الدليل العقلي النظري وسائر الادلة النظرية كالقواعد الاصولية والفقهيّة ونحوهما، وتقدم أيضاً ان كثرة وقوع الخطأ في نفسه في الادلة النظرية عقلية كانت أم غيرها، لا تمنع عن حصول العلم بالحكم الشرعي.

الرابعة: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من تقييد متعلق الحكم بالعلم الحاصل

من الكتاب والسنة دون موضوعه، مثلاً وجوب الصلاة متعلق بها مقيدة بقصد أمرها الواصل من الكتاب والسنة، غير تام.

الخامسة: ان الصحيح هو حجية الدليل العقلي النظري كبروياً، بمعنى ان الملازمة بين ادراك العقل مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل وبين حكم الشارع بوجوبه تطبيقاً لقاعدة عامة، وهي ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعتين، ولكن لا توجد لها صغرى في المسائل الفقهية.

السادسة: الصحيح ان الحسن والقبح صفتان واقعتان ثابتتان في لوح الواقع ويدركهما العقل فيه، لا انها حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد النوعية، والفرق حينئذ بين العقل العملي والعقل النظري ليس في المدرك، فانه في كليهما أمر واقعي، بل في نقطة أخرى وهي ان المدرك في العقل العملي رغم انه أمر واقعي يتطلب بنفسه الجري العملي المعين في الخارج، بينما المدرك في العقل النظري لا يتطلب بنفسه ذلك.

السابعة: ان الملازمة بين حكم العقل العملي والحكم الشرعي وان كانت مشهورة، ولكن تقدم انه لا اصل لها أصلاً بل غير قابلة للتصديق.

الثامنة: ان الاخباري ان اراد من عدم حجية العقل العملي التشكيك في اصل وجوده، فقد مرّ انه خلاف الوجدان والضرورة، وان اراد منه عدم ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي والحكم الشرعي فهو صحيح.

التاسعة: ان ما قيل من استحالة جعل الحكم الشرعي في موارد العقل العملي معللاً بانه لغو، لا يرجع إلى معنى محصل.

الموافقة الالتزامية

يقع الكلام فيها من جهات:

الجهة الأولى: في المراد منها.

الجهة الثانية: في انها واجبة أو لا.

الجهة الثالثة: انها اذا كانت واجبة، فهل تمتع عن جريان الاصول المؤمنة في

اطراف العلم الاجمالي أو لا؟

أما الكلام في الجهة الأولى، فليس المراد منها الايمان برسالة الرسول ﷺ

والالتزام بها اجمالاً، اذ يجب بالضرورة على كل فرد من المسلمين ان يلتزم ويؤمن بان

كل حكم يقطع أو يظن أو يحتمل باشتغال الرسالة عليه فهو حق على تقدير اشتغالها

عليه، وانكاره يرجع إلى انكار الرسالة وتكذيبها، اما قطعاً اذا كان الحكم قطعياً، أو

ظناً اذا كان ظنياً، أو احتمالاً اذا كان احتمالياً، وهذا يعنى انه يحتمل بطلان الرسالة،

ومن الواضح ان من يحتمل بطلان الرسالة فهو ليس بمسلم ومؤمن بالرسالة، لأن

المعتبر في الاسلام هو الايمان بالرسالة بنحو الجزم والالتزام بها كذلك اجمالاً، بمعنى

ان كل ما اشتملت عليه الرسالة قطعاً أو ظناً أو احتمالاً فهو حق.

فالنتيجة: ان المراد من الموافقة الالتزامية ليس هو الالتزام بالرسالة اجمالاً، لأنه

من الاصول وليس من الفروع، بل المراد منها فعل النفس كالتوجه والخضوع

والانقياد والالتزام النفسي، فإنها غير العلم واليقين والاعتقاد، حيث ان الأولى فعل

النفس بينما الثانية صفاتها وكيفياتها التي تطرأ عليها.

وأما الكلام في الجهة الثانية، فهل تجب الموافقة الالتزامية قلباً كما تجب الموافقة

العملية خارجاً؟

والجواب: انها غير واجبة، لأنّ وجوبها بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه لا من النقل ولا من العقل.

أما الأول فلأنّ الكتاب والسنة يدلان على وجوب الموافقة العملية في الخارج، ولا يدلان على وجوب الالتزام القلبي بالحكم الشرعي، بل لا يمكن ان يكون الكتاب والسنة ناظرين إلى ذلك، لأنّ مدلولهما جعل الحكم المتعلق بالفعل الخارجي لا بالفعل النفسي، ولا يمكن ان يكون متكفلاً لجعل حكمين طوليين يكون احدهما موضوعاً للآخر، فان الحكم المتعلق بالفعل الخارجي موضوع لوجوب الالتزام به في افق النفس، لأنّ الالتزام النفسي متعلق له، والحكم المتعلق بالفعل الخارجي موضوع له، لأنه متعلق المتعلق.

وأما الثاني وهو العقل، فلأنه لا يحكم بوجوب الالتزام قلباً بالأحكام الشرعية الواصلة إلى المكلف، وذلك لأنّ حكم العقل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر، ولا مبرر لحكمه بوجوب الالتزام، لأنه ان اريد به الوجوب الشرعي، فالعقل لا يكون مشرعاً.

وان اريد به انه من صغريات حكم العقل بحسن العدل، فيرد عليه ان ما هو عدل هو الموافقة العملية، واما الموافقة الالتزامية فلا، لأنّ كونها عدلاً متوقف على وجوبها شرعاً حتى تكون موافقتها مصداقاً للعدل وإلا فلا، فإذا اثبات كونها عدلاً بوجوبها شرعاً يستلزم الدور هذا، اضافة إلى انه لا ملازمة بين حكم العقل بالحسن وحكم الشارع بالوجوب كما تقدّم.

واما نفس الحكم الشرعي المتعلق بالفعل كوجوب الصلاة مثلاً أو الحج أو غير ذلك، فهو لا يقتضي وجوب الالتزام به قلباً، لأنّ اقتضائه ان كان بنحو العلية

فهو غير معقول، لأنّ الحكم امر اعتباري صادر من المولى مباشرة، ولا يعقل ان يكون معلولاً لحكم آخر ومترشحاً منه قهراً كترشح المعلول عن العلة، ضرورة ان العلية والمعلوليّة لا تتصوران في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن.

وان كان بنحو الاقتضاء والداعويّة، فيرد عليه انه يدعو إلى الإتيان بمتعلقه في الخارج لا إلى الالتزام بنفسه زائداً على دعوته إلى الإتيان بمتعلقه. فالنتيجة: انه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية زائداً على وجوب الموافقة العملية.

وأما الكلام في الجهة الثالثة، فعلى تقدير تسليم ان الفعل النفساني والالتزام القلبي واجب شرعاً، فهل يكون وجوبه مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي؟ فيه وجهان:

قيل بالوجه الأول، ويمكن تقريبه بأحد وجوه:

الأول: ان جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي يؤدي إلى الالتزام بالمتنافيين وهو محال، لأنّ وجوب الالتزام بالحكم المعلوم بالاجمال لا يجتمع مع الالتزام بالحكم الظاهري في جميع الاطراف المخالف للحكم الواقعي المعلوم بالاجمال، كما اذا علم اجمالاً باباحة الماء في احد الاناءين كانا مسبوقين بالحرمة، ففي مثل ذلك اذا جرى استصحاب بقاء الحرمة في كلا الاناءين معاً، فحيثذ وان كان لا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية ولكن كان يلزم الالتزام بالمتنافيين، لأنّ مقتضى الاستصحاب في المثال الالتزام بحرمة كلا الاناءين معاً، ومقتضى العلم الاجمالي فيه الالتزام باباحة احدهما، ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بينهما لأنه من الجمع بين امرين متناقضين.

والجواب: انه لا تنافي بين الالتزامين اصلاً، لأن متعلق احدهما الحكم الواقعي ومتعلق الآخر الحكم الظاهري ولا تنافي بين الالتزام باباحة أحدهما واقعاً والالتزام بحرمة كليهما ظاهراً، ولا مانع من الجمع بينهما، ولا يكون من الجمع بين أمرين متناقضين، وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة في كلا الاناءين ظاهراً مع الالتزام باباحة أحدهما واقعاً.

الثاني: ان موضوع وجوب الالتزام في اطراف العلم الاجمالي، هو الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال، وعلى هذا فاجراء الاصول المؤمنة في جميع اطرافه ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً وهو الحكم الواقعي مع ثبوته واقعاً، وحينئذ فيكون اجراء الاصول فيها ترخيصاً في المخالفة القطعية للالتزامية وهو في حد الترخيص في المخالفة القطعية العملية.

والجواب: ان موضوع وجوب الالتزام الحكم الواقعي المتعلق بالجامع وهو غير منفي بالأصل، لأن المنفي هو الحكم الواقعي المشكوك في كل واحد من اطرافه بحده ظاهراً، وعلى هذا فلا تنافي اصلاً بين وجوب الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع وبين جريان الاصل في كل واحد من اطرافه بحده، لأن ما هو مصب الاصل وهو الحكم الواقعي المشكوك وجوده في كل طرف من اطرافه ليس موضوعاً لوجوب الالتزام، وما هو موضوع لوجوب الالتزام وهو الحكم الواقعي المتعلق بالجامع ليس مصباً للأصل، مثلاً اذا علم المكلف بطهارة احد الاناءين الذين كانا مسبوقين بالنجاسة، ففي مثل ذلك يكون موضوع وجوب الالتزام الطهارة الواقعية المعلوم بالاجمال المتعلقة بالجامع، وموضوع الاستصحاب الشك في طهارة كل واحد منهما بحده الخاص، وحينئذ فاجراء استصحاب بقاء نجاسة كل واحد منهما بحده لا ينفي موضوع وجوب الالتزام وهو الطهارة الواقعية

المتعلقة بالجامع بينهما المعلومة اجمالاً، باعتبار ان الاستصحاب ينفي الطهارة المشكوكة المتعلقة بكل واحد من الاناءين ظاهراً، ولا ينفي الطهارة المتعلقة بالجامع لا واقعاً ولا ظاهراً، اما الأول فهو واضح، واما الثاني فلأنّ الطهارة المتعلقة بالجامع معلومة وجداناً ولا موضوع للاستصحاب فيها، فإذا ما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعاً لوجوب الالتزام، وما هو موضوع له ليس مصباً للاستصحاب. فما قيل من ان الاصل الجاري في تمام الاطراف ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، لا يرجع إلى معنى محصل.

الثالث: ان جريان الاصول المؤمنة في جميع اطراف العلم الاجمالي وان كان لا ينافي الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع، ضرورة انه لا تنافي بين الالتزام به والالتزام بالحكم الظاهري في تمام الاطراف، إلا ان هذا الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع مناف مع للعمل بالخلاف في تمام الاطراف، لأن مقتضى استصحاب بقاء النجاسة في جميع الاطراف، وجوب الاجتناب العملي عن الكل في الخارج، وهذا لا يجتمع مع الالتزام باباحة احدهما. وقد اجاب السيد الاستاذ عليه السلام عن ذلك، بانه انما يتم في الالتزام التفصيلي بكل من الطرفين، فانه لا يجتمع مع وجوب الاجتناب عن كل منهما عملاً في الخارج، واما الالتزام الاجمالي بطهارة أحد الاناءين، فلا ينافي الحكم بنجاستها ظاهراً والاجتناب عنها عملاً، هذا.

ولكن الصحيح في الجواب ان يقال انه لا منافاة بين الالتزام القلبي باباحة شيء والبناء النفسي عليها، وبين العمل الخارجي على خلاف هذا البناء والالتزام القلبي حتى فيما اذا كان الالتزام تفصيلياً، ضرورة انه لا منافاة بين التزام شخص قلباً باباحة شيء تفصيلاً والبناء عليها كذلك، وبين الاجتناب عنه عملاً في الخارج، لأنّ

الالتزام والبناء القلبي لا يقتضي من الملتزم العمل الخارجي على طبق التزامه دائماً حتى يكون العمل على خلافه منافياً له.

وبكلمة، ان الواجب على المكلف الالتزام والبناء القلبي على الحكم الواصل اليه، فإذا التزم به قلباً وبنى عليه كذلك فقد أتى بالواجب، لفرض ان الواجب على المكلف الفعل القلبي، ومن الواضح انه لا يقتضي من الملتزم العمل الخارجي على طبقه، لأنّ وجوب الالتزام لا يقتضي الا الالتزام قلباً لأنه متعلقه، واما الاثبات بالعمل الخارجي فالمقتضي والداعي له هو وجوبه المتعلق به لا الالتزام القلبي هذا، بلا فرق بين الالتزام التفصيلي بالوجوب أو الحرمة أو غيرها والالتزام الاجمالي به.

وأما لو قلنا بان الالتزام التفصيلي ينافي كون العمل الخارجي على خلافه، لقلنا بذلك في الالتزام الاجمالي أيضاً بنفس الملاك، لأنّ التنافي بين الالتزام التفصيلي والعمل الخارجي على خلافه، ليس الامن جهة ان الالتزام التفصيلي بحكم قلباً يقتضي من الملتزم العمل الخارجي على وفقه، وهذا الملاك بعينه موجود في الالتزام الاجمالي به، ضرورة ان الالتزام التفصيلي اذا كان مقتضياً من الملتزم العمل الخارجي على وفقه، لكان الالتزام الاجمالي أيضاً مقتضياً منه ذلك، غاية الأمر ان الالتزام التفصيلي يقتضي من الملتزم العمل التفصيلي في الخارج، بينما الالتزام الاجمالي يقتضي من الملتزم العمل الاجمالي منه، فإذا لا فرق بينهما^(١).

فالنتيجة: ان ما افاده السيد الاستاذ^(٢) من الفرق بين الالتزام التفصيلي والالتزام الاجمالي لا يمكن المساعدة عليه، هذا.

اضافة إلى ان الالتزام التفصيلي بالحكم في كل من الطرفين لا يجتمع مع جريان

الاصل في كليهما معاً، لأن الالتزام التفصيلي بالحكم في كل من الاناءين يتوقف على العلم به تفصيلاً ومعه لا موضوع للأصل، واما مع الشك فيه، فلا يمكن الالتزام به تفصيلاً إلا بنحو التشريع هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا لو سلمنا ان جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي يؤدّي إلى نفي الحكم الواقعي ظاهراً وبالتالي إلى نفي موضوع وجوب الالتزام كذلك، فانه حينئذ يكون حاكماً على دليل وجوب الالتزام القلبي، باعتبار انه غير ناظر إلى ثبوت موضوعه وهو الحكم الواقعي، إذ مفاده وجوب الالتزام والبناء القلبي على الحكم الواقعي على تقدير ثبوته، اما ان هذا التقدير ثابت أو لا، فهو لا يدل عليه، والأصل يدل على ان هذا التقدير غير ثابت ظاهراً، فلهذا يكون حاكماً عليه.

والخلاصة، ان الاصل الجاري في اطراف العلم الاجمالي يكون مفاده نفي وجوب الالتزام بنفي موضوعه ظاهراً وهو الحكم الواقعي فيكون حاكماً عليه، لا ان مفاده الترخيص في المخالفة القطعية الالتزامية لكي يكون ذلك مانعاً عن جريانه.

ومن ناحية ثالثة، ان موضوع وجوب الالتزام القلبي اذا كان عقلياً التكليف المتعلق بالجامع في عالم الذهن الواصل إلى المكلف، ومن هنا تتماز الموافقة الالتزامية عن الموافقة العملية، فان التكليف على الأولى متعلق بالجامع بوجوده الذهني، وعلى الثانية متعلق بالجامع بوجوده الواقعي، والجامع على الأولى لا ينطبق على الخارج، بينما على الثانية ينطبق عليه وهو لا يخلو من احد الطرفين فيه، وحينئذ فجريان الاصول فيهما يؤدّي إلى الترخيص في ترك كلا الطرفين معاً في الخارج، وحيث ان الجامع بوجوده الخارجي ينطبق على أحدهما قهراً ومتحد معه خارجاً، فيكون الترخيص في تركهما ترخيصة في ترك الجامع وهو ترخيص في المخالفة القطعية

العملية، واما على الأولى فحيث ان موضوع وجوب الالتزام هو الجامع بوجوده الذهني، فلا مانع من الالتزام به مع الترخيص في ترك الالتزام بكل من طرفيه بحده الخاص باعتبار انه مباين لوجود كل منهما في الذهن، فلهذا ترك الالتزام بهما لا يستلزم تركه.

هذا اضافة إلى اننا لو سلمنا ان جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، فحينئذ تكون الاصول حاكمة عليه ورافعة لموضوعه بحكم الشارع، فلا تكون منافية له لكي تكون مانعة عن جريانها، ومن الواضح ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ليس من المخالفة في شيء وان كان الانتفاء تعبيراً، هذا كله فيما اذا فرض ان وجوب الالتزام والبناء القلبي بالاحكام الشرعية عقلياً.

واما اذا كان شرعياً، فهل يكون موضوعه التكليف الواصل بمعنى ان المولى في مقام الجعل فرض وجود التكليف الواصل، وجعل وجوب الالتزام به قلباً على المكلف، أو ان موضوعه التكليف الواقعي اعم من ان يكون واصلاً أو لا؟
والجواب: ان موضوعه التكليف الواصل، سواء أكان بالتفصيل أم بالاجمال، ولا يمكن ان يكون موضوعه التكليف الواقعي وان لم يكن واصلاً، ضرورة انه لا يمكن الالتزام به إلا تشريعاً، لأن الالتزام عمل قلبي في افق النفس، فلا يعقل تحققه فيه بدون وجود الملتزم به في هذا الافق، فإذا علم المكلف بان الحكم الواقعي في الواقع اما وجوب أو حرمة أو اباحة، فحينئذ ان التزم بأحدهما المعين كان تشريعاً، فإذا لا بد من الالتزام بالجامع لو كان الالتزام واجباً حتى في هذا الفرض.

والخلاصة، إن التشريع عبارة عن ادخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين فإنه مستفاد من الكتاب والسنة، وأما تفسير التشريع بأنه من ادخال ما ليس من الدين في

الدين فلا دليل عليه.

ثم إنه بناءً على هذا التفسير وفرض أن موضوع وجوب الالتزام بالحكم الواقعي أعم من الواصل وغير الواصل، يعلم أن الالتزام بأحد طرفي العلم الاجمالي واجب وبالطرف الآخر حرام فيكونان من دوران الأمر بين المحذورين، باعتبار أن أحدهما محكوم بحكم واقعي دون الآخر، فإذا الالتزام بالأول واجب وبالثاني حرام لأنه تشريع هذا إذا علم بأن الآخر ليس محكوماً بحكم واقعي، وأما إذا احتمل أنه محكوم بحكم فلا يكونان من دوران الأمر بين المحذورين، وأما إذا التزم بأحدهما دون الآخر ففيه احتمال الموافقة واحتمال المخالفة، وأما إذا ترك الالتزام بكليهما معاً فيلزم المخالفة القطعية للالتزمية.

وأما على التفسير الأول للتشريع فقد ذكر بعض المحققين عليه السلام وإليك نصه:
وعليه فالواجب هو التعبد والالتزام بالحكم الواقعي على إجماله.

ومن الواضح أن هذا موضوعه معلوم الثبوت، لأن كل واقعة لها حكم واقعي وهو يستدعي وجوب الالتزام الاجمالي به وجريان الأصول في أي واقعة لا ينفي هذا الوجوب المتعلق بطبيعي الحكم المعلوم بالاجمالي ثبوته في كل واقعة، هذا. وفيه: أن هذا الذي أفاده عليه السلام مبني على مقالة المشهور من أن لكل واقعة حكماً من قبل الشارع، ولكن هذه المقالة مبنية على أن تكون إباحة الاشياء مجعولة، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لا شبهة أنها ثابتة ذاتاً وأصالة لأنّ الشرع إنما جاء لتضييق دائرة إطلاق عنان الإنسان.

ثم ان وجوب الالتزام بالتكليف الواصل اجمالاً المتعلق بالجامع، هل يمنع عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه أو لا؟

والجواب: انه لا يمنع، لأنّ موضوع وجوب الالتزام التكليف الواصل

المتعلق بالجامع بوجوده الذهني وهو مبين لوجود كل من الطرفين في الخارج، لاستحالة انطباقه على ما في الخارج، وإلاّ لزم خلف فرض كونه موضوعاً بوجوده الذهني، فإذا ما هو موضوع لوجوب الالتزام القلبي ليس مصباً للأصل، وما هو مصب له وهو كل من الطرفين بحده الخاص ليس موضوعاً له، وعليه فلا تنافي بين وجوب الالتزام بالتكليف الواصل بالجامع الذهني وبين جريان الاصول في كل من الطرفين في الخارج أو الذهن.

وهذا بخلاف الجامع بوجوده الخارجي، فان وجوب موافقته في الخارج لا يجتمع مع جريان الاصول المؤمنة في اطرافه جميعاً، لأنّ الترخيص في ترك اطرافه ترخيص في ترك الجامع، باعتبار انه لا يخلو من احدهما، والترخيص في تركه ترخيص في المخالفة القطعية العملية، هذا.

اضافة إلى ان جريان الاصول في اطرافه لو كان نافياً لموضوع وجوب الالتزام، لا يلزم حينئذ من جريانها مخالفة قطعية التزامية، بل يلزم منه انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وهو ليس من المخالفة في شيء.

وبكلمة، ان الالتزام القلبي لو كان واجباً، فإنما يجب بالاحكام الشرعية الواصلة اليه المنجزة في المرتبة السابقة المتعلقة بالجامع، وعليه فيكون وجوب الالتزام في طول تنجزه، وهذا بخلاف ما اذا كان موضوع وجوب الالتزام التكليف الواصل بدون أخذ التنجز قيداً له، فانه حينئذ يكون التنجز في عرض وجوب الالتزام.

وتظهر الثمرة حينئذ بين الفرضين: أما على الفرض الأول فيختص وجوب الالتزام والبناء القلبي بالاحكام الالتزامية، بقريته أخذ التنجز في موضوعه ولا يشمل الاحكام الترخيصية، لأنها غير قابلة للتنجز ذاتاً، وكذلك لا يشمل الاحكام الالتزامية غير الواصلة أو الواصلة بالعلم الاجمالي الدائرة بين المحذورين لعدم قبولها

التنجز، وعلى ضوء ذلك فالاصول العملية الجارية في اطراف العلم الاجمالي تكون رافعة لموضوع وجوب الالتزام بارتفاع قيده وهو التنجز حقيقة، وعندئذ فتكون واردة على دليل وجوب الالتزام ورافعة لموضوعه بارتفاع قيده وجداناً، فإذا لا موضوع للمخالفة الالتزامية حتى تكون مانعة عن جريانها.

نعم، هناك مانع آخر عن جريان هذه الاصول في تمام اطرافه وهو لزوم المخالفة القطعية العملية، مثلاً اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الاناءين، وفرضنا ان موضوع وجوب الالتزام القلبي النجاسة المنجزة في المرتبة السابقة، فحيثذ وان كانت المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه، باعتبار انها رافعة لموضوعها وجداناً، الا ان لزوم المخالفة القطعية في مثل المثال، مانعة عن جريانها.

وعلى الجملة، فإذا افترضنا ان موضوع وجوب الالتزام القلبي التكليف الواصل المنجز، فلا بد من فرض ان العلم الاجمالي يكون منجزاً، فإذا كان منجزاً لم تجر الاصول المؤمنة في اطرافه وتسقط عن الجميع للمعارضة وعن البعض للترجيح من غير مرجح.

وأما على الفرض الثاني، فالاصول العملية وان لم تكن واردة على دليل وجوب الالتزام ورافعة لموضوعه، لفرض ان موضوعه على هذا الفرض التكليف الواصل بدون أخذ تنجزه قيده له، ولكن مع ذلك لا مانع من جريانها بقطع النظر عن لزوم المخالفة القطعية العملية، لأن جريانها في اطراف العلم الاجمالي لا ينافي وجوب الالتزام بالتكليف الواصل، باعتبار ان التكليف الواصل بالعلم الاجمالي متعلق بالجامع الذهني، والمفروض انه ليس مصّباً للأصول العمليّة، وما هو مصب لها هو التكليف المشكوك المتعلق بكل طرف من اطرافه بحده الخاص، ولهذا لا

يكون جريان الاصول المؤمنة في اطرافه منافيا لوجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع، لفرض ان تلك الاصول لا تنفي ذلك التكليف المتعلق بالجامع. والنكته، في ذلك ان موضوع وجوب الالتزام القلبي التكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهني لا بوجوده الواقعي، وجريان الاصول في اطرافه لا يؤدي إلى ترك الالتزام في النفس بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهني، لأنه بوجوده الذهني مباين لوجوده الخارجي بوجود طرفيه ولا ينطبق عليه، لاستحالة انطباق الموجود الذهني على الموجود الخارجي، وجريان الاصول فيهما يؤدي إلى الترخيص في تركها في الخارج، وحيث ان الجامع بوجوده الذهني لا ينطبق على احدهما فيه، فلا يكون الترخيص في تركها ترخيصاً في ترك الجامع، فإذا لا يلزم من جريان الاصول فيهما معاً مخالفة قطعية التزامية، إذ لا تنافي بين جريانها فيهما ووجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهني.

ثم ان الاصول المؤمنة الجارية في اطراف العلم الاجمالي التي لا تنافي وجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع الانتزاعي بوجوده الذهني، لا تختص بالاصول التعبدية غير المحرزة، بل لا فرق بينها وبين الاصول المحرزة التنزيلية، فإذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الاناءين كانا مسبوقين بالطهارة، فاستصحاب طهارة هذا الاناء وذاك الاناء معاً، لا ينافي وجوب الالتزام بنجاسة الجامع وهو عنوان أحدهما، لأن الاستصحاب وان قلنا بانه اصل محرز، انما ينفي نجاسة الفرد بحده الفردي دون الجامع بحده الجامعي، ولا اطلاق له بالنسبة إلى غير مؤداه ومصبه وهو الفرد دون الجامع.

نتائج البحث عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان المراد من الالتزام الذي هو فعل النفس وأمره بيدها وجوداً

وعدماً في المقام، هو الالتزام بالاحكام الشرعية بعناوينها الخاصة واسمائها المخصوصة فحسب، وليس المراد منه التصديق برسالة النبي الاكرم ﷺ والتسليم والانقياد لها بنحو الاجمال، لأنها من شؤون الايمان بها وداخله في اصول الدين.

النقطة الثانية: انه لا دليل على وجوب الالتزام القلبي بالوجوب المولوي المستقل القابل للتنجز، واستحقاق العقوبة على مخالفته في مقابل استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الشرعي الأولي لا من العقل ولا من الشرع، ثم ان وجوب الالتزام يختلف عن الحكم الشرعي الأولي كوجوب الصلاة مثلاً في نقطتين:

الأولى: ان متعلق الأول فعل القلب ومتعلق الثاني فعل الجواريح.

الثانية: ان الحكم الأولي كوجوب الصلاة والصيام ونحوهما موضوع للأول

دون العكس.

النقطة الثالثة: انه على تقدير تسليم ان الالتزام القلبي بكل واحد من الاحكام الشرعية الأولية واجب في طول تلك الاحكام، فمع ذلك لا يكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي اذا لم يكن هناك مانع آخر، ولا فرق في ذلك بين ان يكون وجوبه عقلياً أو شرعياً، وعلى الأول لا فرق بين ان يكون التنجز قيداً لموضوعه أو لا.

النقطة الرابعة: ان ما ذكر من المانع عن جريان الاصول المؤمنة من قبل

وجوب الالتزام، لا أساس له كما مرّ.

مبحث العلم الاجمالي

قد تقدم في مستهل بحث القطع ان حجية العلم التفصيلي ذاتية ولا يمكن نفيها عنه إلا بالتصريف في متعلق العلم أو موضوعه، فعندئذ تنتفي حجيتة بانتفاء متعلقه أو موضوعه، واما تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية وكذلك وجوب الموافقة القطعية العملية، فهل هو بنحو العلة التامة أو بنحو الاقتضاء، فيه اقوال وستأتي الاشارة اليها.

وعلى هذا، فيقع الكلام في ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في التنجيز لحرمة المخالفة القطعية العملية، وكذا لوجوب الموافقة القطعية العملية أو لا؟
والجواب: ان الكلام هنا يقع في عدة جهات:
الأولى: في تفسير حقيقة العلم الاجمالي وما هو الفارق بينه وبين العلم التفصيلي.

الثانية: في منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية.

الثالثة: في منجزيته لوجوب الموافقة القطعية العملية.

أما الكلام في الجهة الأولى، ففيها اتجاهات وتفسيرات متعددة:

الاتجاه الأول: ما يظهر من المحقق الخراساني رحمته الله في بحث الواجب التخيري من ان الوجوب في الواجب التخيري متعلق بالفرد المردد ولا مانع من ذلك، معللا بان الوجوب امر اعتباري فلا مانع من تعلقه بالفرد المردد، بل لا مانع من تعلق الصفة الحقيقية به كالعلم، فانه قد يتعلق بالفرد المردد كما في موارد العلم الاجمالي^(١)،

(١) كفاية الأصول ص ١٤٠-١٤١.

هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع:

أولاً: إن الفرد المردّد في كل وعاء مستحيل، لأنّ الفرد مساوق للتشخص والتعيّن، سواء كان في الذهن ام في الخارج، ومن الواضح ان التشخص والتعيّن الوجودي في الذهن كان ام في الخارج في طرف النقيض مع التردد فيه، بدهة انه لا يعقل ان يكون الفرد في الخارج مردداً بين نفسه وغيره، لأنّ كل وجود في الذهن أو الخارج مساوق للتعينّ فيه، ويستحيل ان يكون وجود زيد فيه مردداً بين وجود نفسه ووجود غيره^(١).

والخلاصة، ان الوجود ان كان في الخارج فهو متعين فيه ومتشخص، ولا يعقل ان يكون مردداً، وإلّا لزم خلف فرض كونه موجوداً فيه، لأنّ المردد لا وجود له، وان كان في الذهن فهو متعينّ فيه كالمعلوم بالذات وهو الصورة الذهنيّة القائمة بالنفس التي هي عين العلم فيه، والاختلاف بينهما بالاعتبار وهي وجود ذهني والوجود مساوق للتعينّ والتشخص، فإذا كان الوجود متعيّناً كانت ماهيته أيضاً متعيّنه، لأنها حد الوجود، ويستحيل ان تكون مرددة، وإلّا لزم ان يكون وجودها أيضاً كذلك وهو كما ترى.

إلى هنا قد تبينّ انه يستحيل وجود الفرد المردد في الخارج حتى يتعلق به العلم

الاجمالي.

ومن ذلك يظهر انه لا يمكن تعلق الوجود في الواجب التخيري بالفرد المردّد أيضاً، لأنه لا واقع للفرد المردد لا في الخارج ولا في الذهن ولا في لوح الواقع

(١) كفاية الاصول ص ١٤١ - ١٤٠.

حتى يتعلق به الوجوب، وتعليله بان الوجوب امر اعتباري لا يجدي في المقام، لأنّ الوجوب وان كان امراً اعتبارياً، إلاّ انه لا بد ان يتعلق بشيء، والمفروض ان الفرد المردّد ليس بشيء حتى يتعلق به الوجوب، نعم لو كان مراده من الفرد المردد، الفرد المردد المفهومي، لم يرد عليه هذا الاشكال ولكنه خلاف ظاهر كلامه عليه السلام.

وثانياً: انه على تقدير تعقل تعلق العلم بالفرد المردد، فلازمه تعلّقه بكل من الفردين أو الافراد بحدّه الفردي مردداً، وهذا خلاف الوجدان والضرورة، لأنّ كل شخص اذا راجع وجدانه يرى ان العلم الاجمالي تعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدهما لا كل فرد بحدّه الفردي فانه متعلق الشك، وكيف كان فلا بد من حمل كلامه هنا وفي الواجب التخييري على ان مراده من الفرد المردد، الفرد المردد المفهومي وهو عنوان احدهما أو احدها وان كان خلاف الظاهر.

الاتجاه الثاني: ما تبني عليه مدرسة المحقق النائيني عليه السلام منهم السيد الاستاذ عليه السلام، من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحدّه الجامعي بين فردين أو افراد، ولهذا يكون العلم الاجمالي بالنسبة اليه تفصيلياً، والجهل أنّها هو بالنسبة إلى افراده، واما تسميته بالعلم الاجمالي فانها هو باعتبار ان متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما واحدهما المردد انطبقه في الخارج على هذا أو ذاك، فالاجمال انما هو في مرحلة التطبيق لا في مرحلة التعلّق، فإذا ما هو متعلق العلم غير ما هو متعلق الشك، لأنّ متعلق الأول الجامع ومتعلق الثاني الفرد، فإذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين، كان متعلق العلم بنجاسة الجامع وهو عنوان احدهما الذي لا واقع موضوعي له إلاّ في الذهن وهو صورة الجامع المعلومة بالذات، وهذه الصورة معلومة تفصيلاً، ولا فرق من هذه الناحية بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي، لأنّ العلم الاجمالي علم تفصيلي بالنسبة إلى المعلوم بالذات.

وانما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي انّ المعلوم بالذات في العلم التفصيلي ينطبق على الواقع الخارجي، وهو المعلوم بالعرض بتمام خصوصياته التفصيلية، واما المعلوم بالذات في العلم الاجمالي، فلا واقع موضوعي له في الخارج، مثلاً المعلوم بالاجمال في المثال المتقدم نجاسة احد الاناءين، ومن الواضح انه لا ينطبق على نجاسة هذا الاناء بحده الفردي على تقدير كونه نجساً في الواقع وإلا انحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي، وهذا خلف، ولا على نجاسة ذاك الاناء كذلك على فرض انه نجس في الواقع بنفس الملاك.

وهذا معنى انه ليس للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي واقع موضوعي ولا موطن له إلاّ الذهن ولا ينطبق على ما في الخارج، بينما المعلوم بالذات في العلم التفصيلي له واقع موضوعي ينطبق عليه في الخارج، وقد برهن ذلك بطريقتين:

الطريق الأول: ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان العلم الاجمالي لو كان متعلقاً بالواقع، فما هو ذلك الواقع في الموارد التي لا تعين له ثبوتاً، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الاناءين بالدم وكان في الواقع كلاهما نجساً به، وعلى هذا فنسبة النجاسة المعلومه بالاجمال في المثال إلى كل واحد منهما على حدّ سواء، فلا يمكن تطبيقها على نجاسة هذا الاناء بعينه أو ذاك الاناء كذلك لأمرين:

الأول: ان لازم ذلك انقلاب العلم الاجمالي تفصيلاً، لأنّ العلم الاجمالي متقوم بتعلقه بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما، فإذا انطبق هذا الجامع على الفرد المعين في الخارج، كان لازم ذلك ان حد هذا الفرد مأخوذ في متعلق العلم في افق النفس، وعليه فيكون العلم تفصيلاً لا اجمالياً وهذا خلف.

الثاني: ان انطباق الجامع على احدهما المعين في الخارج خلاف الضرورة والوجدان، لفرض ان نجاسته غير معلومة والا لم يكن هنا علم اجمالي، وكذلك لا

يمكن انطباقه على نجاسة الاناء الاخر بنفس الملاك، واما انطباقه على نجاسة كلا الاناءين، فهو خلف فرض كون المعلوم بالاجمال نجاسة احدهما لا نجاسة كليهما والا لكان علماً تفصيلاً لا اجمالياً، فإذا لا مناص من تعلق العلم بالجامع في افق الذهن وهو عنوان احدهما أو احدها الذي لا واقع موضوعي له في الخارج حتى في علم الله تعالى، ولهذا لا ينطبق في الخارج لا على هذا ولا على ذاك، واما الفرد المردد فيه، فلا وجود له حتى ينطبق عليه، فإذا علمنا بنجاسة احد الاناءين وكان احدهما شرقياً والآخر غربياً أو احدهما ابيض والآخر اسود، ثم علمنا بسبب أو آخر ان النجس هو الاناء الشرقي أو الابيض، فلا يمكن القول بان نجاسة الاناء الشرقي أو الابيض هي المعلوم بالاجمال، ضرورة ان نجاسته بحده الشخصي لم تكن معلومة لنا، والمعلوم لنا هو نجاسة الجامع وهو عنوان احدهما، فالنتيجة ان المعلوم بالاجمال انما هو موجود في افق الذهن، وهو عبارة عن المعلوم بالذات وليس له واقع موضوعي في الخارج حتى ينطبق عليه^(١).

الطريق الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله من ان متعلق العلم الاجمالي لا

يخلو من احد فروض:

- ١- ان العلم الاجمالي لا يكون متعلقاً بشي اصلاً.
 - ٢- ان يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي.
 - ٣- ان يكون متعلقاً بالفرد المردد.
 - ٤- ان يكون متعلقاً بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدها.
- اما الأول، فلأنه خلف فرض ان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٢ - ٥١ و محاضرات في الاصول الفقه ج ٣ ص ٢٨٧.

ويستحيل تحققه بدون الاضافة والمتعلق.

واما الثاني فلأن متعلقه لو كان الفرد بحده التفصيلي، فهو علم تفصيلي لا اجمالي، وهذا خلف.

واما الثالث فقد تقدم ان الفرد المردد في الخارج مستحيل، ضرورة ان كل ما في الخارج فهو متعين، ولا يعقل ان يكون مردداً بين وجود نفسه ووجود غيره، فإذا يتعين الفرض الرابع وهو تعلقه بالجامع^(١).

وغير خفي ان ما تبنته مدرسة المحقق النائيني رحمته تام من زاوية وغير تام من زاوية اخرى، اما من زاوية تماميته، فلأنه لا شبهة في ان العلم الاجمالي متعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدها وجداناً وبرهاناً، اما الأول فواضح، واما الثاني فلأن متعلقه لو كان الفرد، فلا محالة يكون الفرد المعين في الخارج، لأن الفرد المردد غير معقول، وعليه فيلزم كونه علماً تفصيلياً لا اجمالياً وهذا خلف.

واما من زاوية عدم تماميته، فلأن للمعلوم بالاجمال واقعاً موضوعياً، على اساس ان تعلق العلم بالجامع المفهومي انها هو بلحاظ انه مستخدم للإشارة إلى ما في الخارج لا بلحاظ انه موجود في عالم الذهن، فإذا علمنا بنجاسة احد الاناءين، فالعلم الاجمالي وان تعلق بنجاسة الجامع الانتزاعي المفهومي، لكن لا بلحاظ انه موجود في افق الذهن بل بلحاظ انه مرآة إلى ما في الخارج وإشارة اليه وهو النجاسة المتعلقة بالفرد المردد في الخارج بين فردين فيه.

والنكته، في ذلك ان العلم بما انه لا يمكن تعلقه بالفرد الخارجي مباشرة، باعتبار انه من الصفات القائمة بالنفس، فلا محالة يتعلق بالمفهوم الذهني لا بما هو

موجود فيه، بل بلحاظ انه اشارة إلى الفرد الواقعي، على اساس ان الاثر مترتب عليه في الخارج لا على المفهوم الموجود في الذهن، فانه لا اثر له.

وبكلمة: انه لا شبهة في ان من كان يعلم بحرمة شرب احد الاناءين، ينظر إلى الواقع لكن لا مباشرة بل بواسطة استخدام مفهوم ذهني مشير اليه، وهذا هو المطابق للوجدان والارتكاز، ولا يكون نظره إلى المفهوم الذهني موضوعياً، بل هو وسيلة للعبور إلى الخارج وترتيب الاثر عليه، فإذا كون النظر اليه بما هو موجود في الذهن وبنحو الموضوعية بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة تدل على ذلك، وإلا فالنظر اليه آلي أو بنحو الطريقية كما هو الحال في سائر المفاهيم، وعلى هذا فكما ان المعلوم بالذات في العلم التفصيلي مطابقاً في الخارج وهو المعلوم بالعرض، فكذلك للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي، فان له مطابقاً فيه أيضاً، غاية الامر ان المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي معين في الخارج وفي العلم الاجمالي غير معين فيه ومردد بين هذا الفرد أو ذلك الفرد فاحدهما في الواقع مصداق له.

ومن هنا، يظهر ان العلم الاجمالي يشترك مع العلم التفصيلي في نقطة، وهي ان المعلوم بالذات في كليهما واحد وهو الصورة العلمية في النفس، ويختلف عنه في نقطة اخرى وهي ان المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي متعين في الخارج، بينما هو في العلم الاجمالي مردد بين فردين أو افراد فيه.

وعلى ضوء ذلك فقد ظهر ان ما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني رحمته الله من انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي، مبني على الخلط بين المعلوم بالاجمال بوصف كونه معلوماً كذلك وبين ذات المعلوم، لأن الذي لا واقع له هو الأول، اذ لا موطن له الا الذهن ولا ينطبق على ما في الخارج، ضرورة انه بهذا الوصف لا يمكن ان يوجد في الخارج، بل الامر كذلك حتى في المعلوم بالذات في

العلم التفصيلي، فانه بوصف كونه معلوماً، يستحيل ان ينطبق على ما في الخارج لاستحالة وجوده فيه بهذا الوصف، واما ذات المعلوم بالذات، فلها واقع في الخارج وهو المعلوم بالعرض وتنطبق عليه، بلا فرق في ذلك بين المعلوم بالذات في العلم التفصيلي والمعلوم بالذات في العلم الاجمالي.

فالتنتيجة: ان ذات المعلوم بالذات في كلا العلمين تنطبق على الخارج وهو المعلوم بالعرض، غاية الامر انه متعين في فرد خاص في العلم التفصيلي وغير معين كذلك في العلم الاجمالي، بمعنى انه مردد بين فردين أو افراد، واما المعلوم بالذات بوصف كونه معلوماً، فلا ينطبق على الخارج في كلا العلمين بلا فرق بينهما.

ودعوى: انه ليس لذات المعلوم بالذات في العلم الاجمالي واقع خارجي تنطبق عليه، فإذا علمنا بنجاسة احد الاناءين، فذات النجاسة المتعلقة بالجامع لا تنطبق على نجاسة هذا الاناء ولا على نجاسة ذاك الاناء، وإلا لزم كون العلم الاجمالي تفصيلاً وهو كما ترى، والنجاسة المرددة ليست فرداً ثالثاً حتى تنطبق عليه.

مدفوعة: بان مصداق المعلوم بالذات في العلم الاجمالي هو احد الفردين في الواقع وهو متعين في علم الله ومردد بين هذا وذاك عندنا، فإذا يكون المعلوم بالعرض في العلم الاجمالي متعيناً في الواقع وعند الله ومردداً بين فردين أو افراد عندنا.

مثلاً النجاسة عندنا في المثال المتعلقة بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما من جهة جهلنا بانها متعلقة بهذا الفرد أو ذاك الفرد، واما في الواقع وعلم الله فهي متعلقة بالفرد بحده الفردي، واما التردد فانما هو عندنا من جهة جهلنا بالواقع، وعلى الجملة علم الانسان بوقوع قطرة من الدم في احد هذين الاناءين، فبطبيعة الحال كان وقوعها في احدهما المعين في الواقع وعلم الله ولكنه مجهول عنده، ولا يدري انها

وقعت في هذا الاناء أو ذاك، لا انه مجهول في الواقع وعند الله.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من البرهان على انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي، بتقريب انه لو كان له واقع موضوعي في الخارج، فما هو في الموارد التي لا تعين فيها للواقع ثبوتاً، كما اذا علم بنجاسة احد الاناءين بملاقاة الدم وكان في الواقع كلاهما نجساً بالدم، فعندئذ ما هو واقع المعلوم بالاجمال في مثل هذا المثال، لأن نسبة المعلوم بالاجمال إلى نجاسة كل منهما نسبة واحدة، فلا يمكن القول بان ما هو مصداق المعلوم بالاجمال نجاسة هذا الاناء دون ذاك الاناء أو بالعكس، لأنه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبته إلى كل منهما على حد سواء، وهذا دليل على انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي.

ووجه الظهور هو ان واقع النجاسة المعلوم بالاجمال متعين في الواقع وعلم الله ومردد عندنا بين نجاسة هذا الاناء وذاك الاناء.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان استخدام المفاهيم انما هو من جهة ان العلم سواء أكان حقيقياً ام تعبيرياً لا يتعلق بالواقع الخارجي مباشرة، وانما تعلق بالمفاهيم في افق الذهن، باعتبار ان العلم صفة للنفس فلا يتصور تعلقه إلا بالمفاهيم فيها، وحيث ان الاثر مترتب على الواقع دون المفاهيم الذهنية، فلا محالة يكون استخدامها للاشارة اليه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلم اجمالياً أو تفصيلاً، اذ كما ان تعلق العلم التفصيلي بالمفهوم الذهني انما هو بملاك انه ملحوظ مرآة إلى الخارج واطارة اليه، باعتبار ان الاثر مترتب عليه لا على المفهوم، فكذلك تعلق العلم الاجمالي بالجامع الانتزاعي انما هو بملاك انه اشارة إلى الخارج ومرآة له لا بملاك انه ملحوظ بنحو الموضوعية.

الاتجاه الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقي رحمته الله من ان متعلق العلم الاجمالي الفرد المعين في الواقع، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي في المعلوم بالعرض، فانه في كليهما معاً الفرد المعين، وانما الفرق بينهما من ناحية نفس العلم، فان العلم التفصيلي علم غير مشوب بالاجمال، والعلم الاجمالي علم مشوب بالاجمال، فالعلم التفصيلي كالمرآة الصافية والعلوم الاجمالي كالمرآة غير الصافية.

وقد برهن ذلك بان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع الانتزاعي، فلا يمكن انطباقه على الفرد بحدده الفردي، وانما ينطبق على الحيثية الجامعة بين فردين أو افراد وهي الحيثية المنتزعة من الفرد بالغاء الخصوصية الفردية، فتكون هذه الحيثية جزءاً تحليلاً للفرد، باعتبار انه ينحل إلى الحيثية الجامعة المشتركة والخصوصية الفردية، ومن الواضح ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع، فهو انما ينطبق على الحيثية الجامعة لا على الفرد بحدده الفردي هذا^(١).

وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني رحمته الله بتقريب: ان العلم الاجمالي بالجامع ينحل إلى علمين:

الأول: العلم بالجامع بما هو جامع.

الثاني: العلم بانه في ضمن احد الفردين، وهذا العلم هو العلم الاجمالي المتعلق بالجامع المقيد بكونه في ضمن احدى الخصوصيتين أو الخصوصيات، فلذلك ينطبق على الفرد بحدده الفردي^(٢).

ويمكن المناقشة فيه، لأن العلم الاجمالي لو كان العلم بالجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين، فننقل الكلام إلى خصوصية التقييد هل هي تقييد بالفرد أو

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٤٧.

(٢) نهاية الدراية ج ٣ ص ٨٣.

الجامع، فان كان الأول فلازمه تعلق العلم الاجمالي بالفرد من الأول ومباشرة، لانه تعلق بالجامع المقيد لكي ينحل إلى علمين، علم بالجامع وعلم بتقييده في ضمن احد الفردين في الواقع، وان كان الثاني فهو عين العلم بالجامع لانه في مقابله، هذا.

ثم ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله يرجع إلى ثلاث نقاط:

الأولى: ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الناحية.

الثانية: ان العلم التفصيلي يختلف عن العلم الاجمالي في نفس العلم، فان الأول غير مشوب بالاجمال بينما الثاني مشوب به.

الثالثة: ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الجامع بحده الجامعي هذا. وللمناقشة في جميع هذه النقاط الثلاث مجال.

أما النقطة الأولى، فلأنه ان اريد من تعلق العلم الاجمالي بالفرد بحده الفردي تعلقه به مباشرة، فيرد عليه ان مستحيل، لأن العلم صفة قائمة بالنفس، فلا يعقل ان يتعلق بالواقع الخارجي كذلك.

وبكلمة اخرى، انه رحمته الله ان اراد بتعلق العلم بالفرد المعين تعلقه به في الخارج مباشرة فهو غير معقول، ضرورة ان الواقع الخارجي لا يمكن ان يكون هو المعلوم بالذات في العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالي لسببين:

الأول: ان لازم ذلك عدم وقوع الخطأ في العلم اصلا وانه دائماً مصيب للواقع، باعتبار ان الواقع هو المعلوم بالذات، والمفروض ان المعلوم بالذات مقوم للعلم ذاتاً وبدونه فلا علم، حيث ان العلم عين المعلوم بالذات والاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار كالايجاد والوجود، فلو كان الواقع الخارجي هو المعلوم بالذات،

لكان العلم دائماً مصيباً للواقع، وهو كما ترى.

الثاني: ان العلم صفة نفسانية فيستحيل تعلقه بالموجود الخارجي، وإلا لكان خارجياً وهذا خلف.

وان اريد به تعلقه بصورة الفرد المعين في الذهن وهي المعلومة بالذات والفرد الخارجي معلوم بالعرض، فيرد عليه: أولاً: انه خلاف الوجدان، لوضوح ان العلم الاجمالي لم يتعلق بصورة الفرد المعين في افق الذهن، وانما تعلق بصورة الجامع الانتزاعي، وهو عنوان احدهما أو احدها، واما صورة الفرد المعين، فلا تكون موجودة في الذهن.

وثانياً: ان متعلق العلم الاجمالي لو كان صورة الفرد المعين، لكان العلم الاجمالي علماً تفصيلاً وهو خلف.

وان اريد به تعلقه بصورة الفرد المبهم، فيرد عليه ان هذا هو معنى تعلق العلم الاجمالي بالجامع المفهومي وهو صورة احد الفردين أو الافراد في الخارج المبهمه، فإذا لا يرجع هذا القول إلى القول الاخر في مقابل القول بتعلقه بالجامع الانتزاعي، بل هو هو في الحقيقة والاختلاف انما هو في التعبير.

وأما النقطة الثانية: فلأن ما ذكره عليه السلام من ان العلم الاجمالي بنفسه يمتاز عن العلم التفصيلي، حيث انه مشوب بالابهام دونه، لا يرجع إلى معنى محصل، بداهة انه لا يعقل دخول الابهام والاجمال في حقيقة العلم، كيف فان حقيقة العلم الكشف والوضوح وهي في طرف النقيض مع الاجمال والابهام، فلا يتصور الابهام في حقيقته وانما يتصور في متعلقه بالعرض، واما في متعلقه بالذات الذي هو عين العلم فلا، وإلا فهو ليس بعلم وهذا خلف، فما ذكره عليه السلام من انه لا اجمال ولا ابهام في المتعلق وانما الابهام والاجمال في نفس العلم غريب جداً.

وأما النقطة الثالثة: فلأن ما ذكره ﷺ من ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع الانتزاعي، فلا ينطبق على الفرد بحده الفردي، على اساس ان حد الفرد غير داخل في متعلق العلم الاجمالي، وانما ينطبق على الحيثية الجامعة بين فردين أو افراد، انما يتم في الجامع الذاتي ونقصد به المفهوم المنتزع من الجهة الذاتية المشتركة بين الافراد كمفهوم الانسان ونحوه، فانه لا ينطبق في الخارج الا على تلك الحيثية الذاتية المشتركة بين افراده دون الفرد بحده الفردي، ولا يتم ذلك في الجامع العرضي كمفهوم الفرد ومفهوم الشخص ومفهوم الجزئي ونحوها، فان هذه المفاهيم مفاهيم عرضية اخترعها العقل واصطنعها لاستخدامها كإشارة إلى الخارج وليست منتزعة من الجهة الذاتية المشتركة، ومن هنا تكون نسبة الافراد اليها عرضية لا ذاتية، وهذا بخلاف الجامع الذاتي، فان نسبة افراده اليه ذاتية.

واما الجامع الانتزاعي فيما نحن فيه وهو مفهوم احد فردين أو افراد، فهو مفهوم اختراعي بغرض استخدامه للإشارة إلى الواقع الخارجي وهو ينطبق على الفرد في الخارج بحده الفردي، غاية الامر ان مطابقه فيه مردد بين هذا الفرد أو ذاك عندنا لا في الواقع وعلم الله.

والنكته، في ان الجامع الذاتي لا ينطبق على الفرد بحده الفردي، وانما ينطبق على الجهة الذاتية المشتركة، والجامع العرضي ينطبق عليه هي ان الجامع الذاتي منتزع من الجهة الذاتية المشتركة، ولهذا لا ينطبق الا عليها، بينما الجامع العرضي منتزع ومخترع من قبل العقل من الفرد بحده الفردي أو الشخص كذلك، فلهذا ينطبق عليه لا على الجهة الجامعة.

وان شئت قلت: ان العقل حيث انتزع المفاهيم العرضية واخترعها من الفرد أو الشخص أو الجزئي أو غير ذلك، فبطبيعة الحال لا تنطبق الا على منشأ انتزاعها

واختراعها، وهذا بخلاف المفاهيم الذاتية، فإنها منتزعة من الجهة الذاتية المشتركة كالحيوانية والناطقية التي جهة مشتركة بين افراد الانسان، فلهذا لا تنطبق الا عليها، هذا هو الفارق بين المفاهيم الذاتية والمفاهيم العرضية، وعلى هذا فحيث ان المعلوم بالاجمال صورة احد الفردين بحده الفردي، فهو لا ينطبق الا على احد الفردين في الخارج بحده الفردي.

وما ذكره رحمته من ان المعلوم بالاجمال لو كان الجامع المفهومي، فهو لا ينطبق الا على الجهة الجامعة بين الفردين أو الافراد، مبني على الخلط بين الجامع الذاتي والجامع العرضي، وما ذكره رحمته تام بالاضافة إلى الجامع الذاتي دون الجامع العرضي، وحيث ان الجامع في المقام عرضي وهو عنوان احدهما أو احدها، اصطنعه العقل واخترعه من الفرد المردد عندنا لا واقعاً فلا ينطبق الا عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا يمكن ان يكون مراد المحقق العراقي رحمته من تعلق العلم الاجمالي بالفرد بحده الفردي الفرد المعين في الخارج، فان تعلقه به كذلك غير معقول، وإلا لكان العلم الاجمالي تفصيلاً، فإذا لا محالة يكون مراده منه تعلقه بصورة الفرد بحده الفردي المبهم، وهذا هو معنى تعلقه بالجامع الانتزاعي، وعليه فما ذكره رحمته يرجع في الحقيقة إلى القول بتعلق العلم الاجمالي بالجامع المفهومي وهو صورة احد الفردين أو الافراد.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان جميع الاتجاهات في المسألة ترجع إلى اتجاه واحد وهو تعلق العلم الاجمالي بالجامع العنوانى الانتزاعي.

وأما الكلام في الجهة الثانية، وهي تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي، فلا شبهة في ان العلم الاجمالي بيان ويكون رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان حقيقة ووجداناً، فلا يمكن التمسك بها بالنسبة إلى

الجامع، لأنّ تعلق التكليف به معلوم بالوجدان ولا موضوع لها بالنسبة اليه، فيكون العلم الاجمالي المتعلق بالجامع وارداً عليها وهذا لا كلام فيه.

وانما الكلام في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى كل واحد من اطرافه، باعتبار ان كل واحد منها ليس متعلقاً للعلم الاجمالي وانما هو متعلق للشك، غاية الامر ان منشأه العلم بالجامع الانتزاعي، وحينئذ فهل يمكن التمسك بالقاعدة في كل طرف من اطرافه، باعتبار ان موضوعها وهو عدم البيان متحقق به أو لا؟

الجواب: أما على القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، فلا يتصور ان تكون القاعدة مانعة عنه، وإلاّ لزم خلف فرض كونه علة تامة للتنجيز، وكذلك الحال في الاصول المؤمنة، فإنها لا يعقل ان تكون مانعة عن تنجيزه، وإلاّ لزم خلف فرض كونه علة تامة له، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاصل المؤمن اذا سقط عن بعض اطراف العلم الاجمالي بسبب أو آخر مع بقاء العلم الاجمالي وعدم انحلاله، فهو منجز للطرف الاخر ومانع عن جريان الاصل المؤمن فيه على هذا القول وهو القول بالعلة التامة، ضرورة انه لا يتصور على هذا القول مانع وإلاّ لزم الخلف.

ولكن قد تقدم انه لا اساس لهذا القول، لأنّ العلم التفصيلي لا يكون علة تامة للتنجيز فضلاً عن العلم الاجمالي، فان تنجيزه معلق على عدم ترخيص الشارع في ترك الطاعة وليس مطلقاً لكي لا يقبل الترخيص وسوف نشير اليه.

وأما على القول بان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز لا انه علة تامة له، فهل هو بنحو الاقتضاء مطلقاً حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، أو انه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية فحسب؟

والجواب: ان فيه قولين، المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين

القول الثاني وهو ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، وخالف في ذلك المحقق الخراساني رحمته الله واختار القول الأول، مدعياً بان تنجيزه لها يكون بنحو الاقتضاء أيضاً.

أما القول الثاني فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله، بتقريب انه لا يمكن جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً، لأنه ترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبيح عقلاً، على اساس ان الترخيص فيها ترخيص في التعدي على المولى وهتك حرمة والظلم عليه وهو سلب ذي الحق عن حقه، ومن الواضح ان حكم العقل بقبح ذلك من القضايا الأولية الفطرية، وهذا معنى ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، أو فقل: ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز التكليف المتعلق بالجامع العرضي، والترخيص في اطرافه حيث انه يؤدي إلى الترخيص في الجامع، فلذلك يكون قبيحاً عقلاً، فالنتيجة ان جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي كجعل الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي.

والجواب: ان العقل وان كان يحكم بقبح المخالفة القطعية العملية، الا ان ذلك ليس بالذات بل من جهة ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد في المرتبة السابقة، وحيث ان هذه المخالفة تؤدي إلى تفويت هذا الحق فيكون قبيحاً ومصداقاً للظلم، ونتيجة ذلك هي ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية ليس حكماً تنجيزياً ومطلقاً، بل هو معلق على عدم ورود الترخيص فيها من المولى نفسه، واما اذا رخص المولى في المخالفة المذكورة وأذن فيها، فلا تكون هذه المخالفة حينئذ مخالفة للمولى ومعصية له، بل هي موافقة لاذنه وقراره.

وبكلمة: انه لا شبهة في ان العلم الاجمالي ليس علة تامة لتنجيز بالنسبة إلى

حرمة المخالفة القطعية العملية، لوضوح ان حكم العقل بحرمة مخالفة المولى وقبحها وانها ظلم، ليس تنجيزياً ومطلقاً، بل هو منوط ومعلق على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، وعلى هذا فللمولى ان يجعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي اذا كانت مصلحة الترخيص فيه اقوى وأهم من مصلحة المعلوم بالاجمال في الواقع، وهذا الترخيص الظاهري حيث انه من المولى يكشف عن انه رخص في مخالفته ولم يرد طاعته، وعندئذ فمخالفته ليست مخالفة بل موافقة لجعله وقراره، وعليه فينتفي حكم العقل بالقبح بانتفاء موضوعه وهو حق الطاعة، لأنّ ترخيصه يكشف عن عدم ارادته هذا الحق وإلاّ لم يرخص في تركه، وبذلك يختلف العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي، فان موضوع الحكم الظاهري في اطراف العلم الاجمالي محفوظ، فلا مانع من جعله اذا كانت فيه مصلحة اهم واقوى من مصلحة الواقع، بينما لا يكون موضوعه محفوظاً في موارد العلم التفصيلي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، هل العلم التفصيلي علة تامة لتنجيز حرمة المخالفة

القطعية العملية أو لا؟

والجواب: انه لا يكون علة تامة له أيضاً، لوضوح ان حكم العقل بقبح مخالفة المولى لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً ومطلقاً بل لا محالة يكون معلقاً، لأنّ حكم العقل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً ولغوياً وبلا نكتة تبرره، والنكتة التي تبرره في المقام انها هي ثبوت الحق للمولى في المرتبة السابقة وهو حق الطاعة، فإذا حكم العقل بقبح المخالفة وكونها معصية وظلماً انها هو بملاك انها تفويت لحق المولى وهو حق الطاعة، وعلى هذا فكما ان للمولى جعل الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي اذا كانت هناك مصلحة اقوى وأهم من مصلحة الواقع، فكذلك له جعل الترخيص الواقعي في مخالفته اذا كانت هناك مصلحة اقوى وأهم من مصلحة

الواقع.

والخلاصة، ان امكان جعل الترخيص من المولى في موارد العلم الاجمالي والعلم التفصيلي ثبوتاً، دليل قطعي على ان العلم لا يكون علة تامة للتنجيز وان كان علماً تفصيلياً، والا فلا يمكن جعله، لاستحالة فرض وجود المانع عن تأثير العلة التامة، وإلا لزم الخلف.

ومن هنا، يظهر ان مدرسة المحقق النائيني رحمته قد ظنت ان جعل الترخيص الشرعي في اطراف العلم الاجمالي ترخيص في مخالفة المولى وعصيانه وهتك حرمة وتفويت حقه، فلهذا يحكم العقل بقبحه على اساس حكمه بقبح الظلم، ولكن هذا الظن مبني على الغفلة عن ان الترخيص في اطراف العلم الاجمالي كافة إذا كان من نفس المولى خاصة، كان كاشفاً عن ان المولى قد رخص في مخالفته، ومعنى هذا ان مخالفته هذه في الواقع ليست مخالفة له بل هي موافقة لاذنه وترخيصه فيها، وهذا يكشف عن ان المولى رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعة لمصلحة أهم، فإذا ترك الطاعة انما هو باذن المولى وترخيصه، وحيث ان الطاعة حقه، فله ان يرفع اليد عن حقه ويرخص في تركه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: وهي ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة لتنجيز حرمة المخالفة القطعية العملية، بل وكذلك العلم التفصيلي، فانه لا يكون علة تامة له، لأن حكم العقل بالتنجيز وقبح المخالفة، لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً بل هو تعليلي كما مر، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فلا يمكن اثباته باطلاق ادلة الاصول العملية الشرعية، بل هو بحاجة إلى نص خاص، وتام الكلام في ذلك في محله.

قد يقال، كما قيل: ان جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي وان كان لا

مانع منه من ناحية حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية العملية وقبحها، الا ان هناك مانع اخر عن هذا الجعل، وهو وجود المضادة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد ولو احتمالاً، فإذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الاناءين، فحيث ان المعلوم بالاجمال هو عنوان احدهما، فموضوع الحكم الظاهري غير محفوظ فيه، واما موضوعه في كل واحد من الاناءين بحده فهو وان كان محفوظاً للشك في نجاسة كل واحد منهما بحده الشخصي، إلا انه لا يمكن جعل الحكم الترخيبي الظاهري فيه كالطهارة الظاهرية من جهة وجود المضادة بينه وبين الحكم الواقعي المحتمل وجوده في كل منهما، فإذا احتمال اجتماع الضدين في كل من الاناءين موجود وهو مستحيل كالتقطع به، لأن اجتماع الضدين حيث انه محال، فاحتماله كالتقطع به محال، فلذلك لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي، لمكان المضادة بينه وبين الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لما ذكرناه موسعاً في مستهل بحث الظن في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وسوف يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى من ان الحكم الظاهري على نوعين:

النوع الأول: الحكم الظاهري الطريقي

النوع الثاني: الحكم الظاهري الترخيبي

أما النوع الأول، فهو مجعول بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من المبادئ والملاكات، ولا شأن له في مقابل الاحكام الواقعية الالزامية غير تنجيزها عند الاصابة والتعذير عنها عند الخطأ، لأن اهتمام المولى بها وعدم الرضا بتفويتها حتى في ظرف الشك والجهل يتطلب منه جعل الحكم الظاهري الطريقي في طولها، والهدف من وراء هذا الجعل الحفاظ على تلك الاحكام ومبادئها تنجيزاً وليس له

شأن آخر غير ذلك، ولا مبدأ مستقل له وراء مبادئ الاحكام الواقعية الالزامية، ولهذا لا يترتب على مخالفته عقاب ولا على موافقته ثواب، باعتبار انه ليس حكماً شرعياً في مقابل الحكم الواقعي، وليس له مبادئ في مقابل مبادئه.

والخلاصة، ان منشأ جعل هذا الحكم الظاهري الطريقي هو اهتمام المولى بالحفاظ على مبادئ الاحكام الواقعية الالزامية، وهذا الاهتمام يدعوه إلى جعله في طولها بغرض الحفاظ عليها كوجوب الاحتياط والاستصحاب المثبت للأحكام الالزامية وكذلك الامارات المثبتة لها، ومن الواضح انه لا تنافي بين هذا الحكم الظاهري والحكم الواقعي لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة الجعل:

أما في الأولى، فلما عرفت من انه لا مبدأ له في مقابل مبادئ الاحكام الواقعية الالزامية، بل مبدؤه هو اهتمام المولى بالحفاظ على مبادئ تلك الاحكام ويكون في طول مبادئها.

وأما في الثانية، فلما مر من انه لا يقتضي الامتثال في مقابل اقتضاء الاحكام الواقعية الالزامية، بل بامتثالها انما هو بامتثاله، كما ان مخالفته انما هي بمخالفتها، فلا استقلال له في مقابلها، وإلا لزم خلف فرض كونه طريقياً.

وأما في الثالثة، فمضافاً إلى انه لا تنافي ولا تضاد بين الاحكام الشرعية بما هي اعتبارات بقطع النظر عن مبادئها وملاكاتها في الواقع ومرحلة امتثالها، ان هذا الحكم الظاهري حكم طريقي في طول الحكم الواقعي، فلا يجتمع معه في شيء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين.

وأما النوع الثاني، وهو الحكم الظاهري الترخيضي كإصالة البراءة الشرعية واستصحاب عدم الوجوب أو الحرمة والامارات المتكفلة للأحكام الترخيضية،

فهو مجعول بملاك التسهيل النوعي على المكلف، وحيث ان المصلحة التسهيلية مصلحة نوعية، فهي تتقدم على المصالح والملاكات الشخصية، فلذلك لا تنافي بين الاحكام الظاهرية الترخيضية والاحكام الواقعية الالزامية، لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال.

أما في الأولى فلأنّ المصلحة التسهيلية النوعية مترتبة على الاحكام الظاهرية الترخيضية لا على متعلقاتها، بينما المصالح والمفاسد الشخصية المحتملة، مترتبة على متعلقات الاحكام الواقعية الالزامية، فإذا لا تنافي بينهما في مرحلة المبادئ والملاكات لعدم اجتماعهما في شيء واحد.

ثم ان لبعض المحققين رحمهم الله طريقاً آخر لعلاج مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وهو أن المسألة داخلة في باب التزاحم الحفظي، بان تكون هناك مزاحمة في الحفظ بين ملاكات الاحكام الترخيضية الواقعية وملاكات الاحكام الواقعية الالزامية في مرحلة الالتباس والاشتباه، فان الأولى تتطلب حفظها حتى في هذه المرحلة بجعل حكم ظاهري ترخيصي على طبقها، بينما الثانية تتطلب حفظها في مقابل الأولى في هذه المرحلة بجعل حكم ظاهري الزامي على طبقها.

وبكلمة، واضحة ان القول بوقوع التزاحم الحفظي بين ملاكات الاحكام الترخيضية الواقعية وملاكات الاحكام الالزامية الواقعية، انما هو في خصوص الاحكام الترخيضية الناشئة من الملاكات والمبادئ الواقعية، وأما الاحكام الترخيضية التي هي ناشئة عن عدم مقتضي للاحكام الالزامية فهي خارجة عن محل الكلام، اذ لا ملاك لها حتى يقع التزاحم الحفظي في مقام الاشتباه والالتباس بينه وبين ملاك الحكم الواقعي.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن الكاشف عن اهتمام المولى بالاغراض اللزومية

الواقعية هو الأحكام الظاهرية للزومية كإيجاب الاحتياط ونحوه والكاشف عن اهتمام المولى بالأغراض الترخيضية الواقعية هو الأحكام الظاهرية الترخيضية كأصالة البراءة ونحوها، كما أن المرجح للأولى اهتمام المولى بالأغراض للزومية والمرجح للثانية اهتمام المولى بالأغراض الترخيضية، هذا.

وغير خفي أن التزامم الحفظي مبني أولاً على أن إباحة الأشياء مجعولة في الشريعة المقدسة كالأحكام التكليفيه، وثانياً أنها ناشئة عن وجود المقتضي لا عن عدمه، وكلا الأمرين غير تام كما سيأتي تفصيله في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، ومن هنا حيث إنه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام الواقعية بقطع النظر عن ثبوتها وجعلها من قبل الشارع، وعلى هذا فإذا كانت الأحكام احكاماً الزامية، فهي تكشف عن وجود مصالح أو مفاسد ملزمة في متعلقاتها، واما اذا كانت احكاماً ترخيضية فهي لا تكشف عن وجود مصالح في متعلقاتها، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان تكون ناشئة عن عدم ثبوت المقتضي للأحكام الالزامية، هذا.

اضافة إلى ان المصلحة اذا كانت بدرجة الالزام كانت منشأ للوجوب، وإذا كانت دون هذه الدرجة، فان كانت محبوبة تكون منشأ للاستحباب وإلا فهي منشأ للإباحة، وعليه فمناً الإباحة في الحقيقة عدم ثبوت المقتضي للوجوب لا المصلحة الواقعية في نفسها، لأن عدم كونها بدرجة الالزام بمثابة الجزء الاخير من العلة التامة للإباحة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد أشرنا إلى ان إباحة الأشياء اصلية وذاتية اي غير مجعولة في الشريعة المقدسة، لأن المجعول فيها انما هو الأحكام الشرعية الالزامية التامة كالوجوب والحرمة ونحوهما، والناقصة كالاستحباب والكرهه وما شاكلها دون الإباحة، فان ثبوتها للأشياء لا يتوقف على الجعل.

إلى هنا قد تبين انه ليس في الشريعة المقدسة احكام ترخيصية واقعية مجعولة ناشئة من الملاكات والمبادئ الواقعية لكي يقع التزام الحفظي بينها وبين ملاكات الاحكام الواقعية الالزامية في موارد الاشتباه والالتباس، وذلك لأن أدلة الاحكام الظاهرية الترخيضية لا تدل على وجود ملاكات ترخيصية اقتضائية في الواقع تقتضي جعل الاحكام الظاهرية الترخيضية في موارد الاشتباه والالتباس على طبقها حفاظاً عليها واهتماماً بها حتى في هذه الموارد، حتى تكون مزاحمة للاغراض اللزومية فيها، وذلك لأن الظاهر منها أنها في مقام بيان الوظائف العملية للمكلفين في تلك الموارد أي موارد الاشتباه والالتباس والشك والجهل بالواقع، وحيث ان جعل هذه الاحكام الظاهرية الترخيضية لا يمكن ان يكون جزافاً ولغوياً، بل لا محالة يكون مبنياً على نكتة تبرر هذا الجعل، ومن الظاهر ان تلك النكتة هي المصلحة النوعية المترتبة على هذه الاحكام الظاهرية الترخيضية، وهي المصلحة التسهيلية لا ترجيح الملاكات الترخيضية الواقعية على الملاكات الالزامية الواقعية في موارد الاشتباه والالتباس.

والخلاصة: ان الدليل الترخيضي الظاهري لا يدل على ترجيح الملاك الترخيضي الواقعي على الملاك الالزامي في مقام الالتباس والاشتباه حتى تكون المسألة من باب التزام الحفظي، بل الظاهر منه ان المبرر لجعل الترخيص الظاهري هو ترتب المصلحة النوعية عليه وهي مصلحة التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلفين، فانها تدعو المولى إلى جعل الاحكام الظاهرية الترخيضية في الشبهات الحكمية والموضوعية، ولا تدل على اهتمام المولى بالاغراض الترخيضية للأحكام الترخيضية الواقعية، بل لا اشعار لها بذلك فضلاً عن الدلالة، لأنها تدل على جعل الترخيص الظاهري تسهياً على المكلفين، وقد تقدم أن هذه الدلالة مبنية على أن إباحة الأشياء

مجمولة، مع أن الأمر ليس كذلك كما تقدم.

وأما في الثانية وهي مرحلة الامتثال، فلا موضوع للمزاحمة والمضادة بينهما أصلاً، فإن الواصل في هذه المرحلة احدهما، إما الحكم الظاهري الذي هو عذر للمكلف اذا صادف ترك الواقع، ولهذا يكون مفاد الترخيص الظاهري التعذير، سواء أكان في موارد الاصول العملية الشرعية المرخصة، ام كان في موارد الامارات الشرعية المؤمنة.

فالتيجة: ان عدم التزاحم والتضاد بينهما في مرحلة الامتثال، انما هو من جهة ان الواصل احدهما فقط ولا يعقل وصول كليهما معا بالنسبة إلى موضوع واحد، وعلى هذا فلا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي، لفرض عدم التنافي بينه وبين الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً لا في مرحلة المبادئ ولا الامتثال:

أما في الأولى فلما عرفت من ان الشارع جعل الحكم الظاهري على طبق الالهم من الملاكات.

وأما في الثانية فلأنّ المولى اذا جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي، أدّى ذلك إلى سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز بسقوط موضوعه، لأنّ العلم الاجمالي انما يقتضي امتثال التكليف المعلوم بالاجمال اذا اراد المولى امتثاله ولا يرضى بتركه، واما اذا جعل المولى الترخيص في اطراف العلم الاجمالي جميعاً، فهو يكشف عن انه رفع اليد عن حقه وهو الطاعة ورخص في تركه، وعندئذ يجوز للمكلف ان يعمل على طبق ترخيصه ويترك طاعته ولا يحكم العقل حينئذ بالقبح، لأنّ حكمه بالقبح مبني على ثبوت حق الطاعة له في المرتبة السابقة، واما مع اذنه في ترك طاعته وترخيصه فيه، فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

ودعوى: ان ملاك الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً من المصلحة الملزمة أو المفسدة كذلك قد تنجز بالعلم الاجمالي، ومن الواضح ان تنجزه مانع عن جعل الترخيص الظاهري في تمام اطرافه، لاستلزامه تفويت المصلحة الملزمة أو الوقوع في المفسدة كذلك، وكلاهما قبيح بحكم العقل، ونتيجة ذلك هي ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية.

مدفوعة: بما تقدم من ان حكم العقل بقبح مخالفة المولى انما هو من جهة انها معصية وتفويت لحقه وهو الطاعة، وأما اذا اذن المولى نفسه في مخالفته ورخص فيها، فلا تكون مخالفته حينئذ معصية وتفويتاً لحقه، وينتفي حكم العقل حينئذ بانتفاء موضوعه وهو ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، وحكم العقل بقبح مخالفة التكليف المنجز انما هو بلحاظ تنجز ملاكه، وإلا فالحكم بما هو اعتبار لا قيمة له، وتتمام القيمة للملاك، لأنه روح الحكم وحقيقته، وقد تقدم ان حكم العقل بالقبح وتنجيز العلم الاجمالي ليس حكماً مطلقاً، بل هو حكم معلق على ثبوت موضوعه وهو ثبوت حق الطاعة للمولى.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من انه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في التنجيز، فكما ان العلم التفصيلي ينجز التكليف المعلوم تفصيلاً وعلّة تامة لتنجيزه، فكذلك العلم الاجمالي، فانه ينجز التكليف المعلوم به وهو المتعلق بالجامع، لأنه معلوم للمكلف تفصيلاً وواصل اليه كذلك، واما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد أو ذاك الفرد فهي مجهولة وغير واصله اليه ولا تكون منجزة بالعلم، لأن المنجز به انما هو التكليف المتعلق بالجامع دون المتعلق بالفرد بحده الفردي لأنه مشكوك، وعلى هذا فلا يحكم العقل بقبح مخالفة التكليف المتعلق بالفرد، باعتبار انه غير واصل إلى المكلف، وموضوع حكم العقل بقبح المخالفة

والمعصية وبحسن الطاعة والانقياد انما هو التكليف الواصل المنجز، واما التكليف المشكوك غير الواصل فلا يكون موضوعاً لحكم العقل، وعلى هذا الاساس فحيث ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي بالنسبة إلى التكليف المتعلق بالجامع، فيكون علة تامة لتنجيذه كالعلم التفصيلي^(١)، هذا.

والجواب: عنه قد ظهر مما تقدم من ان حكم العقل بتنجز العلم الاجمالي وقبح مخالفته ليس حكماً تنجيزياً ومطلقاً، بل هو حكم تعلقي معلق على عدم اذن المولى في المخالفة وإلا فيتنفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، لأن موضوع حكمه بالقبح ثبوت حق الطاعة للمولى مسبقاً، وعلى هذا فإذا جعل المولى الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي، فمعناه انه رخص في مخالفته واذن فيها وهي مع الاذن ليست بمعصية ولا تفويتاً لحقه وهو حق الطاعة بل هي موافقة لقراره، ولا فرق من هذه الناحية بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي، غاية الامر انه لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في موارد العلم التفصيلي من ناحية اخرى وهي انه لا موضوع له، وإلا فتنجيذه يكون بنحو الاقتضاء لا العلة التامة كالعلم الاجمالي.

إلى هنا قد تبين انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، ومعنى هذا ان تنجز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء لا بنحو العلة التامة، كما ان تنجز العلم التفصيلي يكون كذلك، فان للمولى ان ياذن في مخالفة العلم التفصيلي ويرخص فيها بسبب أو آخر ولا مانع من ذلك ثبوتاً، وبه يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٤٦.

وأما في مقام الاثبات، فهل يمكن شمول ادلة الاحكام الظاهرية الترخيضية لاطراف العلم الاجمالي جميعاً أو لا؟

والجواب: ان الكلام يقع في مقامين:

الأول: في شمول ادلة حجية الامارات المتكفلة للأحكام الترخيضية الظاهرية لتتام اطراف العلم الاجمالي.

الثاني: في شمول ادلة حجية الاصول العملية المؤمنة لتتام اطرافه.

اما الكلام في المقام الأول، فلا شبهة في انها لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لا كلاً ولا بعضاً، أما كلاً فلأن دليل الحجية لا يشمل الامارتين المتعارضتين، فإذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد الاناءين الاسود أو الابيض، ففي مثل ذلك اذا قامت البينة على طهارة الاناء الاسود، فانها تدل على طهارته بالمطابقة وعلى نجاسة الاناء الابيض بالالتزام، وحينئذ فإذا قامت البينة على طهارة الاناء الابيض أيضاً، فانها تدل على طهارته بالمطابقة وعلى نجاسة الاناء الاسود بالالتزام، فإذا تقع المعارضة بين البيتين فلا يمكن شمول دليل الحجية لكليهما معاً، فلا محالة يسقط اطلاقه بالنسبة إلى الامارات القائمة على اطراف العلم الاجمالي.

وأما بعضاً، فلأن شمول دليل الحجية لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، لأن نسبته إلى الكل على حد سواء، وأما الفرد المردد فلا وجود له في الخارج حتى يكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجية.

واما شموله لاحدهما بشرط عدم حجية الآخر أو شموله لكل منهما بشرط عدم مطابقة الآخر للواقع أو بشرط عدم الالتزام بالآخر، فسوف يأتي الكلام في تحقيق هذه الفرضيات في مبحث التعادل والترجيح.

وأما الكلام في المقام الثاني، فالمعروف والمشهور بين الاصوليين منهم مدرسة

المحقق النائني رحمته الله هو ان المانع عن شمول اطلاق ادلة حجية الاصول المؤمنة ثبوتي، حيث انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، فإذا لا مجال للبحث عن انها باطلاقها تشمل جميع اطراف العلم الاجمالي أو لا، فان هذا البحث فرع امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطرافه ثبوتاً، وأما مع عدم امكانه فلا موضوع لهذا البحث.

وأما بناء على ما حققناه من انه لا مانع من جعل الترخيص الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً، فهل هناك مانع عن شمول اطلاق ادلة حجية الاصول المؤمنة لجميع اطراف العلم الاجمالي في مقام الاثبات؟

فيه قولان: فذهب السيد الاستاذ رحمته الله إلى القول الثاني، وانه لا مانع من الشمول في هذا المقام، بتقريب ان ادلة حجية الاصول العملية الشرعية مطلقة وباطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالي ولا قصور في اطلاقها من هذه الناحية، فالمانع عن الشمول ثبوتي لا اثباتي هذا.

وذهب بعض المحققين إلى القول الثاني، بتقريب: ان اطلاق المطلق انما يثبت ببركة مقدمات الحكمة اذا كان عرفياً، بمعنى ان العرف العام يفهم الاطلاق من المطلق اذا لم ينصب قرينة على الخلاف، واما اذا لم يكن عرفياً وعقلائياً فلا ينعقد الاطلاق ببركة المقدمات، والمقام من هذا القبيل، فان اطلاق ادلة الاصول العملية بالنسبة إلى اطراف العلم الاجمالي جميعاً ليس بعرفي، وذلك لأن المرتكز في اذهان العرف والعقلاء هو عدم رفع اليد عن الاغراض الالزامية لمجرد ترددها بين اطراف محصورة، وهذا الارتكاز العرفي والعقلائي بمثابة قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهور ادلة حجية الاصول العملية الشرعية في الاطلاق، وعليه فلا تجري مقدمات الحكمة.

وبكلمة، ان جعل الحكم الظاهري الترخيبي في تمام اطراف العلم الاجمالي وان كان ممكناً عقلاً، حيث لا يلزم منه محذور عقلي، الا ان الارتكاز العرفي والعقلاني في اذهان العامة على عدم رفع اليد عن الاحكام الالزامية المعلومة بالاجمال بمجرد تردها بين اطراف محصورة، يمنع عن ظهور ادلة الاصول العملية في الاطلاق للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي فيختص بالشبهات البدوية، فالنتيجة ان القصور في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت على عكس ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام. ولنا تعليق على ذلك، فان ما ذكره عليه السلام من الارتكاز العرفي والعقلاني على عدم رفع اليد عن الاغراض الالزامية بمجرد تردها بين اطراف محصورة، لا يمكن المساعدة عليه.

أولاً: إن اصل ثبوت هذا الارتكاز لدى العرف والعقلاء غير معلوم، لأن الارتكاز بحاجة إلى منشأ وسبب ولا يوجد منشأ له، فإن ما يمكن أن يكون منشأً له هو تقديم الأغراض اللزومية على الاغراض الترخيبيه وهو غير متحقق، لأنه يختلف باختلاف الموارد حتى عند العقلاء، فان مصلحة الترخيص قد تكون اهم عندهم من مصلحة الالتزام وقد يكون الامر بالعكس، وأما عند الشارع فقد تقدم انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيبي في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأن هذا الجعل يكشف عن ان مصلحة الترخيص اهم من مصلحة الواقع، وعلى هذا فلا منشأ لهذا الارتكاز العرفي والعقلاني، اذ رفع اليد عن الغرض اللزومي اذا كان من جهة اهمية مصلحة الترخيص فلا مانع منه، واما اذا لم تكن هناك مصلحة أو كانت ولكن مصلحة الحكم اللزومي اهم منها، فلا يجوز رفع اليد عنه، فإذا عدم رفع اليد عن الغرض اللزومي المردد بين اطراف محصورة لمصلحة الترخيص فيها ليس امراً مرتكراً في اذهان العرف والعقلاء، بل ان ذلك يختلف باختلاف الموارد، وعليه فلا

مانع في المقام من جريان مقدمات الحكمة لاثبات ظهور ادلة الاصول العملية الشرعية في الاطلاق.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الارتكاز موجود عند العرف والعقلاء، الا ان من الواضح انه ليس بدرجة يكون ثابتاً في اعماق نفوس الانسان فطرة بحيث يصلح ان يكون قرينة لبية متصلة مانعة عن جريان مقدمات الحكمة، بان لا ينعقد لها الظهور الا في الخاص وهو الشبهات البدوية، ضرورة ان هذا الارتكاز ليس بهذه الدرجة والا فكيف يمكن غفلة المحققين من الاصوليين عن ذلك، فإذا لا اثر لمثل هذا الارتكاز ولا يمنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق ببركة مقدمات الحكمة.

ولكن مع هذا فالأظهر عدم الاطلاق لها لأطراف العلم الاجمالي لانصرافها عنها عرفاً، لأنّ منشأ هذا الانصراف هو العلم الوجداني بالحكم الالزامي الذي تكون مخالفته قبيحة عند العقل، وهذا الانصراف مانع عن اطلاقها لأطراف العلم الإجمالي.

وبكلمة، إن شمولها لها انما هو بالاطلاق ومقدمات الحكمة، ومع هذا الانصراف لا إطلاق حتى يكون كاشفاً عن ان مصلحة الترخيص الظاهري اهم من مصلحة الواقع الالزامية، ويكشف عن ان المولى قد اذن في مخالفته وهي مخالفة الواقع ورخص فيها، والخلاصة، ان اطلاق ادلة الاصول العملية لا تدل على ان المولى قد اذن في مخالفته حتى لا تكون معصية وتفويتاً لحقه وهو حق الطاعة، فلذلك لا يكون لها اطلاق، باعتبار ان اطلاقها اذا لم يدل على ترخيص المولى في تفويت حقه وهو حق الطاعة، فلا محالة يكون مفاده الترخيص في معصية المولى وهو قبيح بحكم العقل ومصدق للظلم، وهذا يصلح ان يكون مانعاً عن اطلاقها بمقدمات الحكمة

وموجباً لاختصاصها بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، والخلاصة، ان اطلاق ادلة الاصول العملية لو كان كاشفاً عن ان المولى قد رفع اليد عن حقه وهو حق الطاعة ورخص في تركه بسبب أو آخر، فلا بد حينئذٍ من الاخذ به، ولكن حيث انه لا يكون كاشفاً عن ذلك فلا اطلاق لها، ومن هنا لو كان دليل حجية الاصل العملي مختصاً بموارد العلم الاجمالي، فلا مناص من الالتزام بانه كاشف عن ان المولى قد اذن في مخالفته ورخص فيها، فلا تكون حينئذٍ مخالفته مخالفة ومعصية، بل هي موافقة لقراره وترخيصه وإلا لزم كونه لغواً وبلا مورد، وهذه النكته حيث إنها لا تتوفر في جانب الاطلاق، فلا يكون كاشفاً عن ذلك فبالنتيجة لا اطلاق.

إلى هنا قد تبين امور:

الأول: ان العلم الاجمالي بالحكم الالزامي لا يكون علة تامة لتنجيز حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية، لما تقدم من ان حكم العقل بقبح المعصية ليس حكماً تنجيزياً ومطلقاً، بل هو معلق على عدم ترخيص المولى في مخالفته، وإلا فلا يحكم العقل بانها معصية وتفويت لحقه وهو حق الطاعة، ويتنفي حينئذٍ بانتفاء موضوعه والمعلق عليه.

الثاني: ان المشهور بين المحققين من الاصوليين ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، وعليه فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيبي في جميع اطرافه، ولكن قد تقدم ان ذلك منهم مبني على ان جعل الحكم الظاهري الترخيبي مناف لحكم العقل مباشرة، وقد عرفت ان هذا المبني منهم غير صحيح، فان حكم العقل بقبح المعصية وحسن الطاعة معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة وعدم جعل الترخيص منه في تركها وإلا فهو ينتفي بانتفاء موضوعه.

الثالث: ان ادلة الاصول العملية لا تدل باطلاقها على ترخيص المولى في مخالفته واذنه فيها، فلذلك لا اطلاق لها من هذه الناحية كما مر.

الرابع: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان ادلة الاصول العملية الشرعية مطلقة وباطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالي جميعاً لولا المانع الثبوتي وهو لزوم المخالفة القطعية العملية^(١)، لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من عدم المانع الثبوتي عن شمولها والمانع اثباني.

بقي الكلام فيما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية بل هو مقتض له، وقد افاد في وجه ذلك امرين:

الأول: ان موضوع الحكم الظاهري محفوظ في جميع اطراف العلم الاجمالي، فلذلك لا مانع من جعله فيها.

الثاني: ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون فعلياً من جميع الجهات، فإذا لم يكن فعلياً كذلك لم تكن بينه وبين الحكم الظاهري مضادة، لأنّ المضادة انما تكون بين شيئين متسانخين في القوة والفعل، واما اذا كان احدهما فعلياً من تمام الجهات والآخر غير فعلي كذلك فلا مضادة بينهما.

وعلى هذا، فحيث ان كلا الامرين متوفر في موارد العلم الاجمالي، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي فيها، بل هو واقع في الخارج، لا مجرد انه ممكن كما في الشبهات غير المحصورة، فان الحكم الظاهري الترخيصي مجعول فيها، فلو كانت مضادة بينه وبين الحكم الواقعي لم يمكن جعله لاستحالة اجتماع الضدين فضلاً عن

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٧٠.

وقوعه في الخارج، بل لا يمكن جعله في الشبهات البدوية أيضاً، لأن احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، للقطع باستحالة اجتماعهما، ومع القطع بالاستحالة لا يمكن احتمال اجتماعهما في شيء واحد، فإذا جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصورة وفي الشبهات البدوية، دليل قطعي على انه لا مضادة بينهما، بملاك ان الحكم الظاهري الترخيصي فعلي من جميع الجهات والحكم الواقعي ليس بفعلي كذلك، والمضادة انما هي بين الحكمين الفعليين من جميع الجهات^(١)، هذا.

وذكر عليه السلام في مورد آخر ما حاصله: ان التكليف الواقعي سواء أكان مشكوكاً ام معلوماً بالاجمال، فان كان فعلياً من جميع الجهات يستحيل جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه للتضاد بينهما، ولا فرق في محذوره بين القطع باجتماع الضدين أو احتمال اجتماعهما، لأنه كالقطع به محال، وان لم يكن فعلياً من تمام الجهات، فلا مانع من جعله على خلافه ولا يلزم محذور اجتماع الضدين^(٢)، ولكن للمناقشة فيه مجالاً واسعاً من وجوه:

الأول: ان ما ذكره عليه السلام من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون بفعلي من جميع الجهات، فان اراد به ان العلم التفصيلي بالحكم في مرحلة الجعل مأخوذ في موضوع نفسه في مرحلة المجعل وهي مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فقد تقدم ان ذلك وان كان ممكناً ثبوتاً، الا انه في مقام الاثبات بحاجة إلى دليل، ولا دليل على ان العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية في مرحلة الجعل مأخوذ في موضوع نفسها في مرتبة المجعل، هذا اضافة إلى انه لو كان مأخوذاً في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعل، كان لازمه

(١) كفاية الاصول ص ٢٧٢.

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٣.

ان لا يكون بفعلي أصلاً لا انه فعلي من بعض الجهات لا من تمام الجهات.
وأيضاً ان ذلك ينافي ما ذكره ﷺ في مورد آخر من ان الحكم الواقعي قد يكون فعلياً في موارد الشك والعلم الاجمالي والعلم التفصيلي، فإذا كان فعلياً فيها، فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه للتضاد بينهما، معللاً بأن احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، وقد لا يكون بفعلي في تمام هذه الموارد حتى في موارد العلم التفصيلي، وعندئذٍ فلا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي فيها لعدم المضادة بين الحكم الظاهري الفعلي من تمام الجهات والحكم الواقعي الذي لا يكون فعلياً.

و ان اراد به ان عدم فعلية الحكم الواقعي من تمام الجهات في موارد العلم الاجمالي ليس من جهة ان العلم التفصيلي به مأخوذ في موضوعه بل من جهة اخرى.
فيرد عليه: ان العلم التفصيلي لو لم يكن مأخوذاً في الموضوع في مقام الجعل، كانت فعليته منوطة بفعلية موضوعه في الخارج، فإذا تحقق موضوعه فيه صار حكمه فعلياً من تمام الجهات سواء اكان المكلف عالماً به تفصيلاً أو اجمالاً ام جاهلاً به، وعلى هذا فان كان موضوع الحكم الواقعي متحققاً في موارد العلم الاجمالي، كان الحكم فعلياً من جميع الجهات لا من بعض الجهات.

وأما الجهة الاخرى، فان كانت دخلية في الموضوع بان تكون قيداً له، فمعناه ان الموضوع لم يوجد بتمام قيوده، وحيثئذٍ فلا يكون الحكم فعلياً اصلاً، فإذا وجد الموضوع بتمام قيوده صار الحكم فعلياً من كل الجهات، واما اذا وجد ببعض قيوده دون بعضها الاخر فلا اثر له.

ودعوى: ان الموضوع اذا وجد ببعض قيوده دون الجميع، فالحكم فعلي بالنسبة إلى ذلك القيد دون جميع القيود.

مدفوعة: بان فعلية الحكم من كل الجهات منوطة بفعلية موضوعه بكل قيوده، واما وجوده ببعض قيوده دون الجميع، فلا اثر له ولا يوجب فعلية الحكم من بعض الجهات، ضرورة ان الحكم اما فعلي أو غير فعلي ولا ثالث لهما، والقيد الاخير للموضوع بمثابة العلة التامة لفعلية الحكم.

وأن شئت قلت: ان فعلية الحكم معلولة لفعلية موضوعه في الخارج، ولا معنى للقول بان المعلول فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات، ضرورة ان المعلول يوجد بوجود علته في الخارج، والمفروض ان علته موجودة بوجود واحد في الخارج ولا معنى لوجودها من بعض الجهات دون جميع الجهات، لأنّ المعلول مترتب على وجودها لا على وجود جزئها أو قيدها، وإلاّ لزم خلف فرض كونه جزء العلة لا تمامها، فما ذكره رحمته من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه مشوب بالجهل، فلا يكون فعلياً من جميع الجهات، لا يرجع إلى معنى محصل.

الثاني: ان ما ذكره رحمته من ان الحكم الواقعي اذا كان فعلياً من تمام الجهات، فهو مضاد للحكم الظاهري، وان لم يكن فعلياً كذلك فلا مضادة بينهما، فلا يمكن المساعدة عليه.

أما الشق الأول فقد ذكرنا انه لا تضاد ولا تنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بكلا نوعيه، هما الحكم الظاهري الطريقي والحكم الظاهري الترخيبي.

اما الأول فقد تقدم انه مجعول بنحو الطريقية إلى الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ في الواقع ويكون في طولها، ولا ملاك له غير ملاكات الاحكام الشرعية الواقعية، ولا شأن له ما عدا تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير لدى الخطأ، ولهذا لا تتصور المضادة بينه وبين الاحكام الواقعية، لأنه ليس حكماً مجعولاً في مقابلها وعرضها وناشئاً عن ملاك غير ملاكاتهما، بل هو طريق إلى الحفاظ عليها

بها لها من ملاكاتها الواقعية ومبادئها، فلا يعقل ان يكون في عرضها ومنافياً ومضاداً لها، ولهذا لا يتصور التنافي بينهما.

وأما الثاني، وهو الحكم الظاهري الترخيبي - فهو وان كان ناشئاً من ملاك غير ملاك الحكم الواقعي، إلا انه مع ذلك لا تنافي ولا تضاد بينهما، لأن الاحكام الظاهرية الترخيضية ناشئة عن المبادئ والملاكات المترتبة عليها وهي المصلحة التسهيلية النوعية لا انها قائمة في متعلقاتها، بينما المبادئ والملاكات للاحكام الواقعية قائمة بمتعلقاتها، ولهذا لا تنافي بينهما في مرحلة المبادئ والملاكات.

وأما في مرحلة الامتثال، فلأن الاحكام الظاهرية الترخيضية الناشئة من الملاكات والمبادئ النوعية المترتبة عليها تتقدم على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات الشخصية ومانعة عن وصولها وتنجزها، فلهذا لا تتطلب الامتثال حتى تنافي الاحكام الظاهرية الترخيضية، باعتبار انها تتطلب عدم وجوب امتثالها.

وأما في مرحلة الجعل والاعتبار، فلا تنافي بين جعل الترخيص الظاهري (بما هو اعتبار) وجعل الحكم الواقعي كذلك، مثلاً لا تنافي ولا مضادة بين الترخيص الظاهري المجعول لشرب التتن مثلاً بما هو اعتبار وبين حرمة في الواقع بما هي اعتبار، لأن المضادة انما هي بين الموجودات التكوينية الواقعية في الخارج، وأما الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج، فلا تتصور المضادة بينها.

وأما الشق الثاني من كلامه ﷺ وهو ان الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال ليس بفعلية من جميع الجهات، مثلاً وجوب الصلاة فعلي على المكلف من جهة بلوغه وعقله وقدرته، وليس بفعلية من جهة عدم دخول وقتها.

فيرد عليه: ان فعلية الحكم بمعنى فعلية فاعليته ومحركيته مرتبطة بفعلية موضوعه في الخارج بكافة قيوده الماخوذة فيه في مقام الجعل، ولا قيمة لفعلية بعض

قيوده دون تمامها، وفعلية كل جزء الموضوع أو قيده انما يكون لها دخل في فعلية الحكم في ضمن فعلية سائر اجزائه وقيوده لا مطلقاً، وإلاّ لزم خلف فرض انه قيد الموضوع أو جزؤه، اذ معنى انه قيد الموضوع أو جزؤه ان تأثيره انما هو في ضمن تأثير الموضوع بتمام قيوده واجزائه، فيكون تأثيره ضمناً لا مستقلاً، ففرض الاستقلال خلف.

وعلى هذا، فتأثير كل من البلوغ أو العقل أو القدرة أو دخول الوقت في فعلية وجوب الصلاة، انما هو في ضمن تأثير المجموع فيها لا مستقلاً، وإلاّ لزم خلف فرض كونه جزء الموضوع، والخلاصة، ان تأثير كل منها انما هو مرتبط بتأثير الاخر، فلا يمكن ان يكون مستقلاً.

وأن اراد به الحكم الاقتضائي اي الحكم في مرتبة الاقتضاء وهي مرتبة المبادئ والملاكات، بدعوى ان الحكم موجود في هذه المرتبة بالوجود الاقتضائي، فيرد عليه: أولاً: انه لا حكم في هذه المرتبة، فان الموجود فيها المصلحة والمفسدة والارادة والكرهية والحب والبغض، ومبادئ الاحكام وان كانت حقيقة الحكم وروحه، الا انها ليست حكماً بالمعنى المجعول في الشريعة المقدسة.

ودعوى: انه موجود بالوجود الاقتضائي في مرتبة المبادئ والملاكات كالمعلول التكويني، فانه موجود بالوجود الاقتضائي في مرتبة وجود المقتضي.

مدفوعة: بان الحكم امر اعتباري صادر من المولى مباشرة ولا وجود له الا الوجود الاعتباري، فلا يكون معلولاً للمبادئ والملاكات في عالم الاعتبار والجعل، ولا يعقل ان يكون معلولاً لها، وإلاّ لزم خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشرة من جهة وكونه امراً اعتبارياً من جهة اخرى، باعتبار ان المبادئ من الامور التكوينية، ومقتضى قانون مبدأ السنخية بين العلة والمعلول ان العلة اذا كانت

تكوينية، فالمعلول أيضاً تكويني وهو كما ترى، نعم ان المبادئ والملاكات مبررة للجعل وداعية اليه، على اساس ان الجعل من المولى لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر.

فالنتيجة: ان قياس الحكم الشرعي بالنسبة إلى المبادئ وملاكاته بالمعلول التكويني بالنسبة إلى علته التكوينية، قياس مع الفارق.

وثانياً: انه ﷺ قد جعل الحكم الفعلي من بعض الجهات في مقابل الحكم الاقتضائي في غير مورد، فتحصل مما ذكرناه أن جعل الحكم الفعلي من بعض الجهات دون الجميع لا يرجع إلى معنى محصل.

الثالث: ان الحكم الواقعي في موارد العلم الاجمالي اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلا محالة يكون المراد منه الحكم الانشائي في مرتبة الانشاء والجعل، ومن الواضح أنه غير قابل للتنجيز حتى اذا كان متعلقاً للعلم التفصيلي، لوضوح انه لا أثر للعلم التفصيلي بالحكم الانشائي، كما اذا علم بوجود الحج في الشريعة المقدسة على المستطيع وهو غير مستطيع، فانه لا اثر لهذا العلم بالنسبة اليه.

وبكلمة، ان تنجيز العلم للحكم منوط باتصاف الحكم بوصفين: الأول ان يكون مولوياً، والثاني ان يكون فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، فإذا كان الحكم متصفاً بهذين الوصفين تنجز بالعلم، واما اذا لم يكن متصفاً بهما، سواء أكان متصفاً بأحدهما ام لا، فلا يكون قابلاً للتنجيز، وان قلنا بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، بل هو غير قابل للتنجيز بالعلم التفصيلي فضلاً عن الاجمالي.

وعلى هذا، فما ذكره المحقق الخراساني من ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال انها يكون بنحو الاقتضاء لا العلة التامة لا يرجع إلى معنى معقول، لأنّ التكليف المعلوم بالاجمال اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلا يقبل التنجز،

وعليه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً له اصلاً حتى يقال ان تنجيزه هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة، اذ لا بد أولاً من افتراض ان التكليف قابل للتنجيز، وبعد ذلك نبحت عن ان تنجيز العلم الاجمالي هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة، واما اذا لم يكن التكليف قابلاً للتنجيز فلا موضوع لهذا البحث.

الرابع: ان المستفاد من مجموع كلماته عليه السلام ان التكليف المعلوم بالاجمال اذا كان فعلياً من جميع الجهات، كان العلم الاجمالي منجزاً له بنحو العلة التامة، على اساس استحالة جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه، للزوم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي.

وأن شئت قلت: ان التكليف المعلوم بالاجمال ان لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلا يقبل التنجز وان كان متعلقاً للعلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي، وان كان فعلياً من جميع الجهات كان العلم الاجمالي منجزاً له، فان كان بنحو العلة التامة استحالة جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه مطلقاً اي كلا وبعضاً، وان كان بنحو الاقتضاء أمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطرافه، وحيث انه يرى استحالة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في شيء واحد لمكان المضادة بينهما، فلا بد له من القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، فإذا لا يكون عليه السلام من القائلين بتنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء، بل هو من القائلين بتنجيزه بنحو العلة التامة كما هو المشهور بين الاصوليين.

إلى هنا قد تبين ان المستفاد من مجموع كلمات المحقق الخراساني عليه السلام انه من القائلين بان العلم الاجمالي اذا تعلق بتكليف فعلي من جميع الجهات يكون علة تامة للتنجيز.

هذا تمام الكلام في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية

العملية.

الجهة الثالثة: في وجوب الموافقة القطعية العملية، ونتكلم فيه في مقامين:
الأول: في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية للتكليف
المعلوم بالاجمال.

الثاني: في ان تنجيزه له هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة؟

اما الكلام في المقام الأول، فيوجد هنا مسلكان.

المسلك الأول: ان العلم الاجمالي اذا كان في الشبهات الحكمية فلا يقتضي
وجوب الموافقة القطعية العملية، واما اذا كان في الشبهات الموضوعية فيقتضي
وجوبها.

المسلك الثاني: ان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية
مباشرة، بل يتوقف تنجيزه على تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وسقوطها من
جهة المعارضة.

اما المسلك الأول، فلأن العلم الاجمالي اذا كان في الشبهات الحكمية، لا ينجز
الا التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي، باعتبار انه معلوم للمكلف وواصل اليه
وخارج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، باعتبار ان البيان تام بالنسبة اليه،
واما انطباقه على كل من الفردين أو الافراد، حيث انه مشكوك فيه وغير معلوم،
فيكون مورداً للقاعدة لعدم تمامية البيان بالنسبة اليه.

مثلاً اذا علم المكلف اجمالاً في يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين عليه اما
صلاة الظهر أو الجمعة، ففي مثل ذلك يكون المعلوم للمكلف وجوب الجامع
الانتزاعي وهو عنوان احدى الصلاتين وانه خارج عن موضوع القاعدة وجداناً،
واما وجوب كل من صلاة الجمعة باسمها الخاص وعنوانها المخصوص وصلاة

الظهر كذلك، فهو مشكوك فيكون مورداً للقاعدة.

فالتنتيجة: ان اضافة الوجوب إلى الجامع معلومة للمكلف، فلا تكون مشمولة لقاعدة التامين، وأما اضافته إلى كل من الصلاتين بحدها الخاص واسمها المخصوص فهي مجهولة وتكون مورداً للقاعدة، ومن الواضح ان وجوب الجامع لا يقتضي إلاّ الاتيان به عقلاً وايجاهه في الخارج، والمفروض انه يوجد فيه بايجاد احد فرديه أو افراده ولا يتوقف وجوده على ايجاد الجميع، وعليه فلا يقتضي العلم الاجمالي في الشبهات الحكمية وجوب الموافقة القطعية العملية وانما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية فحسب، واما اذا كان العلم الاجمالي في الشبهات الموضوعية، كما اذا علم المكلف بوجوب اكرام العالم وتردد العالم بين زيد وعمرو، ففي مثل ذلك فقد علم بوجوب اكرام فرد يكون عالماً وان ذمته قد اشتغلت بوجوب اكرامه المقيد والمتصف بالعلم، وحينئذ فيجب عليه تحصيل اليقين بفراغ الذمة، ومن الطبيعي انه لا يحصل إلا باكرام كلا الفردين معاً، اذ لو اكرم احدهما دون الاخر لم يحصل له اليقين بالفراغ، ومن الواضح ان العقل يحكم بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، هذا هو الفرق بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، هذا.

و للمناقشة في هذا المسلك مجال واسع:

أولاً: إن ذلك انما يتم في الشبهات الحكمية اذا كان الواجب فيها الجامع بحده الجامعي بدون تقييده بقيد خاص كالصلاة مثلاً، فان الواجب هو طبيعي الصلاة الجامع بين افراده ولا يسري الامر منه اليها، وفي مثل ذلك يكتفي بالاتيان بفرد منه في الخارج لأنه يوجد بايجاده فيه، واما اذا كان الواجب الجامع المقيد بقيد خاص وهو قيد احدهما المردد بين قيدين متباينين في الخارج، فلا يتم، كما اذا علم المسافر بوجوب الصلاة المرددة بين القصر والتام، بمعنى انه لا يدري ان الواجب عليه في هذه الحالة

القصر أو التمام، كما اذا سافر اربعة فراسخ ولم يرجع في نفس اليوم إلى بلده و اراد البقاء إلى ما دون العشرة، فان خلافاً وقع في هذه الحالة بين الفقهاء، فذهب بعضهم إلى ان وظيفته القصر، وذهب بعض آخر إلى ان وظيفته التمام، فإذا لم تحصل له القناعة لا بالقول الأول ولا بالقول الثاني، فبطبيعة الحال يعلم اجمالاً بوجوب احدى الصلاتين عليه اما القصر أو التمام، وفي مثل ذلك لا يحصل له اليقين بفراغ الذمة من الصلاة الواجبة المقيدة بقيد مردد بين قيدين متباينين الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، واما اذا اتى بالصلاة قصرأ، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو الصلاة المقيدة بالتمام مع ان هذه الشبهة شبهة حكمية، وكذلك الحال اذا علم اجمالاً بوجوب احد الصلاتين في يوم الجمعة.

فالنتيجة: انه لا فرق من هذه الناحية بين ان يكون العلم الاجمالي في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، لأنّ الفراغ اليقيني لا يحصل الا بالاحتياط والاتيان بجميع اطرافه في كلتا الشبهتين أو ترك الجميع كذلك.

وثانياً: ان هذا التفصيل مبني على ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال في الشبهات الحكمية الجامع الذاتي بحده الجامعي، فإذا كان كذلك فذمة المكلف مشغولة بالجامع وهي لا تتطلب الا الاتيان به وايجاده في الخارج في ضمن ايجاد فرده، والمفروض ان الجامع يوجد بايجاد فرد منه.

ولكن تقدم ان الجامع المتعلق للتكليف في موارد العلم الاجمالي هو الجامع الانتزاعي الاختراعي المشار به باشارة مرددة إلى الواقع المررد بين فردين أو افراد، فخصوصية الفرد داخلة في الجامع المتعلق للتكليف في المقام بشكل المبهم والمجمل.

وعلى هذا، فمتعلق التكليف في باب العلم الاجمالي الجامع المقيد بخصوصية احد الفردين أو الافراد بدون التعيين، والا لكان العلم الاجمالي علماً تفصيلياً، أو

فقل ان المعلوم بالاجمال هو صورة الفرد بحدده الفردي بنحو الابهام والاجمال، وهي صورة احدهما بما له من الخصوصية المبهمة والمرددة عندنا في الخارج، وبذلك يختلف عن العلم التفصيلي، فان متعلقه صورة الفرد بحدده الفردي المعين بدون الابهام والاجمال لا في الذهن ولا في الخارج، واما صورة المعلوم بالاجمال في الذهن وان كانت في نفسها متعينة ولا ابهام ولا اجمال فيها، الا ان اجمالها وابهامها انما هو من جهة انطباقها على المعلوم بالعرض المردد في الخارج بين فردين أو افراد.

ودعوى: ان التنجز من شؤون الوجود العلمي للحكم لا الخارجي، باعتبار ان التنجز انما هو بحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة، وتام الموضوع لحكم العقل بذلك هو الوجود العلمي للحكم الالزامي، وعلى هذا فكما ان العلم لا يسري من الصورة الذهنية إلى الواقع، فكذلك التنجز، فانه لا يسري من الحكم بوجوده العلمي إلى الواقع، وعليه فالمنجز هو الحكم المتعلق بالجامع دون الفرد بحدده الفردي وان كان الجامع مقيداً بخصوصية الذهنية بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع، والمفروض ان المنجز هو التكليف المتعلق بالجامع المقيد بها في عالم الذهن وهي جامعة بين الخصوصيتين الخارجيتين، فإذا كان متعلق العلم جامع الخصوصية وهو عنوان احدهما، فانطبقه على كل طرف من اطرافه قهري.

مدفوعة: بان متعلق العلم وان كان الخصوصية الجامعة بين الخصوصيتين في الخارج، الا ان الذهن انتزعهما واخترعها في عالم النفس للاشارة بها إلى الخصوصية بالحمل الشائع التي هي متعلق التكليف في الواقع المرددة بين هذه وتلك.

والخلاصة، ان العلم حيث لا يسري من الصورة الذهنية إلى ما في الخارج وكذلك التنجز، فيقوم الذهن باختراع مفهوم وهو صورة هذه الخصوصية بالحمل الأولي للاشارة بها إلى واقع الخصوصية بالحمل الشائع تصديقاً المرددة في الخارج

بين فردين أو افراد، وانطبق الخصوصية الجامعة على كل من الخصوصيتين وان كان قهرياً، الا انه لا يجدي في اليقين بالفراغ، لأنه انما يجدي اذا كان التكليف متعلقاً بالجامع بما هو ولكن الامر ليس كذلك، لأنّ التكليف تعلق بالخصوصية بالحمل الشائع روحاً لا بالحمل الأولي والذمة مشغولة بها وهي مرددة في الخارج بين الخصوصيتين المحددتين المعينتين، ولهذا لا يحصل اليقين بالفراغ بايجاد احدهما في الخارج، فيتوقف على ايجاد كليهما معاً، لأنّ المكلف اذا اتى بإحدهما لم يعلم انه اتى بالواجب، لاحتمال ان يكون الواجب حصة اخرى.

ومن هنا، قد ذكرنا في ضمن البحوث السالفة في تفسير العلم الاجمالي ان مرد جميع الاقوال في تفسيره إلى القول بان العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع الاختراعي المشار به إلى الواقع الخارجي المردد بين فردين أو افراد، والنكته في ذلك هي ان المكلف يعلم وجداناً ان التكليف متعلق بأحد الفردين بحده الفردي وهو المعلوم اجمالاً لا بالجامع بحده الجامعي الانتزاعي، واما اخذه فمن اجل ان العلم لا يتعلق بالواقع مباشرة وانما يتعلق بالمفهوم المشار به إلى الواقع، وإلا فمن الواضح ان روح التكليف متعلق بالفرد المردد عندنا بين فردين أو افراد، فإذا علم المكلف اجمالاً بوجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة أو صلاة الجمعة فيه، فلا شبهة في ان متعلق الوجوب كل واحدة من الصلاتين بخصوصيتها الخاصة واسمها المخصوص دون الجامع بينهما، نعم متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي بينهما وهو عنوان احدهما. والخلاصة، ان الوجوب في الواقع في يوم الجمعة اما تعلق بخصوص صلاة الظهر أو الجمعة لا بالجامع بينهما، وحيث ان العلم لا يتعلق بالواقع مباشرة ولا يتجاوز عن افق الذهن إلى الخارج، فلا محالة يتعلق بصورة الفرد وهي المفهوم الذي انتزعه العقل للإشارة به بإشارة مرددة إلى صورته في الواقع المرددة وهي المعلوم

بالعرض، وعلى هذا فإذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة، فقد علم باشتغال ذمته بإحدى الصلاتين بحدها الخاص واسمها المخصوص، وفي مثل ذلك لا يمكن حصول اليقين بفراغ ذمته الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، واما اذا اتى بإحدهما دون الاخرى، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه في الواقع هو الصلاة الاخرى.

فالنتيجة: في نهاية المطاف انه لا فرق بين العلم الاجمالي في الشبهات الموضوعية والعلم الاجمالي في الشبهات الحكمية، فكما انه في الشبهات الموضوعية يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية، بملاك ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فكذلك في الشبهات الحكمية بنفس الملاك.

وأما المسلك الثاني، وهو ان العلم الاجمالي لا يقتضي تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، بل يتوقف تنجيزه على تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها بالمعارضة، فقد اختاره السيد الاستاذ عليه السلام وافاد في وجه ذلك: ان العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المتعلق بالجامع، فانه معلوم للمكلف وخارج عن موضوع قاعدة التأمين دون التكليف المتعلق بالفرد، فانه مجهول وغير معلوم، ومن الواضح ان العلم الاجمالي لا يقتضي إلا تنجيز التكليف بالمقدار المعلوم دون الاكثر، والمقدار المعلوم هو التكليف المتعلق بالجامع وهو لا يقتضي الا الاتيان به، ويكفي فيه الاتيان بأحد فرديه أو افراده في الخارج.

والخلاصة: ان التكليف المتعلق بالجامع قد تنجز بالعلم الاجمالي وخرج عن موضوع القاعدة، واما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد بعينه أو ذاك الفرد كذلك، فهي مجهولة وتكون مورداً للقاعدة، والمفروض ان التكليف المتعلق بالجامع المنجز لا يقتضي الا ايجاده في الخارج، ومن المعلوم انه يوجد بايجاد فرد منه، فلذلك لا يقتضي

العلم الاجمالي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، وانما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية كذلك، واما وجوب الموافقة القطعية العملية فهو يتوقف على تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها بالمعارضة، وأما سقوط بعضها عن بعض اطرافه فهو للترجيح بغير مرجح.

ثم ان منشأ هذا التعارض امران:

الأول: ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، ولهذا لا تجري الاصول المؤمنة في جميع اطرافه لاستلزام ذلك مخالفة قطعية عملية.
الثاني: عدم جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه دون بعضها الاخر للزوم الترجيح بغير مرجح، فلهذا تقع المعارضة بين الاصول المؤمنة في اطرافه جميعاً فتسقط من جهة المعارضة، وبعد سقوطها بها يكون احتمال التكليف في كل طرف من اطرافه مورداً لقاعدة الاشتغال ومنجزاً، لأن احتمال التكليف مساوق للتنجيز اذا لم يكن مورداً للأصل المؤمن، وحيث ان سقوط الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي كلا وبعضاً مستند في نهاية المطاف إلى العلم الاجمالي، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية بالواسطة لا بالمباشرة.

فالنتيجة: ان ما افاده عنه ينحل إلى دعويين:

الأولى: العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، وانما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية كذلك.

الثانية: ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية يتوقف على تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه بالمعارضة وفي بعضها دون بعضها الاخر للترجيح من غير مرجح.

ولنأخذ بالنظر إلى كلتا الدعويين:

أما الدعوى الأولى فلا يمكن المساعدة عليها، لأنها مبنية على ان يكون متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع بحده الجامعي، وعندئذ فلا يتنجز بالعلم الاجمالي الا التكليف المتعلق به، حيث ان العلم لا ينجز الا متعلقه بالمقدار المعلوم، واما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد بعينه أو ذاك الفرد كذلك، فهي مجهولة وخارجة عن حدود متعلقه، فلا يعقل ان يكون منجزاً لها.

ولكن تقدم انفاً ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع الانتزاعي في الذهن المشار به باشارة ترددية إلى الواقع الخارجي المردد بين فردين أو افراد، على اساس ان التكليف في مورد العلم الاجمالي تعلق بالفرد بحده الفردي، غاية الامر ان المكلف لا يعلم انه تعلق بهذا الفرد بالخصوص أو ذاك الفرد كذلك، ولكن في الواقع و علم الله معلوم، وفي مثل ذلك يقوم العقل باختراع مفهوم في عالم الذهن للاشارة به إلى ما هو متعلق التكليف واقعاً باشارة ترددية، اذ من الواضح ان متعلق التكليف ليس هو الجامع الانتزاعي الاختراعي، كيف فان انتزاع هذا الجامع واختراعه انما هو بعد العلم بتعلق التكليف بالواقع، غاية الامر ان كان المكلف جاهلاً بحده الخاص في الخارج فالعلم اجمالي، وان كان عالماً به فالعلم تفصيلي، وحيث ان العلم لايسري إلى الواقع الخارجي مباشرة، فلا بد من اختراع مفهوم في الذهن وهو متعلق العلم للاشارة به إلى الواقع الخارجي المردد اذا كان العلم اجمالياً والمعين اذا كان العلم تفصيلاً.

وان شئت قلت: ان الحكم بالحمل الشايح تعلق بالفرد بحده الفردي، سواء أكان معيناً عند المكلف ام غير معين، واما العلم فهو متعلق بصورة الحكم بالحمل الأولي اي مفهومه في الذهن للاشارة به إلى واقعه، ومن المعلوم انه لا قيمة لمفهوم

الحكم في الذهن ولا اثر له.

وعليه فما افاده ﷺ من ان العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي بدون أية خصوصية لا يرجع إلى معنى صحيح، لأنّ التكليف المتعلق بالجامع صورة التكليف ومفهومه في الذهن لا واقعه ولا قيمة لصورته، لأنها انما هي للإشارة بها إلى واقعه الذي هو موضوع الاثر، والمفروض ان واقعه روحا تعلق بالفرد، والمكلف يعلم باشتغال ذمته به ولا يحصل له اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلا الفردين أو الافراد، لأنه ان اتى بأحدهما دون الاخر لا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب هو الفرد الاخر.

ودعوى: ان التنجز كالعلم لا يسري إلى الواقع فانه من شؤون الوجود العلمي للحكم لا الخارجي، لأنه عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة، وتام الموضوع له الوجود العلمي للحكم وان لم يكن في الواقع حكم، ولهذا يحكم العقل بقبح التجري واستحقاق فاعله الادانة والعقوبة وبحسن الانقياد واستحقاق فاعله المثوبة، والمفروض ان الحكم المنجز متعلق بالجامع وهو الخصوصية في المقام بالحمل الأولي اي مفهومها في الذهن، فإذا لا يكون التكليف المتعلق بالفرد في الواقع منجزاً.

مدفوعة: بان المؤثر في كافة حركات الانسان في الخارج من دفع الضرر عن نفسه، سواء أكان دينياً ام دنيوياً أو جلب المنفعة لنفسه كذلك أو نحوهما، هو الوجود العملي للأشياء، ولكن لا بما هي موجودة في النفس، بل بما هي اشارة إلى الواقع الخارجي ومرآة له، باعتبار انه يرى ان ما هو مشتمل على الضرر أو النفع هو واقع هذه الاشياء في الخارج لا وجودها العلمي.

وعلى هذا، فالحكم بوجوده العلمي وان كان مؤثراً ومحركاً، لكن لا بما هو

موجود في النفس، بل بما هو اشارة إلى واقع الحكم وهو الحكم بالحمل الشايح، فانه المؤثر في الحقيقة والمحرك نحو امثاله لا وجوده العلمي، ضرورة ان ترتب العقاب والثواب انما هو على مخالفة واقع الحكم وموافقته، واما العقوبة على التجري فهي ليست من جهة مخالفة الحكم بوجوده العلمي، بل من جهة ان الفعل المتجرى به مصداق للتعدي على المولى وتفويت حقه وهو الطاعة، ومصداق للظلم وهو سلب ذي الحق عن حقه، وكذلك الثواب على الانقياد ليس من جهة موافقة الحكم بوجوده العلمي، بل من جهة ان الفعل المنقاد به مصداق لطاعة المولى واداء لحقه وهو حق الطاعة.

إلى هنا قد تبين: ان التكليف المعلوم بالذات منجز بالذات، والتكليف المعلوم بالعرض منجز بالعرض، والاثر غير مترتب على المنجز بالذات وانما هو مترتب على المنجز بالعرض.

وعلى هذا، فالعلم الاجمالي بيان على الواقع المردد، باعتبار ان العلم تعلق بمفهوم اختراعي مشاربه باشارة مرددة إلى خصوصية خاصة في الواقع، فإذا تمّ البيان على تلك الخصوصية واشتغلت الذمة به، فلا بد حينئذ من تحصيل اليقين بالفراغ وهو لا يحصل الا بالاتيان بكلتا الخصوصيتين أو الخصوصيات معاً، اذ لو اتى بإحدهما دون الاخرى لم يحصل اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب في الواقع هو الخصوصية الاخرى.

وأما الدعوى الثانية، وهي ان تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على تعارض الاصول المؤمنة وتساقطها بالمعارضة، فان اراد الله بذلك تساقط جميع الاصول المؤمنة بالمعارضة اعم من العقلية والشرعية.

فيرد عليه ان التعارض بين الاصول العقلية غير معقول، لأنّ حكم العقل

بقاعدة التأمين حكم ثبوتي واقعي تابع لثبوت موضوعه وملاكه في الواقع، وموضوعه وملاكه في المقام عدم البيان، وحينئذ فان لم يتم البيان على كل واحد من طرفي العلم الاجمالي بحده الخاص، كان العقل حاكماً بالتأمين في كل من الطرفين بعنوانه الخاص بدون اي تزامم وتعارض في البين، وان تم البيان على كل من الفردين بحده الفردي انتفى حكمه بانتفاء موضوعه وملاكه.

والخلاصة، ان التعارض لا يتصور بين الاحكام العقلية القطعية التي هي احكام ثبوتية واقعية تتبع ملاكاتها وموضوعاتها في مقام الثبوت والواقع وكذلك في الاحكام الشرعية القطعية، فإنها احكام ثبوتية في الواقع تتبع ملاكاتها وموضوعاتها في مقام الثبوت، فالتعارض لا يتصور في الاحكام القطعية وانما يتصور بين الادلة الظنية في مقام الاثبات.

وعلى هذا، فالتعارض بين الاصول العقلية المؤمنة غير متصور، وعندئذ فبناء على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان العلم الاجمالي بيان على الجامع فقط، واما خصوصية كل من الفردين بحده الفردي فهي مجهولة، فإذا كانت مجهولة فهي مورد لقاعدة التأمين، أو فقل ان الجامع ليس مورداً للقاعدة، لأن العلم الاجمالي به بيان ووارد على القاعدة ورافع لموضوعها وجداناً، واما خصوصية كل من الفردين بعينه، حيث انها مجهولة والعلم الاجمالي ليس بياناً عليها، فهي مورد للقاعدة، ونتيجة ذلك ان المكلف لا يعاقب على ترك كل من الفردين في الخارج بما هو ترك فرد بحده الفردي فيه، وهذا لا ينافي ان يعاقب عليه بما هو ترك جامع فيه.

وأما بناء على ما ذكرناه من ان خصوصية الفرد في الخارج داخله في متعلق العلم الاجمالي بنحو الابهام والتردد في مرحلة التطبيق، فالعلم الاجمالي يكون بياناً عليها، بتقريب ان متعلقه الجامع الانتزاعي المشار به باشارة ترددية إلى خصوصية

الفرد في الواقع المرددة بين خصوصية هذا أو ذاك، فإذا علم المكلف باشتغال ذمته بإحدى الخصوصيتين المتباينتين، فليس بإمكانه تحصيل اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلتا الخصوصيتين معاً، اذ لو اتى بإحدهما دون الاخرى فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو خصوصية اخرى دون ما اتى به.

وتظهر الثمرة بين القولين، فعلى قول السيد الاستاذ عليه السلام ان المكلف اذا اتى بأحد فردين في الخارج، فقد اتى بالواجب وهو الجامع، ضرورة ان التكليف المتعلق به لا يقتضي اكثر من الاتيان به في الخارج وايجاده فيه، والمفروض ان الجامع يوجد بايجاد احد فرديه أو افراده، ولهذا لا مانع من الرجوع في الفرد الاخر إلى قاعدة التامين.

وأما بناء على ما اخترناه من ان خصوصية الفرد داخلية في متعلق العلم الاجمالي، فيجب على المكلف الاتيان بكلا الفردين معاً حتى يحصل له اليقين بالفراغ، أو ترك كليهما معاً اذا كانت الشبهة تحريمية.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجري في اطراف العلم الاجمالي، ولا تجري في الجامع لأنه وارد عليها ورافع لموضوعها.

وان اراد عليه السلام به تساقط الاصول العملية الشرعية المؤمنة في جميع اطراف العلم الاجمالي بالمعارضة، فيرد عليه:

أولاً: انه يكفي في المقام الاصول العملية العقلية المؤمنة، لما تقدم من ان موضوع تلك الاصول على مسلكه عليه السلام متحقق في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بحده الخاص، لأنه لا يكون بياناً عليه وانما يكون بياناً على الجامع بحده الجامعي، والفرض ان التعارض بين الاصول العملية العقلية غير متصور، وعليه فسقوط

الاصول العملية الشرعية في اطراف العلم الاجمالي لا يضر بعد فرض ان قاعدة القبح تجري في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بحده الخاص بدون أي تعارض في البين.

وثانياً: ان ذلك يتوقف على تمامية مقدمتين:

الأولى: ان التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي هو متعلق العلم الاجمالي، واما تعلقه بهذا الفرد بعينه أو ذاك الفرد كذلك، فهو مجهول ومورد للقاعدة.

الثانية: ان يكون لأدلة الاصول العملية الشرعية إطلاق فتشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي.

أما المقدمة الأولى، فلما مر آنفاً من ان العلم الاجمالي تعلق بالجامع الاختراعي المشار به إلى الواقع المررد عند المكلف بين هذا الفرد بخصوصه وذاك الفرد كذلك، وعليه فلا موضوعية للجامع بل هو مرآة لما هو متعلق التكليف واقعاً كما مر.

وأما المقدمة الثانية، فلما تقدم من ان ادلة الاصول العملية الشرعية في نفسها قاصرة عن شمول اطراف العلم الاجمالي، لأن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي انصرافها عرفاً عن الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي أو لا اقل من الاجمال، أو فقل ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاء هو عدم جواز رفع اليد عن الاعراض اللزومية المعلومة ولو بالاجمال بالاغراض الترخيضية.

ودعوى: ان هذا الارتكاز بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، غير بعيدة أو على الأقل انه يصلح ان يكون سبباً للانصراف العرفي.

لحد الآن قد تبين ان ادلة الاصول العملية الشرعية لا تشمل اطراف العلم الاجمالي حتى تقع المعارضة بين افرادها، كما انه قد تبين ان العلم الاجمالي منجز

لوجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة بملاك ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وأما الكلام في المقام الثاني، فهو ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة حتى يستحيل جعل الترخيص في اطرافه؟

ثم ان هذا البحث انما يكون له مجال في المقام بناءً على المشهور بين الاصوليين من ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، فحينئذ يقع الكلام في انه علة تامة بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية أيضاً أو يكون بنحو الاقتضاء، ولا مجال لهذا البحث على المسلكين الاخرين في المسألة:

الأول: ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، فانه على هذا لا معنى للبحث عن انه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، ضرورة انه اذا لم يكن علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، بان يكون تنجيزه لها معلقاً على عدم ترخيص الشارع فيها، فلا يعقل ان يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، بان يكون تنجيزه له مطلقاً غير معلق، بداهة انه لا يتم ان يكون حكمه في الأول منجزاً وغير معلق وفي الثاني معلقاً وغير منجز، لأنّ هذا غير معقول، كيف فان العلم الاجمالي لو كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، لكان علة تامة لحرمة المخالفة الاحتمالية فضلاً عن القطعية، لأنّ وجوب الموافقة القطعية العملية لو كان منجزاً ومطلقاً بحيث لا يمكن فرض وجود المانع عنه، لكانت حرمة المخالفة الاحتمالية أيضاً كذلك، والا لم يكن وجوب الموافقة منجزاً ومطلقاً وهذا خلف، نعم في صورة العكس ليس الامر كذلك، اذ يمكن ان يكون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة

القطعية العملية، ومن هنا يكون الترخيص في المخالفة القطعية العملية يستلزم الترخيص في ترك الموافقة القطعية العملية دون العكس.

الثاني: انه بناء على مسلك السيد الاستاذ عليه السلام من ان العلم الاجمالي لا يقتضي تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، بل يتوقف على جريان الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها بالمعارضة الداخلية لا مجال لهذا البحث، لأن العلم الاجمالي لا يقتضي تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة حتى نبحت عن ان تنجيزه له يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة، ضرورة ان تنجيزه لوجوب الموافقة بنحو العلة التامة غير متصور على ضوء هذا المسلك، اذ انه لو كان علة تامة لتنجيزه استحال جعل الترخيص في اطرافه ثبوتاً، وإلا لزم خلف فرض كونه علة تامة له، وحينئذ فلا تصل النوبة إلى البحث في مقام الاثبات عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه وسقوطها بالمعارضة.

وان شئت قلت: ان هناك لازمين لهذا المسلك:

الأول: ان العلم الاجمالي لا يكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في بعض اطرافه، وانما يمنع عن جريانها في جميع اطرافه من جهة المعارضة لا بالمباشرة، ومن هنا يكون تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية العملية يتوقف على تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه وتساقطها بالمعارضة، فيستحيل ان يكون مانعاً عن جريانها في بعض اطرافه اذا لم يكن لها معارض.

الثاني: ان يكون المنجز للتكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه مباشرة هو احتمال العلم الاجمالي.

ومن الواضح، ان كلا هذين اللازمين في طرف النقيض مع افتراض كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، اذ مع هذا الافتراض لا

يمكن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه لا في الجميع ولا في البعض، لاستحالة جعل الترخيص الظاهري ولو في بعض اطرافه ثبوتاً وإلا لزم خلف فرض كونه علة تامة له^(١).

إلى هنا قد تبين ان النزاع في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، وانه هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة، انها يتصور على ما هو المعروف بين الاصوليين من انه علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية.

ثم ان في المسألة قولين: القول الأول ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، الثاني انه علة تامة له.

أما القول الأول فقد اختاره المحقق النائيني رحمته الله، ولهذا فرق بين وجوب الموافقة القطعية العملية وحرمة المخالفة القطعية العملية، وبنى على ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبة إلى الأول، وعلة تامة له بالنسبة إلى الثاني، وعلى هذا فللمحقق النائيني رحمته الله دعويان: الأولى ان العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، الثانية انه مقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية^(٢).

وأما الدعوى الأولى، فقد استدل عليها بان المخالفة القطعية العملية قبيحة بحكم العقل، على اساس انها معصية للمولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعة، ومن الواضح انه لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأنه ترخيص في المعصية وتفويت حق المولى وهو قبيح، وهذا معنى ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية.

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٧٤.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٨.

وأما الدعوى الثانية، فقد ذكره عليه السلام ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية انما هو بنحو الاقتضاء دون العلة التامة، وقد افاد في وجه ذلك انه لا مانع من جعل الترخيص في بعض اطرافه، لأنه ليس ترخيصاً في المخالفة القطعية العملية حتى يكون قبيحاً، بل في المخالفة الاحتمالية، ولا مانع من الترخيص فيها كما في الشبهات البدوية، فلذلك يكون تنجيزه له بالاقتضاء لا بالعلة التامة، والا فلا يمكن جعل الترخيص فيها مطلقاً هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأنّ امكان جعل الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي متفرع على كون تنجيزه بنحو الاقتضاء دون العلة التامة، وعلى هذا فان اراد عليه السلام بذلك اثبات كون تنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء بامكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه، فيرد عليه انه دوري، لأنّ امكان جعل الحكم الظاهري الترخيبي في بعض اطراف العلم الاجمالي، يتوقف على ان يكون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة، اذ لو كان بنحو العلة التامة فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيبي في بعض اطرافه أيضاً، فلو كان تنجيزه بنحو الاقتضاء متوقفاً على امكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه لدار، فالنتيجة انه لا يمكن ان يكون تنجيزه بنحو الاقتضاء متوقفاً على امكان جعل الحكم الظاهري الترخيبي في بعض اطرافه، لأنه من اثار كون تنجيزه له بنحو الاقتضاء ومتوقف عليه.

وان اراد عليه السلام بذلك ان هذا الدليل كاشف عن ان تنجيز العلم الاجمالي يكون بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة، فيرد عليه ان هذا الدليل لا يكون كاشفاً عن ذلك، بل امكان جعل الترخيص في بعض اطرافه يتوقف على اثبات كون تنجيزه له بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة بدليل آخر لا بهذا الدليل، فانه متوقف عليه لا انه كاشف

عنه .

وان اراد بذلك ان كون تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بنحو الاقتضاء امر وجداني وارتكازي، فلا يتوقف اثباته على اقامة برهان، ويتفرع على ذلك امكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه، فيرد عليه انه ليس بامر وجداني ارتكازي ثابت في اعماق النفوس، والا لم يقع خلاف فيه بين الاصوليين، بل هو امر نظري واثباته بحاجة إلى اقامة برهان.

والخلاصة، ان هذا البرهان غريب من مثل المحقق النائيني رحمته الله، لأنه من اقامة البرهان على وجود شيء، بدعوى ثبوت لازمه مع ان ثبوت لازمه متفرع على وجود ذلك الشيء.

وأيضاً ما ذكره رحمته الله من ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، معللاً بانه لا يمكن جعل الترخيص في تمام اطرافه، لأنه ترخيص في المعصية وهو قبيح، بينما عدم امكان جعل الترخيص في تمام اطرافه فرع كون العلم الاجمالي علة تامة له، فكيف يمكن الاستدلال به على كون العلم الاجمالي علة تامة؟! فإذا ان اراد رحمته الله بذلك اثبات كون العلم الاجمالي علة تامة بهذه الصياغة، فيرد عليه انه لا يمكن الا بنحو دائر، لأن عدم امكان جعل الترخيص في جميع اطراف العلم الاجمالي المستلزم للمخالفة القطعية العملية، يتوقف على كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز في المرتبة السابقة، فلو توقف كونه كذلك على عدم امكان جعل الترخيص في جميع اطرافه لزم الدور.

وان اراد رحمته الله به ان تمامية عليّة العلم الاجمالي امر وجداني، فلا يتوقف اثباتها على شيء، فيرد عليه ان ما هو امر وجداني هو اصل منجزية العمل الوجداني في الجملة، اما انه بنحو الاقتضاء أو العلة التامة فهو بحاجة إلى دليل، ومن هنا قلنا ان العلم

الاجمالي مقتضي للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية أيضاً، ولا مانع من جعل الترخيص في جميع اطرافه اذا كان ملاك الترخيص اقوى من ملاك الحكم الالزامي، ويجعل هذا الترخيص يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه.

وتحيل عدم امكان جعل الترخيص في جميع اطرافه ناشئ من الاشتباه، بان هذا الترخيص منافٍ لحكم العقل بقبح المعصية مباشرة، بينما هو رافع لحكم العقل بارتفاع موضوعه فلا تنافي بينهما، وقد تقدم ان حكم العقل بقبح المعصية ليس حكماً منجزاً ومطلقاً، بل هو معلق على عدم الاذن والترخيص من المولى في المخالفة، ومعه ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه وهو ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، لأنّ المولى اذا اجاز في المخالفة وترك الطاعة جاز تركها بمقتضى اذنه وترخيصه فيه، وليس فيه مخالفة وتفويت لحقه كما تقدم.

والصحيح في المقام ان يقال ان معنى تنجيز الحكم المولوي بالعلم التفصيلي أو الاجمالي هو حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم المنجز من باب انها معصية وتفويت لحق المولى وهو حق الطاعة، وحيث ان هذا الحكم العقلي حكم تعليلي لا تنجيزي، لأنه معلق على عدم الترخيص من المولى نفسه في مخالفته والا انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، لوضوح ان المولى اذا رخص في مخالفته لم تكن مخالفته حينئذ مخالفة ولا معصية ولا تفويتاً لحقه وهو الطاعة، اذ معنى هذا الترخيص هو ان المولى قد رفع اليد عن حقه ولا يكون العبد مطالباً به، لأنّ هذا الترخيص يكشف عن ان مصلحته اقوى من مصلحة الحكم الالزامي.

ومن هنا، يظهر ان تنجيز العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون بنحو العلة التامة، اذ معنى تنجيزه بنحو العلة التامة هو ان حكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة حكم تنجيزي ومطلق، ولكن قد عرفت انه لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً

ومطلقاً، بل هو حكم تعلقي لا غيره، ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين حرمة المخالفة القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية، فان حكمه كما يكون تعليقياً في المسألة الثانية كذلك يكون تعليقياً في المسألة الأولى، بلا فرق بين المسألتين من هذه الناحية، بل لا يمكن ان يكون تنجيز العلم التفصيلي بنحو العلة التامة فضلاً عن العلم الاجمالي.

ثم ان للمحقق العراقي رحمته في المقام كلاماً وحاصله: ان الجميع متفقون على ان العلم الاجمالي منجز لمتعلقه، فان كان متعلقه الجامع بحده الجامعي، فهو منجز له ولا يمكن جعل الترخيص في مخالفته، وان كان متعلقه الواقع المردد بين فردين أو افراد فلا يمكن جعل الترخيص في شيء من اطرافه، وحيث ان متعلقه على مسلكه رحمته الفرد الواقعي بحده الفردي المردد بين هذا الفرد أو ذاك، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المتعلق بالفرد، سواء اكان متعلقاً بهذا الفرد أو ذاك، وعندئذ فلا يجوز جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه لا كلاً ولا بعضاً، اما الأول فهو واضح، واما الثاني فلأن التكليف المحتمل في كل من الفردين أو الافراد حيث انه منجز، فلا يجوز الترخيص فيه^(١).

والخلاصة: ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز متعلقه، غاية الامر ان كان متعلقه الجامع بحده الجامعي، ينجز التكليف المتعلق به، ولا يجوز الترخيص فيه بالتخصيص في تمام افراده، وان كان التكليف متعلقاً بالفرد الواقعي بحده الفردي المردد في الخارج بين فردين أو افراد، ينجز ذلك التكليف ولا يمكن الترخيص في شيء من اطرافه لا كلاً ولا بعضاً.

و قد استدل على ذلك بامرین:

الامر الأول: الشك في الامتثال في موارد العلم التفصيلي، بتقريب ان الترخيص في المخالفة الاحتمالية لو كان ممكناً، لامكن التمسك باصالة البراءة في موارد الشك في الامتثال للتكليف المعلوم تفصيلاً مع انه غير جائز، ومن الواضح ان هذا ليس إلا من جهة ان اصالة البراءة لا تجري في موارد الشك في التكليف المقرون بالعلم في عرض واحد كما في موارد العلم الاجمالي، أو طولاً كما في الشك في الامتثال في موارد العلم التفصيلي، هذا.

ويرد عليه:

أولاً: انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي اذا رأى الشارع ان مصلحة الترخيص اقوى وأهم من مصلحة الحكم الالزامي، فعندئذ لا مانع من الترخيص في المخالفة القطعية العملية، لما تقدم من ان حكم العقل بحرمتها وقبحها معلق على عدم الترخيص فيها من المولى والا انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فإذا جاز الترخيص في المخالفة القطعية العملية، جاز في المخالفة الاحتمالية العملية بطريق أولى.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انه لا يمكن جعل الترخيص في المخالفة القطعية العملية، الا انه لا شبهة في امكان جعله في المخالفة الاحتمالية، لأنه لا يكون ترخيصاً في المعصية كما في الشبهات البدوية حتى يكون قبيحاً.

فالنتيجة: انه لا مانع ثبوتاً من جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية حتى فيما اذا كان الشك في الامتثال، بل هو واقع كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز.

نعم، لا تشمل ادلة اصالة البراءة موارد الشك في امتثال التكليف المعلوم تفصيلاً لأمر:

الأول: ان اصالة البراءة محكومة باستصحاب عدم الاتيان بما يوجب براءة الذمة عن التكليف المتيقن.

الثاني: انه لا اطلاق لا دللتها بالنسبة إلى موارد الشك في الامتثال واختصاصها بموارد الشك في حدوث التكليف ولا أقل من الانصراف.

الثالث: ان تطبيق اصالة البراءة على الشك في بقاء الحكم الالزامي المعلوم حدوثه في الشريعة المقدسة لا يكون مؤمناً، لأنّ المؤمن هو اليقين بالبراءة ولو ظاهراً كما في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ.

وبكلمة، انه لا يمكن تطبيق اصالة البراءة على موارد الشك في الامتثال بلحاظ مرحلة الحدوث، لأنّ التكليف في هذه المرحلة معلوم ولا موضوع لها في هذه المرحلة، لأنّ المكلف عالم بالتكليف فيها واشتغال ذمته به، و لكن هل يمكن تطبيقها عليها بلحاظ مرحلة البقاء اي على الحصّة المشكوكة أو لا؟

والجواب: انه لا يمكن، لأنّ تطبيقها ان كان بلحاظ نفس الحصّة المشكوكة فلا اثر لها، لأنّ وجوب الاحتياط بتحصيل اليقين بالفراغ انما هو من اثار اشتغال الذمة بلحاظ الحصّة المعلومة، والمفروض ان تطبيق اصالة البراءة على الحصّة المشكوكة لا ينفي هذا الاثر ولا تكون مؤمنة عن اشتغال الذمة بالحصّة المعلومة، وان كان بلحاظ الحصّة المعلومة، فلا موضوع لها حتى يمكن تطبيقها عليها.

فالنتيجة: انه لا يمكن تطبيق اصالة البراءة على الشك في بقاء الحكم في موارد الامتثال لا على الحصّة المشكوكة فقط ولا على الحصّة المعلومة.

ثم ان تمامية الوجه الأول مبنية على تمامية مقدمتين:

الأولى: حجية الاستصحاب حتى في المقام.

الثانية: اطلاق ادلة البراءة لموارد الشك في الامتثال.

أما المقدمة الأولى فهي تامة ولا مانع من جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة، ولا وجه لما ذكره شيخنا الانصاري رحمته من عدم جريان الاستصحاب في هذه الموارد، بدعوى ان الاثر في مثل المقام مترتب على نفس الشك في بقاء الحكم المعلوم وهو وجوب الاحتياط، لأن موضوعه الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في امثاله وهو محرز بالوجدان، وحينئذ فلا معنى للتمسك بالاستصحاب لاحراز موضوعه، لأنه من تحصيل الحاصل بل من اردأ انحائه، فان ما هو محرز بالوجدان، فاحرازه ثانياً بالتعبد من اردأ انحائه، وذلك لأن هذه الدعوى مبنية على نقطة خاطئة وهي تخيل ان موضوع وجوب الاتيان بالمشكوك الشك فحسب، ولكن الامر ليس كذلك، لأن موضوعه اعم منه ومن عدم الاتيان به في الواقع، وعليه فلا مانع من استصحابه وترتيب الاثر عليه ولا يكون لغواً على تفصيل ذكرناه في محله.

وأما المقدمة الثانية فهي غير تامة، لأن ادلة اصالة البراءة لا تشمل موارد الشك في الامتثال كما مرت الاشارة اليه آنفاً.

الامر الثاني: ان العلم الاجمالي لو لم يكن علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، فلا يمنع عن جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه المستلزم للترخيص في المخالفة الاحتمالية، توضيح ذلك على ما افاده رحمته في المقالات هو ان اطلاق ادلة الاصول المؤمته وان كان لا يمكن شموله لجميع اطراف العلم الاجمالي، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، ولا للبعض المعين دون بعضها الاخر كذلك للترجيح من غير مرجح، ولا للبعض غير المعين لأنه ليس فرداً آخر بل هو في نفسه غير معقول، ولكن لا مانع من شموله لكل منهما مشروطاً بترك الاخر، ونتيجة ذلك هي ان الترخيص في ارتكاب كل منهما مشروط بالاجتناب عن الاخر.

وأن شئت قلت: ان اطلاق دليل الاصل يشمل كل من الطرفين، سواء أكان

المكلف تاركاً للآخر ام لا، وهذا الاطلاق الاحوالي ثابت لكل منهما بترك الاخر، واثر هذا التقيد هو جعل الترخيصين المشروطين لهما، وكلا الترخيصين فعلي عندما كان المكلف تاركاً لهما معاً، ويكون هذا من الجمع بين الترخيصين المشروطين لا من الترخيص في الجمع، وما لا يمكن هو الثاني دون الأول، والخلاصة، ان هذا الترخيص مانع من تنجيز العلم الاجمالي.

والجواب، أولاً: ما ذكرناه سابقاً من انه لا اطلاق لادلة الاصول المؤمنة لاطراف العلم الاجمالي لكي يمكن ان يقال انه لا مانع من شمول اطلاق دليل الاصل لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر حتى تكون النتيجة الترخيص في ارتكاب احدهما، ولكن الاطلاق غير ثابت، نعم لو سلمنا ثبوت الاطلاق له، فلا مانع من ذلك، هذا.

ولكن ذكر جماعة منهم السيد الاستاذ رحمته الله انه لا يمكن ان يشمل اطلاقه لكل من طرفيه مشروطاً بترك الطرف الاخر، وقد استدل على ذلك بوجوه:

منها: ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله (وهو العمدة) من ان جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الاخر، وان لم يؤد إلى الترخيص في المخالفة القطعية العملية، الا انه يؤدي إلى الترخيص القطعي في مخالفة الواقع وهو قبيح^(١)، هذا.

ولكن يرد عليه:

أولاً: ان حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية العملية باعتبار انه ترخيص في المعصية وتفويت لحق المولى وهو حق الطاعة وإلا فلا يحكم العقل

بقبحه، لأنَّ حكمه بالقبح لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا ملاك، وحيث ان الترخيص في كل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الاخر لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية العملية حتى يكون ترخيصاً في المعصية، فلا يحكم العقل بقبحه، أو فقل: ان العقل لا يحكم بقبح الترخيص القطعي في مخالفة الواقع اذا لم يؤد إلى الترخيص في المخالفة القطعية العملية في الخارج كما هو المفروض، والمفروض ان جعل الترخيص المشروط في اطراف العلم الاجمالي يؤدي إلى الترخيص القطعي لا إلى الترخيص في المخالفة القطعية العملية، والقبيح بحكم العقل انما هو الثاني دون الأول، بنكته ان جعل الترخيص المشروط في اطراف العلم الاجمالي لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وانما يؤدي إلى الترخيص القطعي في المخالفة عند ما كان المكلف تاركاً لها معاً، واما اذا ارتكب احدهما انتفى الترخيص عن الاخر بانتفاء شرطه، فلا يجوز له ارتكابه، ومن هنا تكون نتيجة جعل الترخيص المشروط إلى الجمع بين الترخيصين المشروطين لا إلى الترخيص في الجمع بين الطرفين أو الاطراف.

وثانياً: انه لا مانع من جعل الحكم الظاهري المشروط في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً اذا كانت هناك مصلحة تتطلب ذلك، لأنه لا ينافي الحكم الالزامي المعلوم بالاجمال لا في مرحلة الجعل والاعتبار، لعدم التنافي بين الاحكام الشرعية بما هي اعتبارات، ولا في مرحلة المبادئ لأنَّ ملاك الترخيص الظاهري مترتب عليه لا على متعلقه، بينما ملاك الحكم الالزامي مترتب على متعلقه، ولا في مرحلة العمل باعتبار ان الترخيص الظاهري المشروط رافع لوجوب الموافقة القطعية العملية فحسب.

وأما الكلام في سائر الوجوه التي استدل بها على عدم امكان جعل الترخيص

المشروط في اطراف العلم الاجمالي، فيأتي في مباحث الاصول العملية مع ما فيها من المناقشة، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان جميع الاصحاب ذهبوا إلى ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المتعلق به بنحو العلة التامة غير مطابق للواقع، وذلك لأن المشهور بين الاصحاب ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية فحسب دون وجوب الموافقة القطعية العملية.

هذا اضافة إلى ان لازم هذا القول عدم امكان جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية ثبوتاً، مع انه لا شبهة في امكان جعل هذا الترخيص، بل هو واقع في الخارج في موارد العلم التفصيلي بالحكم فضلاً عن العلم الاجمالي كما في مورد قاعدتي الفراغ والتجاوز، فان الشارع قد اكتفي فيهما بالموافقة الاحتمالية، ومن الطبيعي ان العلم الاجمالي ليس اقوى من العلم التفصيلي، فلو كان العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، استحال جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية، ضرورة ان معنى ذلك انه ليس بعلة تامة وهذا خلف، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في حدوث التكليف أو في بقاءه، فإذا لم يكن العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، فالعلم الاجمالي بطريق أولى، هذا اضافة إلى ما ذكرناه سابقاً من ان العلم التفصيلي لا يكون علة تامة للتنجيز حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية فضلاً عن وجوب الموافقة القطعية العملية، فكيف بالعلم الاجمالي.

وأيضاً لازم ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، ان لا يصل الدور إلى بحوث اخرى في الاصول العملية كالبحث عن جريان الاصل العملي في بعض اطراف العلم الاجمالي اذا كان

بعضها الاخر خارجاً عن محل الابتلاء أولاً اثر له، أو ان الاصل المؤمن فيه ساقط بالمعارضة مع الاصل الاخر، فيبقى الاصل الأول بلا معارض وهكذا، مع انه لا شبهة في ان العلم الاجمالي لو كان علة تامة لوجب الموافقة القطعية العملية، فلا يمكن جعل الترخيص الظاهري في اطرافه ثبوتاً لا في الكل ولا في البعض، وعليه فتكون البحوث المذكورة لغوياً، هذا.

وللمحقق العراقي رحمته الله ان يقول بانه لا موضوع لتلك البحوث على ضوء ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجب الموافقة القطعية العملية.

ولكن اصل المبنى غير صحيح، والنكته في ذلك اننا لو سلمنا ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية بملاك انها معصية وتفويت لحق المولى حكم تنجيزي، ولا يمكن جعل الترخيص الظاهري على خلافه، الا انه لا شبهة في ان حكم العقل بقبح المخالفة الاحتمالية العملية حكم تعلقي ومعلق على عدم ورود الترخيص على خلافه، فإذا ورد، انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، ولا يحتمل ان يكون حكم العقل بقبح المخالفة الاحتمالية تنجيزياً لوقوع الترخيص فيها في الشريعة المقدسة في غير مورد، ومن الواضح ان وقوع الشيء ادل دليل على امكانه، ولا فرق في امكان جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية بين ان يكون في اطراف العلم الاجمالي أو في موارد الشك في الامثال بعد العلم التفصيلي بالثبوت أو في موارد الشك البدوي، لأنّ المخالفة الاحتمالية لا تكون مانعة عن جعل الترخيص فيها اذا كانت مصلحة الترخيص اهم من مصلحة التكليف المحتمل.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجب الموافقة القطعية العملية، لا يرجع إلى معنى صحيح.

نتائج البحث عدة نقاط

الأولى: ان متعلق العلم الاجمالي ليس هو الفرد المردد في الخارج، اذ مضافاً إلى انه غير معقول لا يمكن تعلق العلم بالفرد الخارجي مباشرة، لأنّ متعلقه الصورة الذهنية لا واقع الفرد بحده الفردي، باعتبار ان العلم من الموجودات الذهنية فلا يمكن تعلقه بالفرد الخارجي مباشرة، بل متعلقه الجامع الانتزاعي الاختراعي في افق الذهن للإشارة بإشارة مرادة إلى الفرد بحده الفردي المردد بين فردين أو افراد.

الثانية: ذكرت مدرسة المحقق النائيني رحمته الله ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدها وهو معلوم تفصيلاً، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الناحية، وانما الفرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان المعلوم بالذات في العلم التفصيلي ينطبق على الواقع الخارجي وهو المعلوم بالعرض بتمام حدوده التفصيلية، واما المعلوم بالذات في العلم الاجمالي فلا واقع موضوعي له في الخارج حتى في علم الله تعالى هذا.

وغير خفي ان هذا مبني على الخلط بين المعلوم بالاجمال بوصف كونه معلوماً بالاجمال وبين ذاته بقطع النظر عن هذا الوصف، وما ليس له واقع هو الأول، واما الثاني فله واقع خارجي وهو الفرد بحده الفردي المردد بين فردين أو افراد، وهذا الفرد هو المعلوم بالعرض.

الثالثة: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان العلم الاجمالي بنفسه يمتاز عن العمل التفصيلي، فانه علم مشوب بالابهام دون العلم التفصيلي، لا يرجع إلى معنى محصل، لأنّ الابهام لا يعقل ان يكون داخلياً في مفهوم العلم.

الرابعة: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله أيضاً من ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الجامع بحده الجامعي، فانه لا ينطبق على الفرد بحده الفردي، لأنّ

حد الفرد غير داخل في الجامع الذي هو متعلق العلم الاجمالي وانما ينطبق على الحيثية المشتركة بين الأفراد، مبني على الخلط بين المفهوم الذاتي المنتزع من الجهة الذاتية المشتركة كالحوانية والناطقة، والمفهوم العرضي المنتزع من الفرد والشخص في الخارج، فان هذه المفاهيم مفاهيم عرضية اخترعها العقل للإشارة إلى الفرد في الخارج بحده الفردي وهي لا تنطبق على الجهة الجامعة المشتركة، وانما تنطبق على الافراد بحدها الافرادي كمفهوم احدهما أو احدها، فان العقل انتزعه للإشارة إلى واقع الفرد بحده الفردي في الخارج بإشارة ترددية.

الخامسة: المشهور بين الاصوليين منهم مدرسة المحقق النائيني رحمته الله ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، بتقريب: انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيبي ثبوتاً في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأنه ترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبيح بحكم العقل، من جهة انها معصية للمولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعة، فلهذا لا يمكن جعل هذا الترخيص في اطرافه، وهذا معنى ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية.

ولكن تقدم ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية من جهة انها معصية للمولى ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً، بل هو حكم تعليلي معلق على عدم الترخيص فيها من قبل المولى، واما اذا اذن فيها ورخص فلا تكون مخالفته حينئذ مخالفة ولا معصية، بل الامر كذلك حتى في العلم التفصيلي على تفصيل تقدم.

السادسة: ان ما قيل من انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيبي في اطراف العلم الاجمالي لا من جهة ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، بل من جهة المضادة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي غير تام، لأن الحكم الظاهري بكلا

نوعيه من الطريقي والترخيصي لا ينافي الحكم الواقعي لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة الجعل.

السابعة: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى خصوص متعلقه، لأنه معلوم تفصيلاً وواصل اليه، واما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد أو ذاك الفرد فهي مجهولة، ولا يحكم العقل بقبح مخالفة هذه الخصوصية غير تام، لما تقدم من ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز وكذلك العلم التفصيلي.

الثامنة: انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأنّ حكم العقل بالتنجيز وقبح المخالفة القطعية العملية لا يكون حكماً منجزاً بل هو معلق على عدم ورود الترخيص فيها، ومعه ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

التاسعة: ان ادلة حجية الامارات لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لا الجميع ولا البعض، اما الأول فلوقوع المعارضة بينها، وادلة الحجية لا تشمل الامارات المتعارضة، واما الثاني فلاّ أنّ شمولها لبعض الامارات القائمة على اطراف العلم دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح.

العاشرة: المعروف بين الاصوليين ان المانع عن شمول ادلة حجية الاصول العملية المؤمنة لتمام اطراف العلم الاجمالي ثبوتي لا اثباتي، بمعنى انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأنه ترخيص في المخالفة القطعية العملية وهو قبيح، ولكن تقدم انه لا مانع من ذلك ثبوتاً.

الحادية عشرة: بناء على ما هو الصحيح من عدم المانع الثبوتي من جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي، فهل هناك مانع اثباتي؟

ذكر السيد الاستاذ عليه السلام انه لا مانع من شمول ادلة الاصول لجميع اطراف العلم الاجمالي باطلاقها اثباتاً، اذ لا قصور فيها لولا وجود المانع ثبوتاً، وذهب بعض المحققين عليهم السلام إلى انه لا اطلاق لها، معللاً بان الارتكاز الموجود لدى العرف والعقلاء قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق.

ولكن تقدم الكلام في هذا الارتكاز وفيما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام.

الثانية عشرة: الاظهر ان ادلة الاصول العملية المؤمنة لا تشمل باطلاقها أطراف العلم الاجمالي، لانصرافها عرفاً عنها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، هذا اضافة إلى المناقشة في اصل ثبوت الاطلاق.

الثالثة عشرة: ذكر المحقق الخراساني عليه السلام ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية لا علة تامة له، وقد علل ذلك بان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون فعلياً من جميع الجهات، وعليه فلا تنافي ولا تضاد بينه وبين الحكم الظاهري الترخيصي المجعول في اطراف العلم الاجمالي، لأنه لا مضادة بين الحكم الظاهري الفعلي من تمام الجهات والحكم الواقعي الذي لا يكون بفعلي من جميع الجهات، وقد تقدمت المناقشة فيه من وجوه، مضافاً إلى التهافت بين كلماته من مورد إلى مورد آخر، فلاحظ.

الرابعة عشرة: انه لا فرق في اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بين ان يكون في الشبهات الحكمية أو الشبهات الموضوعية، فانه منجز لوجوبها في كلتا الشبهتين بنحو الاقتضاء.

الخامسة عشر: ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، بل يتوقف ذلك على تعارض الاصول

المؤمنة في اطرافه وتساقطها من جهة المعارضة، فعندئذ يكون المنجز للتكليف في كل طرف من اطرافه مباشرة هو احتمالها، ولكنه في نهاية المطاف مستند إلى العلم الاجمالي غير تام، لأن ما ذكره عليه السلام مبني على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي لا الفرد بحده الفردي، فحينئذ لا يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المتعلق بالفرد، لأن الفرد لا يكون متعلقاً له.

ولكن تقدم ان الجامع الذي يكون متعلق العلم الاجمالي هو الجامع الانتزاعي الاختراعي، فانه متعلق العلم الاجمالي بما هو عنوان للفرد بحده الفردي واشارة اليه باشارة ترددية بين هذا وذاك لا بعنوان الموضوعية، وعلى هذا فالمنجز للتكليف المتعلق بالفرد هو العلم الاجمالي مباشرة، لأن المكلف حيث كان يعلم باشتغال ذمته بأحد الفردين بحده الفردي، فهو يقتضي الفراغ اليقيني منه، وهو لا يمكن الا بالاتيان بكلا الفردين معاً.

السادسة عشرة: ان البحث عن ان تنجز العلم الاجمالي هل هو بنحو الاقتضاء أو العلة التامة، انما يكون له مجال اذا قلنا بانه علة تامة للتنجز بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية كما هو المعروف والمشهور بين الاصوليين، ولا مجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجز بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية، كما انه لا مجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة.

السابعة عشرة: ان ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من ان تنجز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء، معللاً بانه لا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه غريب جداً، لأن امكان جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية فرع كون العلم الاجمالي مقتضياً للتنجز، وعليه فلا بد أولاً من

اثبات ان تنجيزه لوجوب الموافقة يكون بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة بدليل، ثم يتفرع عليه امكان جعل الترخيص الظاهري في المخالفة الاحتمالية.

الثامنة عشرة: ان المحقق العراقي رحمته الله ذهب إلى ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز متعلقه، فان كان متعلقه الجامع فهو منجز له، ولا يمكن جعل الترخيص على خلافه، وان كان الفرد بحده الفردي المردد بين فردين أو افراد فانه منجز له، فلا يمكن حينئذ جعل الترخيص في شيء من اطرافه.

ولكن تقدم ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، ولا مانع من جعل الترخيص فيها ثبوتاً، كما انه لا مانع من جعل الترخيص في موارد الشك في الامتثال بعد العلم التفصيلي بالتكليف ثبوتاً، نعم لا تشمل ادلة اصالة البراءة لموارد الشك في الامتثال في مقام الاثبات.

التاسعة عشرة: يمكن جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر، لأن نتيجة ذلك هي الجمع بين الترخيصين عند ترك كليهما معاً لا الترخيص في الجمع، وما هو قبيح ومعصية الثاني دون الأول، لأنه لا يؤدي إلى المخالفة القطعية العملية.

العشرون: ان السيد الاستاذ رحمته الله قد ذكر ان جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الاخر لا يمكن، لأن نتيجته الجمع بين الترخيصين وهو قبيح بحكم العقل وان لم يستلزم الجمع بين الفردين في الخارج، ولكن تقدمت المناقشة فيه.

هذا تمام كلامنا في العلم الاجمالي.

الامثال الإجمالي

يقع الكلام فيه في مقامين:

الأول: في كفاية الامثال الاجمالي عن الامثال التفصيلي في باب التوصليات.

الثاني: في كفاية الامثال الاجمالي عن الامثال التفصيلي في باب العبادات.

أما الكلام في المقام الأول، فقد يستشكل في كفاية الامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي في بعض اقسام الواجبات التوصلية كما في العقود والايقاعات، بتقريب: ان الامثال الاجمالي فيها يستلزم التردد في الانشاء، والمفروض ان المعتبر فيه الجزم وبدونه فالانشاء باطل، وعلى هذا فلا يمكن الاحتياط والامثال الاجمالي في باب العقود والايقاعات.

ولكن هذا الاشكال غريب، وذلك لأنّ الانشاء مدلول تصوري للفظ وعبرة عن ايجاد المعنى باللفظ بالايجاد التصوري، ومن الواضح انه لا يعقل فيه التردد والشك، فإذا علم المكلف اجمالاً ان البيع يتحقق اما بالمعاطاة أو بالعقد الفارسي، فإذا جمع البائع في مقام البيع بينهما وأنشأه بها معاً، فقد تحقق الانشاء بكل منهما ولا شك فيه، وانما الشك في امضاء الشارع وانه امضى البيع بالمعاطاة أو بالعقد الفارسي، فأصل الامضاء معلوم والشك انها هو في خصوص متعلقه.

والخلاصة، انه لا شك في انشاء الملكية بالانشاء التصوري بكل منهما، والشك انها هو في تحقق المنشأ في مرحلة الفعلية، ومنشأ هذا الشك انها هو الشك في امضاء الشارع المعاطاة أو العقد الفارسي، فالانشاء مدلول وضعي تصوري للفظ، فلا يعقل الشك والتردد في هذه المرحلة، وانما يعقل ذلك في مرحلة التصديق كالشك في

امضاء الشارع وفي تحقق المنشأ في مرحلة الفعلية، فإذا لا مانع من الاحتياط في باب العقود والايقاعات.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو الامثال الاجمالي في العبادات، فهل هو في طول الامثال التفصيلي فيها أو لا؟

فيه قولان، فذهب جماعة إلى ان الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي، وقد استدلوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان عبادية العبادة متقومة بالحسن والقرب، وعلى هذا فلا بد ان يكون العمل العبادي معنوياً بعنوان حسن ومقرب، وحيث ان العقل لا يحكم بحسن الامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي، فلا يكون مقرباً في عرض الامثال التفصيلي^(١).

وفيه: ان هذا الوجه بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل، وذلك لأنه ان اريد بالعنوان الحسن والمقرب للعبادة، الحسن الفعلي ومحبيبتها في نفسها وبمعناها الأولى واشتمالها على الملاك في مرحلة المبادئ، فلا شبهة في اعتباره في العبادة، بل هو من مقوماتها، ضرورة انه لولا محبيبتها ذاتاً وفي نفسها لم يمكن التقرب بها، الا ان اعتبار ذلك ليس بحكم العقل، اذ لا طريق له اليه، لأن الكاشف عنه هو تعلق امر الشارع بها.

وان اريد به الحسن الفاعلي يعني صدور العبادة منه حسناً، ففيه انه لا ينفك عن الحسن الفعلي، فان الفعل اذا كان حسناً في نفسه، كان صدوره من الفاعل حسناً، واذا كان قبيحاً كان صدوره منه قبيحاً، فإذا ليس الحسن الفاعلي شيئاً زائداً على

الحسن الفعلي، ولا فرق في ذلك بين الامثال الاجمالي والامثال التفصيلي، غاية الامر ان حسن الفعل في الامثال التفصيلي معلوم تفصيلاً وفي الامثال الاجمالي معلوم اجمالاً.

وان اريد به عنوان العبودية والاطاعة، فيرد عليه:

أولاً: ان هذا العنوان وان كان عنواناً حسناً ومقرباً، الا انه عنوان مشترك بين الامثال الاجمالي والامثال التفصيلي، بل الامثال الاجمالي من اظهر مصاديق العبودية والاطاعة، باعتبار انه انقياد والانقياد من ارقى مصاديقها.

وثانياً: ان هذا عبارة اخرى عن اعتبار قصد القرية في العبادات، ومن الواضح انه لا فرق في امكان قصد القرية بين الامثال التفصيلي والامثال الاجمالي، اذ لا يعتبر في قصد القرية الجزم بوجود الامر، اذ معنى قصد القرية اضافة الفعل إلى المولى، ويكفي في قابلية الفعل للاضافة اليه كونه محبوباً له وحسناً وان لم يكن متعلقاً للأمر، كما انه يكفي في صحة الاضافة احتمال الامر به.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من ان الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي، لا يرجع إلى معنى محصل، هذا.

ولكن السيد الاستاذ رحمته الله قد ذكر ان مراد المحقق النائيني رحمته الله من ان الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي، هو ان الامثال الاجمالي حيث انه ينبعث عن احتمال الامر، فيكون في طول الامثال التفصيلي، باعتبار انه ينبعث عن شخص الامر، والانبعاث عن احتمال الامر في طول الانبعاث عن شخص الامر ومتأخر عنه، وما دام المكلف متمكناً من الانبعاث عن شخص الامر، فلا تصل النوبة إلى الانبعاث عن احتمال الأمر.

وفيه: ان هذا البيان أيضاً غير صحيح:

أولاً: إن انبعاث المكلف في موارد الامتثال التفصيلي ليس عن شخص الامر كانبعاثه في موارد الامتثال الاجمالي، وذلك لأن الامر بوجوده الواقعي ليس محرراً، وانما يكون محرراً للمكلف بوجوده العلمي، فإذاً يكون انبعاث المكلف في موارد الامتثال التفصيلي انما هو عن العلم بالامر وفي موارد الامتثال الاجمالي عن احتمال وجوده، فلا يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، لأن كلا الانبعاثين في مرتبة واحدة، فلا يكون احتمال وجوده في عالم الذهن في طول العلم بوجوده فيه ومعلول له بل هو في عرضه ومرتبته^(١).

وان شئت قلت: ان انبعاث المكلف في كلا الموردین انما هو عن تنجز الامر سواء أكان تنجزه بالعلم كما في موارد الامتثال التفصيلي، ام كان بالاحتمال كما في موارد الامتثال الاجمالي، والمفروض ان التنجز من شؤون العلم أو الاحتمال اذا لم يكن في مورده اصل مؤمن، ولا يتوقف تنجز التكليف بالاحتمال على عدم تنجزه بالعلم، بل يتوقف على عدم وجود اصل مؤمن على خلافه كما في المقام، فان الاصل المؤمن غير موجود فيه، فإذاً يكون منجزاً وان كان المكلف متمكناً من تحصيل العلم، وعليه فلا يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي.

وثانياً: ان انبعاث المكلف في موارد الامتثال الاجمالي انما هو عن العلم بالامر في المقام، لأن المنجز للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف انما هو العلم الاجمالي لا الاحتمال، الا على مسلك السيد الاستاذ^(٢) من ان تنجز التكليف المتعلق بكل طرف بخصوصه انما هو احتمال وجوده مباشرة لا العلم الاجمالي، ولكن على هذا المسلك أيضاً يكون هذا التنجز مستنداً إلى العلم الاجمالي في نهاية المطاف.

ثم انه اذا شك في ان الامثال الاجمالي هل هو في طول الامثال التفصيلي أو

لا؟

فقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله انه على تقدير الشك في ذلك، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال، لأن الامر فيه يدور بين التعيين والتخير، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال دون قاعدة البراءة.

ولنأخذ بالنظر فيه تارة إلى ان الشك في المقام هل يرجع إلى الشك في التعيين والتخير أو لا، واخرى على تقدير رجوع الشك فيه إلى التعيين والتخير، فهل المرجع فيه التعيين بقاعدة الاشتغال أو البراءة؟

أما الكلام في الفرض الأول فان كان مرجع الشك في ان الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي إلى الشك في تحقق عنوان القرب والحسن، بمعنى انه هل يحصل الحسن الفعلي والقرب بالامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي، فلا يرجع هذا الشك إلى الشك في التعيين والتخير بل يرجع إلى الشك في المحصل، بمعنى ان الامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي، هل يكون محصلاً لعنوان القرب والحسن الفعلي المعبر في العبادات أو لا، والمرجع في الشك في المحصل قاعدة الاشتغال دون البراءة، تطبيقاً لقاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وان كان مرجع هذا الشك إلى الشك في ان الانبعاث عن احتمال التكليف، هل هو في طول الانبعاث عن شخص التكليف أو لا، كان من دوران الامر بين التعيين والتخير والمرجع فيه اصالة البراءة عن التعيين لأنه كلفة زائدة، فما ذكره رحمته الله من ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة غير تام، هذا اذا كان اعتبار هذا القيد شرعياً.

وأما اذا كان عقلياً، فهل يمكن التمسك باصالة البراءة اذا شك فيه كغيره من القيود الثانوية كقصد القرية ونحوه بناء على ان يكون اعتباره عقلياً. فقد ذكر السيد الاستاذ عليه السلام ان دليل اصالة البراءة لا يشمل ما يشك في اعتباره عقلاً، لأنه ناظر إلى ما يحتمل اعتباره شرعاً، لأن وضعه ورفعته بيد الشارع دون ما يكون اعتباره بحكم العقل، فانه ليس بيد الشارع، ومن الواضح ان اصالة البراءة انها تجري فيما اذا كان وضعه ورفعته بيد الشارع دون ما لا يكون بيده، وعلى هذا فلا مؤمن لهذا الاحتمال ويكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال.

وبكلمة، ان ادلة اصالة البراءة لا تشمل القيود الثانوية للمأمور به التي يكون الحاكم باعتبارها العقل دون الشرع، لأنها ناظرة إلى القيود التي يكون اعتبارها شرعياً، فإذا شك في اعتبار قيد شرعاً فالمرجع فيه اصالة البراءة، واما اذا شك في اعتبار قيد عقلاً فلا تجري اصالة البراءة فيه، فإذا لم تجر فلا مؤمن في البين، وعليه فلا مناص من وجوب الاحتياط بقاعدة الاشتغال، هذا.

ولنا تعليق على ما افاده عليه السلام من التفصيل بين ما اذا كان الشك في المقام دائراً بين التعيين والتخير شرعاً، وما اذا كان دائراً بينهما عقلاً، فعلى الأول يكون المرجع فيه اصالة البراءة وعلى الثاني اصالة الاشتغال.

وحاصل تعليقنا: ان لنا قيوداً أولية للواجب وهي مجعولة شرعاً ولها دخل فيه حكماً وملاكاً، لأنها متمثلة في اجزائه وشروطه، وقيوداً ثانوية وهي القيود التي لا يمكن اخذها في المأمور به شرعاً كقصد القرية وقصد الوجه والتميز، وهذه القيود واجبة بحكم العقل، ومن الواضح ان معنى وجوبها بحكم العقل ليس ان العقل هو الجاعل لها في مقابل الشارع، بدهاة ان العقل ليس مشرعاً وجاعلاً، فان الشارع والجاعل هو الله تعالى، وشأن العقل ادراك الشيء لا الحكم والجعل فانه وظيفة

الشارع، بل معناه ان العقل يدرك انها دخيلة في الملاك وواجبة شرعية ملاكاً لا تكليفا لعدم تعلق التكليف بها.

وعلى هذا، فإذا شك في اعتبار قصد القربة في واجب، كان الشك في دخله في ترتب الملاك عليه خارجاً، مثلاً اذا شككنا في اعتبار قصد القربة في ملاك الصلاة المترتب عليها خارجاً، فلا مانع من التمسك باصالة البراءة عن دخله في ترتبه عليها، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في دخله في الوجوب والملاك معاً أو في الملاك فقط، لأن حقيقة الحكم وروحه ملاكه، واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، بل الشك في جزئية شي شرعاً أو شرطية، انها يكون مرجعه إلى الشك في دخله في الملاك وترتبه على الواجب في الخارج، ضرورة ان للشك في دخله في الحكم انها تكون له قيمة اذا كان مرجعه إلى الشك في دخله في الملاك، وإلا فلا قيمة له.

وأن شئت قلت: ان العقل حيث يدرك ان قصد القربة دخيل في ملاك الصلاة شرعاً وترتبه عليها، غاية الامر ان الدليل على ذلك تارة العقل واخرى الشرع، وكلاهما يحكي عن دخله في الملاك لدى الشارع، ومن الواضح انه اذا شك في هذا الدخل، فلا مانع من التمسك باصالة البراءة، لأن الشك في التقييد الزائد وهو مورد لها، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على ذلك العقل أو الشرع، لفرض ان كلاً منهما يكشف عن دخله في الملاك شرعاً.

نعم، لولا اصالة البراءة، لكان هذا الاحتمال منجزاً، كما هو الحال في سائر الاحتمالات، فإذا شك في اعتبار قصد القربة أو نحوه في واجب، كان مرجعه إلى الشك في انه دخيل في الملاك شرعاً أو لا، وهذا الشك مورد لاصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في القيود الأولية للواجب أو الثانوية، لأن المرجع في مسالة دوران الامر بين التعيين والتخيير اصالة البراءة عن التعيين، بدون فرق بين

ان يكون دوران الامر بينهما في القيود الأولية أو الثانوية، اذ لا فرق بينهما من هذه الناحية.

وعلى هذا، فما عن السيد الاستاذ عليه السلام من التفصيل بين القيود الأولية والقيود الثانوية، والمرجع في الأولى اصالة البراءة عن التعيين وفي الثانية اصالة الاشتغال، لا وجه له، كما انه لا وجه لما ذهب اليه المحقق النائيني عليه السلام من ان المرجع في المسألة اصالة الاشتغال مطلقاً حتى في القيود الأولية.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اصالة البراءة الشرعية لا تجري في موارد الشك في القيود الثانوية، الا انه لا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة العقلية، لأن موضوعها عدم البيان من قبل الشارع، وفي المقام وان قلنا بانه لا يمكن اخذ القيود الثانوية في متعلق الامر بالأمر الأول، الا ان بإمكان الشارع اخذها فيه بالأمر الثاني أو بجملة خبرية، بان يقول: (ان قصد القرية معتبر في صحة العبادة)، فإذا كان بإمكان الشارع بيان تلك القيود ومع ذلك لم يقم بيانها، حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

الوجه الثاني: ان صحة العبادة متقومة بقصد اسمها الخاص المميز، فإذا صلى المصلي صلاة الظهر، فلا بد ان يقصد الاتيان بها باسمها الخاص المميز لها شرعاً عن شريكها كصلاة العصر والعشاء، بل هو معتبر في صحتها ومقوم لها وان لم تكن لها شريكة في الكم والكيف كصلاة المغرب، فإذا اتى بها بدون قصد اسمها الخاص لم يكن المأتي به مصداقاً لصلاة المغرب، وعلى هذا فان كان الامتثال تفصيلاً، فالمكلف متمكن من الاتيان بالعبادة باسمها الخاص وعنوانها المخصوص، واما اذا كان الامتثال اجمالياً فهو لا يتمكن من ذلك.

والجواب: ان الامتثال الاجمالي لا ينافي الاتيان بالعبادة باسمها الخاص

وعنوانها المخصوص، فإذا علم المكلف اجمالاً بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة، فهو قادر على ان يأتي بكل واحدة منها باسمها الخاص المميز، ولكنه غير قادر على تمييز الواجب عن الواجب، وهذا شيء آخر لا دليل على اعتباره في صحة العبادة.

نعم، قد استدل على اعتبار التمييز في صحة العبادات بامرین:

الأول: ان العقل يحكم باعتبار التمييز والتفصيل في مقام التطبيق والامتثال.

والجواب: ان العقل انما يحكم بوجوب طاعة المولى وحسنها اداءً لحقه وهو حق الطاعة وقبح المعصية، باعتبار انها تفويت لحقه ومصداق للظلم وهو سلب ذي الحق عن حقه، والاطاعة انما تحصل بالاتيان بالعبادة بتمام شروطها واجزائها منها قصد القربة والاخلاص وقصد اسمها الخاص المميز، واما اعتبار شيء زائد على هذا كالتفصيل والتعيين في الخارج فلا يحكم العقل باعتباره، ولهذا لا فرق عند العقل بين الامتثال التفصيلي والامتثال الاجمالي، بل الامتثال الاجمالي لدى العقل من اظهر مصاديق الطاعة والانقياد.

فالتيجة: ان الطاعة كما تحصل بالاتيان بالعبادة في ضمن فرد معين في الخارج، فكذلك تحصل في ضمن احد الفردين أو الافراد، فلا دليل على اعتبار التمييز في مقام الامتثال.

الثاني: دعوى الاجماع على بطلان عمل مَنْ اخذ بالاحتياط.

والجواب، أولاً انه لا قيمة للاجماع ما لم يصل اليها من زمن المعصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة، ومن الواضح انه لا طريق لنا إلى ان هذا الاجماع قد وصل اليها من زمانهم عليهم السلام كذلك.

وثانياً: انه لا يمكن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة التي لم تكن معنونة إلا

في كلمات المتأخرين، هذا اضافة إلى ان منشأ هذا الاجماع دعوى اعتبار قصد التمييز في العبادات، ولكن تقدم انه لا دليل على اعتباره بل الدليل على خلافه موجود، اذ لا شبهة في ان العقل يحكم بحسن الاحتياط وانه من اظهر مصاديق الطاعة والانقياد. وأما اذا شك في ان قصد التمييز معتبر في صحة العبادات في مرحلة التطبيق أو لا، فحينئذ ان قلنا بإمكان اخذ القيود الثانوية في متعلق الامر كما قوبناه في محله، فلا مانع عندئذ من التمسك باطلاق ادلة العبادة لنفي اعتباره، واما لو قلنا بان اخذها في متعلق الامر لا يمكن، فوقتئذ لا يمكن التمسك باطلاقها في مقام الاثبات، لأنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد في مقام الاثبات من تقابل العدم والملكة، لأنّ الاطلاق في هذا المقام انما هو في مورد يكون المولى متمكنا من التقييد، فعندئذ اذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد وكان بإمكانه ذلك، انعقد الاطلاق، واما اذا لم يتمكن المولى من التقييد بسبب أو آخر كالتقية أو نحوها، فلا ينعقد الاطلاق، لاحتمال ان يكون في الواقع ومقام الثبوت مقيداً ولكن المولى في مقام الاثبات لا يتمكن من تقييده.

وأما اذا لم يكن اطلاق في المقام، فلا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة من العقلية والنقلية، بناء على ما هو الصحيح من ان المرجع في مسألة دوران الامر بين التعيين والتخير اصالة البراءة عن التعيين دون اصالة الاشتغال كما عن المحقق النائيني عليه السلام.

الوجه الثالث: ان الامتثال الاجمالي يستلزم التكرار في العمل وهو مع التمكن من الامتثال التفصيلي لعب بامر المولى وهو، ومن المعلوم ان اللعب واللهو بامر المولى قبيح وحرام شرعاً، ومعه لا يمكن التقرب بالامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

ويرد على هذا الوجه نقضاً وحلاً:

أما نقضاً، فلأنّ لازم ذلك عدم امكان الامثال الاجمالي في الواجبات التوصلية أيضاً، لأنّ اللعب اذا كان حراما استحال ان يكون مصداقا للواجب لاستحالة انطباقه على الحرام وان كان توصلياً، بداهة ان المحبوب لا يجتمع مع المبعوض والمراد مع المكروه والمصلحة مع المفسدة في شيء واحد.

وأما حلاً، فقد اجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمته الله بوجهين:

الوجه الأول: ان التكرار قد يكون بداع عقلائي، وحيثئذ فلا يكون لعباً ولهواً.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ رحمته الله بتقريب: ان صحة العبادة تتوقف على قصد القربة والاخلاص وقصد الاسم الخاص المميز، وعلى هذا فإذا لم يكن هناك داع عقلائي كان تكرار العبادة لغواً وهو مانع من التقرب، واما اذا كان هناك داع عقلائي فعندئذ وان لم يكن التكرار لغواً ولهواً، الا انه لما كان بداع عقلائي لم يصح، لأنّ التكرار انما هو تكرار العبادة ولهذا لا بد ان يكون بداعي القربة^(١).

ولكن هذا الايراد غير وارد، لأنّ المكلف اذا اختار الامثال الاجمالي، فلا محالة اختار بقصد القربة والاخلاص، لفرض انه في مقام الامثال واداء الوظيفة، فلا محالة يأتي بكل من صلاتي الجمعة والظهر في يوم الجمعة مثلاً بقصد القربة، غاية الامر ان التكرار من حيث انه لعب ولهو فهو مانع من قصد القربة في الامثال الاجمالي، واما اذا ارتفعت حيثية اللعبية واللهوية بسبب أو آخر، ارتفع المانع من التقرب، لفرض ان العمل في نفسه حسن ومقرب ومحبوب، فعندئذ إذا كان التكرار

بداع عقلائي، ارتفع المانع وحيثئذ يحكم بالصحة، كما اذا كان تحصيل العلم التفصيلي بالواجب اصعب واشق من الامثال الاجمالي، فيكون هذا من الداعي العقلائي الذي يدعوه إلى اختيار الامثال الاجمالي بقصد القربة، وعندئذ فلا يكون اختيار الامثال الاجمالي لعبا وجزافا بل هو بغرض عقلائي، وهذا الغرض العقلائي في طول قصد القربة، لأنه يتطلب اختيار الامثال الاجمالي بقصد القربة والاخلاص لا انه في عرضه حتى ينافي قصد القربة والاخلاص.

وهذا يتفق كثيراً، أما في المجتهد فلأن تحصيل العلم التفصيلي بالواجب قد يكون بحاجة إلى مؤنة زائدة ووقت اكثر وهي اصعب عليه من الامثال الاجمالي، وهذا سبب عقلائي لاختيار الامثال الاجمالي بدل تحصيل العلم التفصيلي بالواجب، ومن الواضح ان هذا السبب العقلائي لا يمنع عن قصد القربة حيث انه في طوله، واما العامي فقد يكون تحصيل العلم التفصيلي بالمسألة اشق عنده من الامثال الاجمالي، فلهذا اختار الامثال الاجمالي، هذا نظير ما اذا اختار المكلف الصلاة قصراً في مواضع التخيير بينها وبين الصلاة تماماً، والداعي لذلك الاختيار هو ان الاتيان بالصلاة تماماً أشق عليه من الصلاة قصراً، فالمشقة هي الداعي والسبب لاختيار صلاة القصر بداعي القربة، لا انه ياتي بالصلاة قصراً بداعي انها اسهل من الصلاة تماماً.

وكأن السيد الاستاذ عليه السلام فهم من كلام المحقق الخراساني عليه السلام انه ياتي بالتكرار بداع عقلائي، ولهذا استشكل عليه بان الاتيان بالعبادة لا بد ان يكون بقصد القربة وبداع الهي ولا يصح الاتيان بها بداع اخر غيره، مع ان ظاهر كلام الخراساني هو انه قصد بذلك ان الداعي العقلائي يدعو المكلف إلى اختيار الامثال الاجمالي بقصد القربة بديلاً عن الامثال التفصيلي وفي طوله، ولهذا لا ينافي قصد التقرب.

والخلاصة، ان المكلف اذا علم اجمالاً في يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين إما الظهر أو الجمعة، فإذا لم يتمكن من الامثال التفصيلي فلا شبهة في ان وظيفته الامثال الاجمالي، وان تمكن منه، فحينئذ قد تكون في تحصيل العلم التفصيلي بالواجب مشقة زائدة، فله حينئذ ان يترك تحصيل العلم به تفصيلاً ويأتي بالامثال الاجمالي، فان عدم تحمل المشقة من الدواعي العقلائية ويتطلب منه الامثال الاجمالي بقصد القرية والاخلاص.

الوجه الثاني: ان ما ذكره عليه السلام من ان اللغو واللعب لو سلمناه، فهو انما يكون في تطبيق المأمور به على الماضي به في الخارج لا في امر المولى، لأن اللعب بأمر المولى انما هو بيناء المكلف على تعلق الأمر بكل من الصلاتين تشريعاً فانه لعب بأمره، وحينئذ فإذا اتى بكل من الصلاتين بقصد امرها خاصة تشريعاً، فهو محرم ويوجب بطلان الصلاة.

وفيه، ان هذا الوجه غير تام، لأنه ان اراد بذلك ان اللعب واللغو ان كان في امر المولى فهو تشريع ومحرم، واما اذا كان في مرحلة التطبيق فلا بأس به، فيرد عليه انه على خلاف الواقع، فان المفروض ان اللعب والعبث محرم وقبيح، سواء أكان بامر المولى ام في مرحلة التطبيق والامثال.

وان اراد به ان اللعب ان كان في مرحلة التطبيق والامثال لم يكن متحداً مع الواجب بل هو مقارن له، ولا يمنع من انطباق الواجب على الفرد المأتي به في الخارج بقصد القرية، لأنه عبارة عن ضم غير الواجب إلى الواجب.

فيرد عليه ان اللعب وكذا العبث انما هو عنوان منطبق على كل من الصلاتين منضمة إلى الصلاة الاخرى، فالانضمام محقق لانطباق عنوان اللعب على كل واحدة منهما، فالانضمام بصلاة الظهر وحده ليس لعباً، وأما اذا اتى بها منضمة إلى صلاة

الجمعة فهو لعب، فعنوان اللعب منطبق على كل منهما في حال الانضمام لا في حال الانفراد، فإذاً يكون اللعب متحداً مع الواجب، لفرض انه لا واقع موضوعي للانضمام الا الاتيان بإحدى الصلاتين بعد الاخرى.

والصحيح في الجواب ان يقال:

أولاً: ان هذا الوجه لو تم فإنما يتم فيما اذا كان الامتثال الاجمالي مستلزماً للتكرار، واما اذا لم يكن مستلزماً له كما في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فان الاحتياط هناك انما هو بالاتيان بالأكثر لا بالتكرار، فلا باس بالاحتياط والامتثال الاجمالي فيها.

وثانياً: انه لا يتم حتى فيما اذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، لأنّ هذا التكرار انما هو بداع الهي، اذ المكلف يأتي بكل واحدة من الصلاتين بداعي الامر الاحتمالي المتعلق بها، ولا يعقل ان يكون هذا التكرار الذي هو بداع الهي لعباً وعبثاً، لأنه عبارة عن ضم محتمل إلى محتمل آخر وانقياد إلى انقياد اخر وهكذا، ومن الواضح ان الانقياد من اظهر مراتب العبودية والاطاعة وارقاها فكيف يكون لعباً؟! والخلاصة، انه لا لعب في الامتثال الاجمالي لا في نفس الامتثال، لفرض ان المكلف اتى بكل من الصلاتين بداعي امرها الاحتمالي، ولا في مرحلة التطبيق، لأنّ ضم كل منهما إلى الاخرى في مقام الامتثال انما هو بداع الهي وهو مصداق للانقياد. إلى هنا قد تبين ان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي لا في طوله.

واما لو سلمنا ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، فهل هذه الطولية مختصة بخصوص الامتثال التفصيلي الوجداني، أو تعم الامتثال التفصيلي التعبدي أيضاً؟

والجواب: ان ذلك يختلف باختلاف مدرك هذه الطولية، فان كان مدركها ما

ذكره المحقق النائيني رحمته من ان انبعاث المكلف عن احتمال وجود الامر في طول انبعاثه عن شخص الامر الجزمي، اختصت الطولية بالامتثال التفصيلي الوجداني. وان كان مدرکها اعتبار الحسن والقرب الفعلي في العبادة، فلا تختص الطولية بالامتثال التفصيلي الوجداني بل تعم الامتثال التفصيلي التعبدي أيضاً، لأنّ العقل لا يحكم بحسن الامتثال الاجمالي ما دام المكلف متمكناً من الاتيان بالعبادة بعنوانها التفصيلي الحسن والتقرب به وان كان بالتعبد، وعلى هذا فالامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي الاعم من الوجداني والتعدي.

وان كان مدرکها اعتبار قصد التمييز في العبادة، فأيضاً لا تختص الطولية بالامتثال التفصيلي الوجداني بل تعم الامتثال التفصيلي التعبدي أيضاً، لأنّ المكلف متمكن من قصد التمييز في الامتثال التفصيلي وان كان تعدياً. وان كان مدرکها ان الامتثال الاجمالي يستلزم التكرار، فأيضاً لا فرق بين الامتثال التفصيلي الوجداني والتعدي.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الامتثال الاجمالي مستلزماً للتكرار أو لا.

فروع

ذكر شيخنا الانصاري رحمته عدة فروع قد يتوهم فيها امكان الردع عن العمل بالقطع الحاصل للمكلف.

الفرع الأول: ما اذا علم شخص بجنابته أو جنابة صاحبه، فانه لا اثر لهذا العلم الاجمالي بالنسبة اليه، لأنّ من شروط تنجيذه ان يكون متعلقاً بالتكليف على

كل حال اي سواء أكان هو جنباً أم صاحبه والامر ليس كذلك، لأن الجنب ان كان صاحبه، فهو مكلف بالغسل دونه، ولهذا لا يعلم بوجوب الغسل عليه على كل تقدير.

ونتيجة ذلك ان كلا منهما شاك في جنابته بالشك البدوي ولا اثر لهذا العلم الاجمالي، ويكون وجوده وعدمه على حد سواء، فإذا كان كل منهما شاكاً في جنابته، جاز رجوع كل منهما إلى الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم الجنابة، كما انه يجوز الرجوع إلى الاصل الحكمي، وهو اصاله البراءة عن وجوب الغسل^(١).

وقد يستشكل في جريان الاصول المؤمنة في المقام من جهة اخرى، هي ان كلا منهما يعلم اجمالاً اما ببطان صلواته أو بطلان الائتمام بصاحبه اذا كان جديراً بالاعتداء به، وهذا العلم الاجمالي منجز ومانع عن الصلاة منفرداً وجماعة قبل الغسل، نعم لو خرج احدهما عن محل الابتلاء بالاعتداء به أو لا يكون اي منهما جديراً به، فعندئذ لا اثر لهذا العلم الاجمالي ولا يجب عليه الغسل، وعلى الجملة فان كانت جنابة احدهما موضوعاً للأثر بالنسبة إلى الاخر، كان العلم الاجمالي مؤثراً كما في المثال المتقدم، ومن هذا القبيل ما اذا كان بإمكان احدهما ادخال صاحبه في المسجد، فانه حينئذ يعلم اجمالاً اما بحرمة دخوله في المسجد قبل الغسل أو ادخال صاحبه فيه قبل غسله، فان هذا العلم الاجمالي مؤثر ومنجز.

فإذا لم يكن بإمكان هذا الرجل الذي يعلم اجمالاً اما بجنابة نفسه أو جنابة صاحبه الرجوع إلى الاصول المؤمنة من الاصل الموضوعي كاستصحاب عدم الجنابة أو الاصل الحكمي كأصاله البراءة عن وجوب الغسل: أما بناء على ما استظهرناه من

ان ادلة الاصول العملية الشرعية لا تشمل اطراف العلم الاجمالي المؤثر والمنجز أو أنها منصرفه عنها، فعندئذ يكون العلم الاجمالي في المقام منجزاً بدون ان يكون هناك مانع.

وأما بناء على انها تشمل باطلاقها لاطراف العلم الاجمالي ولكنها تسقط بالمعارضة كما تبني عليه مدرسة المحقق النائيني رحمته الله، فعندئذ بطبيعة الحال تقع المعارضة بين استصحاب عدم جنابة نفسه واستصحاب عدم جنابة صاحبه، أو اصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه واصالة البراءة عن وجوب غسل صاحبه، فان جريان كلا الاصلين يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، وجريان احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا تسقط الاصول في اطرافه.

و قد أجب عن ذلك، بان تنجز هذا العلم الاجمالي مبني على ان يكون موضوع جواز الاقتداء صحة صلاة الامام واقعاً، واما اذا كان موضوعه اعم من صحة صلاته واقعاً وظاهراً، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، حيث ان صلاة الامام حينئذ تكون صحيحة عنده ظاهراً بمقتضى استصحاب عدم جنابته أو اصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه، فإذا لا يعلم المأموم ببطلان صلاة الامام وحينئذ فيصح ائتمامه به.

وأن شئت قلت: ان موضوع جواز الائتمام ان كان صحة صلاة الامام واقعاً، فعندئذ يعلم اجمالاً اما ببطلان صلاته اذا كان هو الجنب في الواقع، أو ببطلان الائتمام اذا كان الامام جنباً في الواقع.

وأما اذا كان موضوع جواز الائتمام اعم من صحة صلاة الامام واقعاً أو ظاهراً أو اعتقاداً، فلا يحصل له العلم الاجمالي اما ببطلان صلاته أو ببطلان الائتمام، فانه يعلم ان ائتمامه صحيح، لأن موضوعه صحة صلاة الامام ظاهراً، والمفروض ان

صلاته صحيحة ظاهراً بمقتضى الاستصحاب أو اصالة البراءة، فإذا ليس له الا شك بدوي ببطلان صلاته من جهة احتمال انه جنب في الواقع، وهذا الاحتمال مدفوع بالاصل، وعليه فلا اشكال في صحة الاقتداء به وصحة صلاة نفسه ظاهراً.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لأن الظاهر من الادلة هو ان موضوع جواز الاقتداء صحة صلاة الامام واقعاً، ولا يكفي صحتها ظاهراً بنظره اجتهاداً أو تقليداً الا اذا كان مطابقاً للواقع، فان مقتضى تلك الادلة ان صحة صلاة المأموم منوطة بصحة صلاة الامام، والصحة كسائر الالفاظ ظاهرة في معناها الواقعي، ولا دليل على ان موضوع جواز الاقتداء اعم من الصحة الواقعية والظاهرية والاعتقادية.

واما ادلة حجية الامارات والاصول العملية، فهي وان كانت حاکمة على الادلة الواقعية، الا ان تلك الحكومة ظاهرية لا واقعية، ونقصد بالحكومة الظاهرية حكومتها في اثباتها تنجيزاً أو تعديراً، على اساس ان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية وشأنها تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير لدى الخطأ، فلا واقع موضوعي لها غير ذلك.

وعلى هذا، فالاحكام الظاهرية الطريقية توسّع دائرة الاحكام الواقعية ظاهراً تنجيزاً أو تعديراً، واما الاحكام الظاهرية الترخيضية فهي معذرة عن الواقع بدون ان تؤدي إلى تغيير الاحكام الواقعية سعة أو ضيقاً، بدهاة انه يستحيل ان تؤثر الاحكام الظاهرية في الاحكام الواقعية نفيّاً أو اثباتاً واقعاً.

وعلى هذا، الاساس فإذا اجري الامام في المسالة استصحاب عدم الجنابة أو اصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه، فقد احرز صحة صلاته ظاهراً، ولكن هذه الصحة ليست موضوعاً لجواز الاقتداء به، لأن موضوعه صحة صلاته واقعاً وهي غير ثابتة، والاصل المؤمن المذكور معذر لدى المخالفة ولا يثبت الواقع.

وبكلمة، ان الجدير بالاقْتداء اذا كان احدهما، فإذا اقتدى الآخر به، فبناء على ما هو الصحيح من ان جواز الاقتداء مشروط بصحة صلاة الامام واقعا، فقد علم المأموم اجمالا اما ببطلان صلاته أو صلاة الامام، وهذا العلم الاجمالي منجز، وأما الامام فحيث انه لا يجوز له الاقتداء بالمأموم باعتبار انه غير جدير بالامامة، فلا يحصل له هذا العلم الاجمالي، بلحاظ ان جنابة المأموم ليست موضوعاً للأثر بالنسبة إلى الامام، بينما تكون جنابة الامام موضوعاً للأثر بالنسبة إلى المأموم.

وأما اذا كان كل منهما جديراً بالاقتداء به، فيحصل لكل منهما علم اجمالي اما ببطلان صلاته في الواقع أو صلاة امامه، وحينئذ فلا يجوز لأي منهما الاقتداء بالآخر.

وأما إذا لم يكن كل منهما جديراً بالاقتداء به، فلا اثر حينئذ للعلم الاجمالي في المقام، وكذلك من يكون جديراً بالاقتداء به خارجاً عن محل الابتلاء.

وأما المثال الثاني فهو مبني على حرمة ادخال الجنب في المسجد، وعندئذ فيكون العلم الاجمالي منجزاً، ولكن هذا المبني غير صحيح، اذ لا دليل على ان ادخال الجنب فيه محرم، وعليه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

الفرع الثاني: ما اذا اختلف شخصان في البيع والهبة بعد اتفاقهما على انتقال المال من المالك إلى الثاني، فالمالك يدعي البيع ويطالبه بالثمن، والثاني يدعي الهبة وعدم اشتغال ذمته به، ففي مثل ذلك لا تثبت الهبة ولا البيع مع عدم البينة لا المدعي البيع ولا المدعي الهبة، وحينئذ فيصل الدور إلى الحلف، فان حلف مدعي الهبة ان العقد هبة ولم يحلف الاخر على انه بيع تثبت الهبة، وان حلف انه بيع ولم يحلف الاخر على انه هبة ثبت البيع، واما اذا تحالفا فيسقط كلا الحلفين، وعندئذ يحكم برجوع المال إلى المالك الأول مع انه يعلم تفصيلاً بانه انتقل إلى الثاني اما بالهبة أو بالبيع،

فهذا الحكم الظاهري يكون مخالفاً للعلم التفصيلي، ونتيجة ذلك هي الردع عن العمل بالعلم التفصيلي وهو كما ترى.

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ عليه السلام بتقريب: ان الهبة المدعاة في المقام لا تخلو من ان تكون جائزة أو لازمة بسبب أو آخر.

وأما في الصورة الأولى، فقد ذكر عليه السلام ان دعوى البيع وانكار الهبة من المالك رجوع عنها، لأن انكار الهبة يدل بالالتزام على الرجوع نظير انكار الوكالة فانه رجوع عنها، وعليه فيرجع المال الموهوب بمجرد انكار الهبة إلى المالك الأول، فليس هنا علم بالمخالفة.

وأما في الصورة الثانية، وهي ما اذا كانت الهبة لازمة كما اذا كانت لذي رحم، فعندئذ ان حلف احدهما ونكل الاخر يقدم قوله، وان تحالفا يحكم بانفساخ العقد، سواء أكان بيعا ام هبة وبرجوع المال إلى مالكة الأول، فلا مخالفة حينئذ للعلم الاجمالي ولا التفصيلي^(١)، هذا.

وأما ما افاده عليه السلام في الصورة الأولى فهو تام ولا مناص من الالتزام به، لوضوح ان انكار الهبة من الواهب يدل بالالتزام على الرجوع عنها.

واما ما افاده عليه السلام في الصورة الثانية - من ان المسألة داخلة في باب التداعي، فإذا لم تكن بينة لاي من المدعين يصل الدور إلى التحالف، باعتبار ان كلا منهما يدعي شيئاً وينكر ما يدعيه الاخر، فلذلك تكون وظيفة كل منهما اقامة البينة، ومع فرض عدم الاقامة أو سقوطها من جهة المعارضة، فعلى كل منهما الحلف - فهو مخالف لما ذكره عليه السلام في مباني تكملة المنهاج، فانه عليه السلام قد تعرض لهذه المسألة هناك وجعلها من باب

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٧٨.

المدعي والمنكر لا من باب التداعي، وقد افاد هناك ان على مدعي البيع اقامة البينة على اثبات اشتغال ذمة مدعي الهبة بالثمن، فإذا اقام البينة فهو، وإلا فعلى مدعي الهبة الحلف على براءة ذمته من الثمن.

وبكلمة، انه ﷺ قد ذكر في مباني التكملة ان الهبة اذا كانت لازمة أو كانت العين تالفة، فإذا ادعى مالك العين بيعها من الثاني وهو يدعي انه أوهبها له، فالقول قول مدعي الهبة وعلى مدعي البيع الاثبات، هذا.
وما ذكره ﷺ هناك هو الصحيح دون ما ذكره ﷺ هنا.

و الوجه في ذلك هو ان المعيار في مسالة التداعي هو ان يكون كل منهما مدعيًا لشيء ومنكرًا لما يدعيه الاخر، والمراد بالادعاء ليس مجرد دعوى شيء لا يرتبط بالآخر، بل المراد به دعوى كل منهما الالتزام والحق على الاخر، وهذا هو المعيار في باب التداعي والتحالف، ومن المعلوم ان المقام ليس كذلك، فان المدعي وهو المالك يدعي على الثاني اشتغال ذمته بالثمن والزامه بإدائه وأن له حق استرجاع العين منه اذا لم يوفه، واما الثاني فهو ينكر اشتغال ذمته بالثمن وانه غير ملزم بالوفاء به وليس له حق استرجاع العين منه ولا يدعي شيئاً على المالك، وأما دعواه الهبة فترجع إلى انكار حق المالك بمطالبة الثمن وليست دعواه الهبة بالنسبة إلى اصل ملك العين، فانه معترف به من قبلها معاً وليست اصل ملكية العين محل الدعوى، بل دعواه الهبة من اجل انه ليس للمالك حق الزامه بالثمن واسترجاع العين منه، فإذا ليس المقام من موارد التداعي بل من موارد المدعي والمنكر، فان المالك يدعي على الثاني حقين والثاني منكر لكلا الحقين معاً.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره ﷺ هنا على ما في تقرير بحثه من ان المسالة من باب التداعي لا يمكن المساعدة عليه، فالصحيح هو ما ذكره ﷺ في التكملة من انها من

باب المدعي والمنكر.

نعم، لو قلنا بان الجواز في الهبة والخيار في سائر العقود يرجع إلى تقييد الملكية إلى زمان الفسخ والرجوع، فالملكية اللازمة ملكية مطلقة دائمة والملكية الجائزة المتزلزلة ملكية محدودة ومقيدة بما قبل الفسخ والرجوع، كان الثاني وهو مدعي الهبة اللازمة يعتبر مدعياً، لأنه يدعي طول الملكية ودوامها، والمالك ينكر الملكية الطولية الدائمة ويدعي عدم جعلها وان المجعول هو الملكية المحدودة بالفسخ والرجوع، وعلى هذا فكل منهما يكون مدعياً من جهة ومنكراً لما يدعيه الاخر، فان الثاني يدعي حقاً على المالك وهو دوام ملكية العين، وينكر ما يدعيه المالك من اشتغال ذمته بالثمن واسترجاع العين منه اذا لم يوفه، والمالك يدعي هذين الحقين وينكر ما يدعيه الثاني عليه وهو دوام ملكية العين، وعلى هذا فما ذكره ﷺ من ان المقام داخل في باب التداعي هو الصحيح، هذا.

ولكن هذا القول غير صحيح، لأنّ مرد الجواز في الهبة والخيار في سائر العقود ليس إلى تقييد الملكية المجعولة، لأنه ان اريد بالملكية المجعولة الملكية المنشأة من المتعاملين، فيرد عليه عدم تقييد الملكية المنشأة في عقد الهبة وفي سائر العقود الخيارية، ضرورة ان البائع انشأ ملكية المبيع للمشتري بدون تقييده بشي وكذلك المشتري، ولا فرق في ذلك بين العقد اللازم والعقد الجائز، فالنتيجة انه لا شبهة في ان الملكية المنشأة ملكية مطلقة في مرحلة الجعل.

وان اريد بها الملكية الشرعية، يعني امضاء الشارع لما انشأه المتعاملان من الملكية، فلا شبهة في ان ادلة الامضاء مطلقة ولا تكون مقيدة بعدم الفسخ أو الرجوع، ومقتضى ادلة جواز عقد الهبة وادلة الخيار في سائر العقود ثبوت هذا الاختيار شرعاً للمتعاملين أو لاحدهما خاصة وهو حكم شرعي موضوعه العقود،

ومرجع هذا الجواز والخيار إلى أن لهما أو لاحدهما حل العقد وفسخه، فإذا حل العقد خارجاً ارتفعت الملكية بارتفاع موضوعها وهو العقد الواقع في الخارج، فإذا ينتفي امضاء الشارع أيضاً بانتفاء موضوعه وهو العقد، وهذا ليس قيداً لأدلة الامضاء، فان موضوعه طبيعي العقد في مقام الجعل لا العقد المقيد بعدم فسخه، ضرورة انه لامعنى لتقييد الشيء بعدم نقيضه لأنه بديهي تكويننا، ولا يعقل ان يكون قيداً له شرعاً.

ثم ذكر عليه السلام في ذيل هذه المسألة، واما اذا كان الامر بالعكس، بان يكون المالك مدعياً للهبة والثاني مدعياً للبيع، فيكون المالك مدعياً من وراء الهبة ان له حق استرجاع العين منه، واما الثاني فبادعائه البيع ينكر هذا الحق للمالك، وقد تقدم ان المعيار في تمييز المدعي عن المنكر، هو ان من يدعي حقاً ملزماً على اخر وهو ينكر ذلك الحق عليه، فالأول مدعي والثاني منكر، وفي المقام حيث ان دعوى المالك الهبة ترجع إلى دعواه حق استرجاع العين منه اذا كانت قائمة بعينها، فيكون مدعياً لهذا الحق على الثاني، وحيث ان دعوى الثاني البيع ترجع إلى دعواه عدم ثبوت هذا الحق له وانكاره فيكون منكراً، ولذلك يعتبر المدعي للهبة مدعياً ويعتبر المدعي للبيع منكراً على عكس المسألة الأولى تماماً، هذا فيما اذا كانت الهبة جائزة.

واما اذا كانت لازمة، بان يدعي المالك الهبة اللازمة والثاني يدعي البيع، فهل يدخل ذلك في مسالة المدعي والمنكر أو في مسالة التداعي، أو لا هذه ولا تلك؟

والجواب: ان هذا الفرض لا يدخل تحت معيار شيء من المسالتين، ولا ينطبق عليه معيار مسالة المدعي والمنكر ولا معيار مسالة التداعي:

اما الأول، فقد تقدم ان المعيار في هذا الباب هو ان من يدعي حقاً ملزماً على الثاني، والثاني ينكر ذلك الحق، فالأول يعتبر مدعياً والثاني منكراً، وهذا المعيار لا

ينطبق على هذا الفرض، لأنّ المالك حيث انه يدعي الهبة اللازمة، فلا يدعي من ورائها شيئاً كحق استرجاع العين منه، لفرض ان الهبة لازمة فلا يثبت له هذا الحق، فإذا لا يدعي المالك من وراء دعواه الهبة شيئاً على الثاني، والثاني حيث انه يدعي البيع، فيدعي اشتغال ذمته بالثمن للمالك ولا يدعي اي حق على المالك، ولهذا لا ينطبق على هذا الفرض معيار باب المدعي والمنكر.

وأما الثاني وهو معيار باب التداعي، فهو أيضاً لا ينطبق عليه، لأنّ المعيار في هذا الباب كما مر، هو ان يدعي كل منهما على الاخر حقاً وفي نفس الوقت ينكر كل منهما ما يدعيه الاخر، فيكون كل منهما مدعياً ومنكراً في نفس الوقت، وهذا المعيار لا ينطبق على هذا الفرض، لأنّ كلاً منهما فيه وان كان ينكر ما يدعيه الاخر، لأنّ المالك يدعي الهبة والثاني يدعي البيع وكل منهما ينكر ما يدعيه الاخر، ولكن لا يدعي اي منهما على الاخر حقاً ملزماً، فالنتيجة انه لا ينطبق على هذا الفرض معيار باب المدعي والمنكر ولا معيار باب التداعي.

وعلى هذا، فلا تكون دعوى بينهما في المسالة، لأنّ المالك معترف بانتقال العين إلى الثاني ولا نزاع بينهما في ذلك، والنزاع انما هو في سبب هذا الانتقال انه البيع أو الهبة ولا اثر لهذا النزاع اصلاً، اذ لا خصوصية للسبب بيعاً كان ام هبة، نعم يرى الثاني ان ذمته مشغولة بالثمن للمالك، وهل يجوز للمالك ان يقبل الثمن ويأخذه اذا سلم اليه؟

والجواب: لا يجوز له ان يقبله بعنوان الثمن، لأنه لا يرى ذمته مشغولة به، نعم اذا احرز المالك رضاه بأخذ الثمن منه والتصرف فيه مطلقاً وان لم تكن ذمته مشغولة به، بان تكون المعاملة في الواقع هبة لا بيعاً، جاز اخذه منه وإلا فلا يجوز. إلى هنا قد تبين ان الهبة اذا كانت لازمة، فالمسالة غير داخلية لا في باب التداعي

ولا في باب المدعي والمنكر، فإذا لا نزاع بينهما في شيء.

الفرع الثالث: اذا اختلف البائع والمشتري في الثمن أو المثمن، كما اذا قال البائع: (بعتك كتاب البحار بألف دينار) وقال المشتري: (بعطني بألف تومان) أو قال البائع: (بعتك كتاب الوسائل بكذا) وقال المشتري: (بعطني كتاب الجواهر بكذا)، فيكون من باب التداعي، على اساس ان كلا منهما يدعي شيئاً على الاخر وفي نفس الوقت ينكر كل منهما ما يدعيه الاخر، مثلاً البائع يدعي أن له حق الزام المشتري بدفع ألف دينار إذا أعطاه كتاب البحار والمشتري يدعي أن له حق الزام البائع بدفع كتاب البحار او الجواهر إذا اعطاه ألف تومان.

وحيثُذ فان كان لأحدهما بينة دون الاخر حكم له، وان لم تكن بينة لأحدهما أو كانت البينة لكل منهما ولكنها قد سقطت من جهة المعارضة، فعندئذ يصل الامر إلى دور الحلف، فان حلف احدهما ونكل الاخر قدم قوله، وان تحالفا حكم بانفساخ العقد، وعندئذ فان كان التحالف سبباً لانفساخ العقد واقعاً، فينفسخ العقد وينتقل كل من الثمن والمثمن إلى ملك مالكة الأول، وحيثُذ فلا اشكال في جواز تصرف البائع في المثمن والمشتري في الثمن ولا تكون فيه مخالفة للعلم التفصيلي ولا للعلم الاجمالي.

وان كان التحالف سبباً لانفساخ العقد ظاهراً لا واقعاً، كان انتقال كل من الثمن والمثمن إلى ملك مالكة الأول ظاهرياً، واما في الواقع فهو قد ظل باقياً في ملك من انتقل اليه بالعقد، وعلى هذا فالحكم بانتقال كل من الثمن والمثمن إلى ملك المالك الأول مخالف للعلم التفصيلي ببقائه في ملك من انتقل اليه، وعليه فيكون ترخيص كل من البائع والمشتري في التصرف في الثمن والمثمن ترخيصاً في المخالفة القطعية العملية للعلم التفصيلي.

وقد اجاب السيد الاستاذ عليه السلام عن ذلك، بتقريب: ان التحالف ان كان موجبا لانفساخ العقد واقعا كما هو ليس ببعيد، فينفسخ العقد ويرجع كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول، ويكون التحالف نظير تلف العين قبل القبض، وعليه فلا مانع من تصرف كل منهما في الثمن والمثمن، وتصرف الثالث فيهما معاً اذا جمع بينهما بالشراء أو غيره، ولا مخالفة حينئذ لا للعلم التفصيلي ولا للعلم الاجمالي.

وان كان موجبا لانفساخ العقد ظاهراً، بمعنى انها اذا تحالفا حكم الحاكم الشرعي بالانفساخ الظاهري للعقد بغاية رفع الخصومة وقطع المنازعة بينهما، فحينئذ لا يجوز لأي منهما ان يرفع الدعوى إلى حاكم آخر، لأن حكم الحاكم الأول قد انهى الدعوى والمخاصمة بينهما، واما الثمن والمثمن فهما باقيان على ملك مالكهما الثاني واقعا، فلا يجوز للبائع ان يتصرف في المثمن ولا المشتري في الثمن ولا الثالث في كليهما، وعلى هذا فان كان هناك دليل خاص خارجي على جواز هذا التصرف فهو، وإلا فمقتضى القاعدة عدم جوازه.

بقي هنا شيء، وهو ان التحالف في باب التداعي، هل هو سبب لانفساخ العقد واقعا أو لا، فيه قولان:

وقد استدل على القول الأول بوجوه:

الوجه الأول: ان دليل حجية اليمين يدل على فصل الخصومة وانهاؤها بها، كما انها تنهى بالبينة، ومعنى انتهاء الخصومة بها بحكم الحاكم، ارتفاع المنازعة بينهما وانفساخ العقد واقعا وإلا فالخصومة باقية.

وقد أجاب عن ذلك بعض المحققين عليهم السلام بان غاية ما يستفاد من دليل اليمين هو انتهاء الخصومة بها، بمعنى انه لا يجوز الترافع ثانيا ولا المطالبة، لا انتهاء منشأ الخصومة كما هو المطلوب، كما ان انتهاء الخصومة لا يتوقف على الفسخ الواقعي،

باعتبار انه ليس لصاحب الحق ان يطالب صاحب اليمين الذي هو غير محق بحقه وماله، وليس له ان يرفع الدعوى إلى حاكم آخر.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: ان البائع والمشتري في المسالة اذا تحالفا سقط تحالفهما من جهة المعارضة، فلا يثبت حينئذ لا كون الثمن الف دينار ولا كونه الف تومان، فإذا تبقى الخصومة والمنازعة بينهما على حالها، ولكن للحاكم الشرعي عندئذ ان يحكم بانفساخ العقد الواقع بينهما بمقتضى ولايته واقعا ورجوع كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول، وأما حكمه بانفساخ العقد ظاهراً لا واقعاً مع علمه وجداناً بانه مخالف للواقع، فلا يجدي في ترتيب اثر الانفساخ عليه كجواز تصرف البائع في المثلن والمشتري في الثمن ظاهراً، لأن جواز التصرف الظاهري منوط بالجهل، والفرض ان البائع عالم بان المثلن ملك للمشتري فلا شك له فيه، والمشتري عالم بان الثمن ملك للبائع، فإذا لا موضوع للحكم الظاهري.

ودعوى: ان اثر حكم الحاكم بانفساخ العقد هو انهاء الخصومة بينهما ظاهراً، بان لا يجوز الترافع مرة ثانية.

مدفوعة: فان عدم توفر الطريق لأي منهما لاثبات مدعاه لا البينة ولا اليمين، فلا محالة يؤدي إلى انهاء الخصومة والترافع بينهما قهراً وظاهراً بلا حاجة إلى حكم الحاكم.

والخلاصة، حيث ان للحاكم الشرعي ولاية في باب المنازعات والمرافعات، فله ان يحكم بانفساخ العقد بالتحالف في المقام واقعا ورجوع كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول، ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أيضاً تقتضي ذلك.

الوجه الثاني: ان بقاء العقد وعدم انفساخه واقعا لغو عرفاً، فإذا كان بقاؤه لغواً كان وجوده وعدمه سيين، وهذا معنى بطلانه وانفساخه، وذلك لأن معنى

نفوذ اليمين وحكم الحاكم على طبقها انهاء الخصومة واسقاط الدعوى والترافع مرة اخرى، بل لا يجوز له ان يأخذ من مال غير المحق بديلا عن ماله عنده تقاصاً، ولا تفيده اقامة البينة العادلة على اثبات حقه بعد اليمين، لأنها ابطلت الدعوى فلا فائدة في البينة بعدها، وقد دلت على ذلك معتبرة ابن ابي يعفور وغيرها، بل افتى الفقهاء بأن صاحب الحق اذا عثر على ماله بعد اليمين، فلا يجوز له ان يأخذه ويتصرف فيه، وعلى هذا فما هي فائدة بقاء العقد وعدم انفساخه وابطاله، فان وجوده كعدمه بلا اثر، ولهذا لا مناص من الالتزام بانفساخ العقد وابطاله بحكم الحاكم بعد التحالف. وقد اجيب عن ذلك، بأن الامر وان كان كذلك الا ان كل هذا بحسب الظاهر لا الواقع.

وفيه: انه لا شبهة في ان عدم جواز الترافع مرة اخرى، بان ترفع الدعوى إلى حاكم بعد حكم الحاكم الأول حكم واقعي لا ظاهري، وكذلك عدم جواز التصرف في مال صاحب اليمين الذي هو خائن وغاصب اذا وقع بيدي صاحب الحق بديلا عن حقه، فانه حكم واقعي لا ظاهري، واما اذا وقع ماله بيده فالظاهر جواز تصرفه فيه، ضرورة ان حكم الحاكم لا يوجب انقلاب الواقع، ولا تدل الروايات على عدم جواز تصرفه في ماله اذا وقع بيده، لأن هذا الفرض خارج عن مورد الروايات، هذا.

اضافة إلى ان مورد هذه الروايات باب المدعي والمنكر، والمدعي يرضى بيمين المنكر، واما محل الكلام فانها هو في مسالة التداعي في الثمن والمثمن في باب البيع، فيدعي كل من المدعين شيئاً على الاخر وينكر الاخر ما يدعيه، ويصل الامر حينئذ إلى الحلف، فان تحالفا سقط كلا الحلفين معاً، وحينئذ فيحكم الحاكم الشرعي بانفساخ العقد ورجوع كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول، وهذا الانفساخ

واقعي لا ظاهري، اذ للحاكم الشرعي انهاء الخصومة وقلع مادة النزاع والترفيع على اساس الولاية واقعا، واما حمل هذا الانفساخ على الانفساخ الظاهري بمعنى عدم جواز الترافع مرة ثانية، فهو لا يمكن، ضرورة انه لا يترتب على هذا الانفساخ جواز تصرف البائع في المثلن مع علمه وجداناً بانه ملك المشتري، كما انه لا يمكن الالتزام بانه لا يجوز للمشتري التصرف فيه رغم انه ملكه وجداناً، ضرورة ان حكم الحاكم لا يوجب انقلاب الواقع ولا يجعل ما هو ملك المشتري ملكا للبائع وبالعكس مع بقاء العقد على حاله وعدم انفساخه واقعاً، هذا.

اضافة إلى ان كل من البائع والمشتري بعد حكم الحاكم بانفساخ العقد ممنوع من التسليم والتسلم، فلا يجوز للبائع ان يسلم المثلن إلى المشتري وان يتسلم المثلن منه وبالعكس، كما لا يجوز تصرف البائع في المثلن والمشتري في المثلن، وامتناع كل منهما عن التسليم موجب لثبوت الخيار للآخر، وحيث ان كلاً من البائع والمشتري ممنوع عن التسليم، فيثبت لهما الخيار، وعندئذٍ يجوز لكل منهما ان يفسخ العقد.

والخلاصة، ان العقد لو لم يفسخ بحكم الحاكم، الا انه يؤدي إلى الامتناع عن التسليم والتسلم بالنسبة إلى كل من البائع والمشتري، والمفروض ان الامتناع عن التسليم من احد اسباب ثبوت الخيار، فإذا يثبت الخيار لكل منهما، فإذا ثبت جاز لكل منهما الفسخ، فإذا فسخ يرجع كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول، والا فلا يجوز تصرف البائع في المثلن والمشتري في المثلن، باعتبار ان الأول ملك للمشتري والثاني للبائع، فإذا لا بد من حل هذه المشكلة، وحلها انما هو بفسخ العقد واقعاً.

الوجه الثالث: ان التحالف بين المدعين في باب التداعي سبب لاتلاف المال على من انتقل اليه قبل قبضه عرفا، وذلك لما مر من ان مقتضى دليل نفوذ اليمين عدم جواز مطالبة صاحب الحق بحقه من صاحب اليمين حتى بالترفيع مرة اخرى، ولا

يجوز له ان يأخذ ماله اذا وقع في يده بديلاً عن ماله تقاصاً، بل لا يجوز له التصرف في ماله اذا اخذ منه غيلة، فالنتيجة ان الشارع قد سد جميع ابواب وصوله إلى ماله وحقه، ولهذا لا يكون خارجاً عن سلطانه، ومن الطبيعي ان مثل هذا المال يعد تالفاً بنظر العرف، لأن معنى التلف عرفاً هو خروج المال عن كيس الانسان، فإذا سرق سارق مال احد، فهو تالف مع انه موجود عند السارق.

والمقام من هذا القبيل، فان ماله وان كان موجوداً عند صاحب اليمين، الا انه لما لم يتمكن من اي لون من التصرف فيه شرعاً فهو بمثابة المال الذي أخذه منه الظالم أو السارق ويكون عرفاً من المال التالف.

وعلى هذا، فيكون المقام مشمولاً للرواية التي تنص على ان تلف المبيع قبل قبضه من مال البائع^(١)، فانه يدل بالالتزام على انفساخ العقد واقعا، لأن المبيع انتقل إلى المشتري، فمقتضى القاعدة أن يكون تلفه من ماله، واما ان الشارع جعل هذا من مال البائع فهو يدل على انفساخ العقد واقعا ورجوع كل من العوضين إلى ملك مالكة الاصيل، وعليه فيرجع المبيع إلى ملك البائع وتلف من ماله.

والخلاصة، ان موضوع الرواية التلف العرفي، سواء اكان حقيقة أم لا كالمال المسروق أو نحوه، ومن هنا لو سرق المبيع من يد البائع قبل قبض المشتري، فهو مشمول للرواية لصدق التلف عليه عرفاً، فلا تكون قاصرة عن شمول المقام، ولا سيما بمقتضى الارتكاز العرفي من انه لا خصوصية للتلف قبل القبض، بل العبرة انما هي بامتناع البائع عن تسليم المبيع إلى المشتري، سواء اكان ذلك من جهة التلف ام كان من جهة اخرى، فان المرتكز لدى العرف والعقلاء ان روح المعاملة متقومة

(١) مستدرک الوسائل ج ١٣ ص ٣٠٣ ب ٩ من ابواب الخيار، ح ١.

بالتسليم والتسلم، فإذا امتنع التسليم تكويناً أو تشريعاً وكذلك التسلم، فالمعاملة تنسخ بذلك بنظرهم، وهذا الارتكاز ممضى من قبل الشارع، حيث لم يرد رده عنه ويكفي في الامضاء عدم ورود الردع.

والجواب، أولاً: ان مدرك المسألة ضعيف فلا يمكن الاعتماد عليه، لأنه متمثل في روايتين:

الأولى: رواية نبوية معروفة تدل على ان كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البائع، وهذه الرواية مروية من طرق العامة دون طرقنا، فلهذا لا يمكن الاعتماد عليها.

ودعوى: انجبارها بعمل المشهور لا اساس لها، لما ذكرناه غير مرة من ان الانجبار يتوقف على توفر امرين:

الأول: احراز عمل المشهور من المتقدمين بها ولا أثر لعمل المتأخرين.

الثاني: احراز اتصال هذا العمل بزمن المعصومين عليهم السلام ولا طريق لنا إلى احراز كلا الامرين في المقام حتى يكون جابراً.

الثانية: رواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام «في رجل اشترى متاعاً من رجل وأوجبه، غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال: اتيك غداً إن شاء الله تعالى، فسرق المتاع، من مال من يكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته، فإذا اخرجته، فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه»^(١).

وهذه الرواية وان كانت تامة دلالة الا انها ضعيفة سنداً، فان في سندها محمد بن عبد الله بن هلال وهو ممن لم يثبت توثيقه، ودعوى الانجبار قد تقدم جوابها.

(١) وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٨ ب ١٠ من ابواب الخيار ح ١.

وأما دعوى الاجماع في المسألة، فلا يمكن الاعتماد عليها:

أولاً: لما ذكرناه غير مرة من ان الاجماع في نفسه لا يكون حجة وانما تكون حجيته مبنية على ثبوت هذا الاجماع في زمن الائمة عليهم السلام ووصوله اليها بيد وطبقة بعد طبقة ولا طريق لنا إلى احراز ذلك، وان الاجماع في نفسه غير ثابت.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الروايات تامة سنداً الا انها اخص من المدعى في المقام، لأن المدعى هو ان التحالف موجب لانفساخ العقد، سواء اكان قبل قبض المشتري المبيع ام كان بعده، ومورد هذه الروايات التلف قبل القبض، فإذا تكون اخص من المدعى.

وثالثاً: يمكن دعوى ان هذه الروايات منصرفه عن المقام، لأن موردها تلف المال من يد البائع، سواء اكان تلفاً حقيقياً ام حكماً، كما إذا سرق المبيع من يد البائع، فانه على كلا التقديرين لا يقدر تكويناً من التسليم، بينما في المقام يكون المال موجوداً عند البائع وهو قادر على تسليمه تكويناً، ولكنه لا يسلمه اما ظلماً وعدواناً أو اعتقاداً بانه ماله لا مال المدعي، وصاحب الحق قادر على تسلم هذا المال ولكنه ممنوع شرعاً، ولذلك لا يبعد ان لا يكون المقام مشمولاً لتلك الروايات.

الوجه الرابع: ان التحالف لا يقتضي اكثر من انفساخ العقد ظاهراً، لأن صاحب الحق في المقام هو احد المتبايعين ولا يمكن ان يكون كلاهما محققاً أو كلاهما معاً غير محقق، فإذا فرضنا ان صاحب الحق المشتري في المثال وثمان الكتاب اي كتاب البحار الف تومان لا الف دينار وهو حاضر لتسليم الثمن للبائع، واما البائع فهو ممتنع عن تسليم الكتاب للمشتري، فإذا يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط الضمني الارتكازي، وهو ان كلاً من البائع والمشتري يشترط على الاخر ضمناً وارتكازاً تسليم الثمن والمثمن للآخر، فإذا امتنع احدهما عن التسليم وخالف الشرط

الضمني الارتكازي، ثبت للآخر خيار تخلف الشرط.

وحيث ان صاحب الحق في المقام لا يتمكن من اثبات حقه، فيصل الدور إلى التحالف الموجب لانفساخ العقد ظاهراً ويترتب عليه جواز تصرف كل من الطرفين في العوضين ظاهراً، ولكن صاحب الحق حيث كان يعلم بان ذمته مشغولة للبائع بضمن المبيع، فيريد تفرغ ذمته بفسخه العقد بمقتضى خيار تخلف الشرط وهو امتناع البائع عن تسليم المبيع.

وقد اجيب عن ذلك بان خيار تخلف الشرط وان ثبت لصاحب الحق الواقعي، سواء أكان بايعا ام مشتريا، الا انه لا ملازمة بين وقوع التحالف بينهما وفسخ صاحب الحق العقد، حيث انه قد لا يلتفت إلى ثبوت هذا الخيار له، وإذا كان ملتفتا فانه لا يتطلب منه الفسخ، اذ لا ملازمة بين ثبوت الخيار وبين الفسخ واعماله. فالنتيجة: ان التحالف بينهما لا يستلزم فسخ صاحب الحق العقد بخيار تخلف الشرط، حيث انه لا ملازمة بينهما، هذا.

والصحيح في الجواب ان يقال: ان التحالف موجب لانفساخ العقد واقعا بحكم الحاكم بغرض انهاء الخصومة وقلع مادة النزاع، لا انه موجب لانفساخ العقد ظاهراً، اذ لو كان العقد منفسخاً ظاهراً لا واقعا، فلا يترتب عليه الا إنها الخصومة ظاهراً وعدم جواز الترافع ثانياً، واما جواز تصرف كل من المتبايعين في العوضين فلا، لأنه ان اريد بهذا الجواز الجواز الواقعي، فيرد عليه انه لا يجتمع مع كون الانفساخ ظاهرياً، اذ معنى كونه ظاهرياً ان المثلن باقٍ في ملك المشتري والثلن في ملك البائع، ومع هذا كيف يجوز للبائع التصرف في المثلن واقعا مع انه ملك المشتري، وللمشتري التصرف في المثلن كذلك مع انه ملك البائع.

وان اريد به الجواز الظاهري، ففيه انه كيف يجتمع مع العلم الوجداني

بالخلاف، بدهاة انه لا يمكن ان يكون تصرف البائع في المثلن جائزا ظاهرا مع انه ملك للمشتري وجدانا وبالعكس، فإذا لا مناص من الالتزام بان الانفساخ واقعي لا ظاهري.

الفرع الرابع: ما اذا أودع شخص عند ثالث درهماً وأودع الاخر درهمين، ثم فقد احد الدراهم الثلاثة من دون تعيين الدرهم المفقود وانه لصاحب الدرهمين أو لصاحب الدرهم الواحد، وهذا اما من جهة جهل الودعي بالحال أو من جهة اختلاط الدرهم الواحد مع الدرهمين، فبالنتيجة يكون الدرهم التالف لاحدهما، ففي مثل ذلك هل يمكن تعيين الدرهم المفقود وانه لاحدهما خاصة أو لا؟.

والجواب: ان هنا قولين:

الأول: ما هو المشهور بين الاصحاب في المسألة باعطاء درهم لصاحب الدرهمين لأنه حقه على كل حال، واما الدرهم الباقي فيقسم بينهما نصفين باعطاء نصفه لصاحب الدرهمين ونصفه الاخر لصاحب الدرهم الواحد.

وقد استدل على هذا التقسيم برواية السكوني التي تدل على هذا التنصيف، وهذه الرواية وان كانت تامة دلالة ولا مناص من الاخذ بها من ناحية الدلالة، الا انها ضعيفة سندا، لأن في سندها النوفلي وهو لم يثبت توثيقه غير وروده في اسناد كامل الزيارات وهو لا يجدي.

والثاني: ما نسب إلى الشهيد الأول من ان الدرهمين الباقيين تقسم بينهما أثلاثاً، فيعطى لصاحب الدرهمين درهم وثلث الدرهم ويعطى لصاحب الدرهم الواحد ثلثا الدرهم، وقد استدل على ذلك بان مقتضى الشركة في هذه الدراهم هو ان الخسارة تقع بينهما حسب النسبة، واما رواية السكوني فهي ضعيفة سندا فلا يمكن الاعتماد عليها هذا.

وقد أورد على القول الأول بان تنصيف الدرهم إلى نصفين حكم ظاهري، وهذا الحكم الظاهري مخالف للواقع جزماً، لأن الدرهم المقسم في الواقع اما ان يكون تمامه لصاحب الدرهمين أو تمامه لصاحب الدرهم الواحد، فيكون التنصيف مخالفاً للواقع، وعلى هذا فإذا جمع ثالث بين النصفين، فقد علم بعدم انتقال كلا النصفين اليه، وحينئذٍ فلا يجوز تصرفه فيه.

وقد اجاب السيد الاستاذ عليه السلام عن ذلك: تارة بان هذا التنصيف حيث انه بحكم الشارع فهو صلح قهري بينهما، اذ للشارع ذلك من باب الولاية اذا رأى مصلحة فيه، كما ان لهما ان يتصالحا على ذلك بانفسهما، فإذا يملك كل منهما واقعا النصف، وعلى هذا فلا مانع للثالث ان يجمع بينهما بالشراء أو الهبة.

واخرى ان قاعدة العدل والانصاف تقتضي التنصيف بينهما، وهذه القاعدة قاعدة عقلائية امضاها الشارع، هذا.

والصحيح ان شيئاً من القولين غير ثابت.

اما القول الأول، فلا دليل عليه الا رواية السكوني وهي ضعيفة من ناحية السند كما تقدم، ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام من ان التنصيف صلح قهري بينهما من قبل الشارع ولاية، مبني على صحة هذه الرواية ومع عدم صحتها، فلا وجه له.

واما قاعدة العدل والانصاف فهي غير ثابتة شرعاً، وثبوتها في كل مورد بحاجة إلى دليل ولا دليل على ثبوتها في المقام، واما رواية السكوني فلو تمت، فلا تدل على ان التنصيف مبني على هذه القاعدة.

وأما القول الثاني فهو مبني على تحقق الشركة بينهما بنحو الاشاعة، ومن الواضح ان الشركة بنحو الاشاعة بين الشخصين تارة تكون من الأول، كما اذا

اشترى داراً أو ارضاً أو حنطة بنحو الشركة، فيكون كل جزء من اجزاء المبيع مشتركاً بينهما بدون تمييز، واخرى تكون بمزج احد المالكين بهال اخر كمزج لبن بلبن آخر أو ماء بهاء اخر أو طحين بطحين اخر وهكذا، فان بالمزج تحصل الشركة بينهما قهراً، فيكون كل جزء من اجزاء هذا المال مشترك بينهما، فلا يمكن تعلق ملكية كل منهما بما له مستقلاً بل في ضمن مال اخر.

والخلاصة، ان سبب الشركة اما العقد أو المزج ولا ثالث لهما.

وكلا السببين مفقود في المقام: اما الأول فهو مفروض العدم، واما الثاني فلا يتصور المزج بين الدراهم، لأنّ كلاً منهما مالك لما له مستقلاً، غاية الامر ان ماله مشته بهال الاخر، فإذا لا ينطبق على المقام لا ضابط الشركة العقدية ولا ضابط الشركة المزجية القهرية.

هذا تمام كلامنا في مباحث القطع.

نتائج البحث متمثلة في عدة نقاط

الأولى: ان الامثال الاجمالي في عرض الامثال التفصيلي، وما عن جماعة منهم المحقق النائيني عليه السلام من ان الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي، اما بدعوى ان المعتبر في العمل العبادي ان يكون معنونا بعنوان حسن ومقرب، وحيث ان العقل لا يحكم بحسن الامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي، فلهذا لا بد ان يكون في طوله، أو من جهة ان الانبعاث عن شخص الامر مقدم على الانبعاث عن احتمال الامر، فطالما يمكن الانبعاث عن شخص الامر، فلا تصل النوبة إلى الانبعاث عن احتماله غير تام، بل لا يرجع إلى معنى صحيح.

الثانية: انه لو شك في ان الامثال الاجمالي، هل هو في طول الامثال التفصيلي،

فان كان مرجع هذا الشك إلى الشك في ان عنوان المقرب المعتبر في صحة العبادة، هل يحصل بالامثال الاجمالي أو لا، كان الشك في المحصل والمرجع فيه قاعدة الاشتغال، وان كان مرجعه إلى الشك في التعيين والتخير، فالمرجع فيه اصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في التعيين والتخير شرعاً أو عقلاً.

الثالثة: ان الامثال الاجمالي لا ينافي الاتيان بالعبادة بقصد اسمها الخاص المميز وعنوانها الخصوص، وانما ينافي قصد التمييز وهو غير معتبر.

الرابعة: ان الامثال الاجمالي وان استلزم التكرار، الا ان هذا التكرار لما كان بداع الهي فهو انقياد، والانقياد من اظهر مصاديق العبودية.

ودعوى: ان التكرار لعب وعبث بالعبادة مع التمكن من الامثال التفصيلي. مدفوعة، أولاً: ان التكرار حيث انه كان بداع الهي، فيكون مصداقاً للانقياد والاطاعة لا لعنوان اللعب والعبث.

وثانياً: ان اختيار الامثال الاجمالي لا يكون بلا مبرر، والمبرر له غالباً هو ان الامثال التفصيلي، قد يكون بحاجة إلى عملية الاجتهاد أو الفحص وهي اصعب عليه من الامثال الاجمالي فلذلك اختاره، وهذا المبرر حيث انه في طوله، فلهذا لا ينافي قصد القرينة، ومن هنا لا يكون التكرار لعباً وعبثاً لا بأمر المولى ولا في مرحلة التطبيق.

الخامسة: ان شيخنا الانصاري رحمته الله قد ذكر في ذيل هذه المسألة عدة فروع، وذكرنا جملة منها كما مر.

مبحث الظن

يقع الكلام في عدة مقامات:

المقام الأول: هل ان حجية الظن ذاتية كحجية القطع، أو انها جعلية وبحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً؟

المقام الثاني: اذا لم تكن حجية الظن ذاتية، فهل يمكن جعلها أو انه مستحيل من جهة استلزامه المحال، كاجتماع النقيضين أو الضدين أو تحليل الحرام؟
المقام الثالث: بعد البناء في المقام الأول على ان حجية الظن جعلية لا ذاتية، والبناء في المقام الثاني على ان جعلها ممكن ثبوتاً، يقع الكلام في مقتضى الاصل الأولي عند الشك في حجية الظن في مقام الاثبات.

المقام الرابع: في مقتضى ادلة الحجية الخاصة، وهل هو حجية الامارات الخاصة مطلقاً أو مشروطة بشروط، وما مدى سعتها وضيقتها.

المقام الخامس: في مقتضى الادلة العامة، وهل هو حجية مطلق الظن، وما مدى صحتها وامكان الاعتماد عليها.

أما الكلام في المقام الأول، فلا شبهة في ان حجية الظن ليست ذاتية لا الذاتي في باب المنطق، لأنّ طريقة الظن وان كانت ذاتية، الا انها لما لم تكن حقانيتها مضمونة كالقطع فلا تتصف بالحجية، ولا الذاتي في باب البرهان، بمعنى حكم العقل بلزوم العمل على طبقه كما في القطع، ولا بمعنى المنجزية والمعدرية كالقطع، فانه منجز للواقع على تقدير الاصابة ومعذر على تقدير الخطأ.

ومن هنا، قلنا ان حجية القطع تكون من صغريات قاعدتي حسن العدل وقبح

الظلم، على اساس ان العمل بالقطع عدل بلحاظ انه اداء لحق المولى وهو الطاعة ومخالفته ظلم، لأنها تفويت لحقه وهو حق الطاعة، ومن المعلوم ان الظن ليس كذلك، لأن حجية القطع ومنجزيته من لوازم انكشافه التام، فإذا انتفى الانكشاف التام انتفت المنجزية الوجدانية، واما ثبوت المنجزية التعبدية فهو بحاجة إلى دليل، وحيث ان انكشاف الظن ليس بتام، فلا يصلح ان يكون منجزاً وجداناً، واما تعبدا فهو بحاجة إلى دليل يدل على حجيته، وعليه فلا يكون الظن رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن موضوع القاعدة عدم البيان، والفرض ان الظن ليس بيانا.

وبكلمة، ان الاصل الأولي في موارد الامارات الظنية التي لا تكون بيانا ذاتا وعقلاً قاعدة التامين، نعم لو قلنا بان الاصل الأولي في موارد الشك، قاعدة حق الطاعة يعني قاعدة الاشتغال، كان تنجيز الظن للواقع ذاتيا كالقطع، يعني لا يحتاج إلى دليل، بل يكفي في تطبيق هذه القاعدة احراز التكليف الواقعي بالاحتمال فضلا عن احرازه بالظن به، وعلى هذا فلا فرق بين القطع وبين الظن والاحتمال، فمنجزية الجميع للتكليف الواقعي ذاتية بمعنى انها لا تحتاج إلى دليل، ولكن سيأتي في محله ان هذا المبني وهو ان الاصل الأولي في موارد الشك قاعدة حق الطاعة لا قاعدة التامين، غير صحيح، فالصحيح هو ان الاصل الأولي في تلك الموارد قاعدة التامين، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان المحقق الخراساني رحمته الله قد نسب إلى بعض المحققين حجية الظن في مقام الامثال، وكفاية الظن به في هذا المقام لسقوط التكليف وفراغ الذمة،

ثم قال: ولعل وجه ذلك ان دفع الضرر المحتمل غير واجب^(١).
ولكن هذا التعليل اي تعليل كفاية الظن بالامثال في سقوط التكليف بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل لا يرجع إلى معنى محصل، لأنّ معنى ذلك ان حجية الظن في مقام الامثال تتوقف على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل اي العقاب، وهو يتوقف على عدم تنجز التكليف في الواقع في هذا المقام، وهو يتوقف على عدم حجية الظن فيه، فيلزم حينئذ توقف حجية الظن على عدم حجية الظن.
وأيضاً لازم هذا التعليل ان تنجز التكليف يتوقف على وجوب دفع الضرر المحتمل، وهو يتوقف على تنجز التكليف في الواقع، والا فلا ضرر والعقوبة في البين.

وبكلمة، ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من تعليل ما جاء في كلمات بعض المحققين من الاكتفاء بالامثال الظني في سقوط التكليف عن الذمة، بان ذلك مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، ولازم ذلك ان عدم الاكتفاء بالامثال الظني في سقوط التكليف، مبني على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لا يرجع إلى معنى معقول، وذلك لأنّ ما ذكره رحمته الله يتضمن امرين:

الأول: ان حجية الظن بالامثال في سقوط التكليف عن الذمة، ترتبط بحكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

الثاني: ان عدم حجيته بالامثال في ذلك يرتبط بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وكلا الامرين لا يرجع إلى معنى محصل.

وقبل الدخول في نقد هذين الأمرين نقدّم مقدمة، وهي أن الشك في الامثال

وسقوط التكليف وفراغ الذمة مورد لقاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط وقاعدة وجوب دفع احتمال العقاب، ولا فرق بين أن يكون الشك في الامتثال بدرجة الظن طالما لم يكن هناك دليل على حجية الظن، وأما إذا فرضنا أن هناك دليلاً على حجية الظن بالامتثال وسقوط التكليف وفراغ الذمة فيكون دليل حجية الظن واراداً على قاعدة الاشتغال ووجوب دفع العقاب المحتمل ورافعاً لها بارتفاع موضوعها وجداناً وهو احتمال العقاب، كما أن دليل حجية الظن في مقام الإثبات أي إثبات التكليف وارد على قاعدة التأمين ورافع لها بارتفاع موضوعها وجداناً وهو عدم البيان، وأما إذا لم يكن هناك دليل على حجية الظن بالامتثال فيصل الدور إلى قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط وقاعدة وجوب دفع العقاب المحتمل.

وعلى هذا، فقاعدة الاشتغال في طول دليل حجية الظن حيث إن دليل حجية الظن رافع لها بارتفاع موضوعها وجداناً، فإذا كيف يكون عدم جريان قاعدة الاشتغال وعدم وجوب دفع الضرر المحتمل أي العقاب سبباً لحجية الظن بالامتثال ومنشأً لها؟ بل عدم حجية الظن في هذا المقام سبب ومنشأً لجريان هذه القاعدة، باعتبار أن حجية الظن فيه مانعة عن جريانها وعدم حجيتها عدم المانع، فإذا كيف يعقل أن يكون عدم جريان هذه القاعدة سبباً وعلّة لحجية الظن بالامتثال فإنها تتبع دليلها، فلا بد أولاً من البحث عن قيام دليل على حجية الظن وعدم قيامه عليها، فإذا لم يتمكن من إثبات حجيتها فيصل الدور إلى هذه القاعدة.

ومن هنا يظهر حال كلا الأمرين :

أما الأمر الأول، فلأن حجية الظن بالامتثال في سقوط التكليف عن الذمة لا يعقل أن تتوقف على حكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لأنه إن أريد بالضرر المحتمل، الضرر الدنيوي، ففيه إن حكم العقل بعدم وجوب دفعه لا يرتبط

بحجية الظن بالامثال في سقوط التكليف عن الذمة، اذ لا ربط بين المسالتين اصلا، لوضوح انه لا ضرر دنيوي في ترك العمل بالظن ولا في العمل به، وان اريد به الضرر الاخروي، فمن الواضح انه يتوقف على تنجز التكليف في الواقع ومقام الامثال عند الشك فيه، ضرورة انه لولا تنجزه بقاعدة الاشتغال والاحتياط ما كان هناك احتمال العقاب، ومن المعلوم أن هذه القاعدة في طول دليل حجية الظن فإن دل دليل على حجيته فهو وارد على هذه القاعدة ورافع لها بارتفاع موضوعها وهو احتمال العقاب، وإن لم يدل دليل على حجيته فعندئذ يصل الدور إلى هذه القاعدة فتكون هذه القاعدة في طول دليل وحجية الظن في المقام، فإذا كيف يعقل أن يكون عدم جريان هذه القاعدة سبباً لحجية الظن؟ كما ان عدم وجوب دفعه، منوط بعدم تنجز التكليف في الواقع.

فالتيجة: ان عدم وجوب دفع العقاب المحتمل بحكم العقل منوط بعدم تنجز التكليف في الواقع ومعلول له، كما ان وجوب دفع العقاب المحتمل مرتبط بتنجز الواقع ومعلول له، واما حجية الظن بالامثال فهي تتوقف على وجود الدليل عليها، فان دل دليل عليها فهو حجة فيه، ونتيجة حجيته عدم احتمال العقاب على مخالفة التكليف وان كان الظن بالامثال غير مطابق له.

وأما الامر الثاني، فلا يمكن ان يتوقف عدم حجية الظن بالامثال في سقوط التكليف عن الذمة على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان وجوب دفعه مربوط بتنجز الواقع ومعلول له ولا يكون سببا وعلة لعدم حجية الظن به، بل عدم حجيته من جهة عدم الدليل عليها، فلو كان هناك دليل على حجيتها فهي رافعة لاحتمال الضرر وهو العقاب.

فتحصل مما ذكرناه: ان العقل في المقام ان كان يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا

بيان، فهو رافع لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل، وان كان لا يحكم بقاعدة التامين في المقام من جهة ان الشك فيه في السقوط وفراغ الذمة بعد الثبوت واشتغال الذمة، فالمرجع فيه قاعدة دفع الضرر المحتمل وهي قاعدة الاشتغال.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان حجية الظن ليست ذاتية كالتقطع لا في مرحلة ثبوت التكليف ولا في مرحلة سقوطه.

وأما الكلام في المقام الثاني فيقع في موردين:

الأول: ان جعل الحجية للظن في نفسه وبقطع النظر عما قيل من استلزامه المحال، هل هو ممكن أو لا؟

الثاني: ان المحاذير التي قيل بان جعل الحجية للظن يستلزمها، هل تبني على اساس واقعي أو لا؟

اما الكلام في المورد الأول، فقد ذكر شيخنا الانصاري رحمته الله ان جعل الحجية للظن في نفسه بمكان من الامكان، وقد استدل على ذلك بأمرين:

الأول: انا اذا رجعنا إلى وجداننا، لا نرى ما يدل على استحالة جعل الحجية للظن.

الثاني ان عدم الوجدان وان كان لا يدل على عدم الوجود في الواقع، الا انه يكفي في امكان جعل الحجية للظن احتمال امكانه، وذلك للسيرة العقلية التي قد جرت على اصالة الامكان كقاعدة عامة في موارد الشك في امكان شيء أو امتناعه، وكل شيء اذا شك في امكان وجوده واستحالته ولم يكن هناك دليل يدل على استحالته، بنى العقلاء على امكانه^(١)، هذا.

وقد أورد عليه المحقق الخراساني رحمته الله بوجوه:

الوجه الأول: ان بناء العقلاء على امكان شيء عند الشك فيه أو امتناعه كقاعدة عامة غير مسلم، اذ لم يحرز انهم بنوا على ترتيب اثار الامكان عليه عند الشك.

الوجه الثاني: انا لو سلمنا بناءهم على امكان شيء عند الشك فيه أو امتناعه وترتيب اثاره عليه، الا ان هذا البناء منهم انما يكون حجة اذا احرزنا امضاء الشارع له، ولكننا لم نحرزه، لأن هذه السيرة لو كانت فليست مرتكزة في الاذهان وثابتة في اعماق نفوسنا، بحيث يكفي في امضائها عدم الردع عنها، بل لا بد من وجود دليل على الامضاء في مقام الاثبات، والفرض عدم وجوده.

الوجه الثالث: ان ادلة حجية الظن من الآيات والروايات والسيرة العقلائية كافية في اثبات امكانها، لأن ادل دليل على امكان شيء وقوعه في الخارج، فإذا دلت تلك الادلة على حجية الظن في مقام الاثبات، فقد دلت بالأولوية القطعية على امكانها في مقام الثبوت، فإذا لا حاجة إلى دعوى سيرة العقلاء على الامكان عند الشك فيه، كيف فان الوقوع اخص من الامكان ومتفرع عليه.

واجاب السيد الاستاذ رحمته الله عن هذه الاشكالات، بتقريب: ان مراد الشيخ رحمته الله من اصالة الامكان اصالة الظهور اي ظهور كلام المولى، ومن الواضح ان اصالة الظهور من الاصول العقلائية وقد جرت سيرتهم القطعية على العمل بها وهي ممضاة من قبل الشارع، وهذه الاصالة متبعة عندهم حتى عند الشك في استحالة ثبوت مدلول كلام المولى، فإذا قال المولى: (أكرم كل عالم)، كان ظهوره في وجوب اكرم كل عالم حجة ومتبعا، ولا يجوز رفع اليد عنه بمجرد احتمال استحالة ثبوت مدلوله بسبب أو آخر وهو وجوب اكرام جميع العلماء، ما لم يقطع باستحالة ذلك.

وعلى هذا، فما ذكر في الكفاية- من ان انعقاد بناء العقلاء على اصالة الامكان كقاعدة عامة غير مسلم، وعلى تقدير انه مسلم ولكن لا يكون حجة، لأن حجيته مرتبطة باحراز انه ممضى شرعاً وهو غير محرز، فلهذا لا يكون حجة- لا اصل له، فان مراد الشيخ من اصالة الامكان اصالة الظهور، ولا شبهة في بناء العقلاء عليها وامضاء هذا البناء، فإذا لا يرد على الشيخ رحمته لا الوجه الأول ولا الوجه الثاني^(١).

وغير خفي ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمته من ان مراد الشيخ رحمته من اصالة الامكان اصالة الظهور التي هي متبعة عند العقلاء بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، والمفروض انه لا قرينة في كلام الشيخ رحمته على ان مراده من اصالة الامكان اصالة الظهور، بل القرينة على الخلاف موجودة، اذ الفرق بين جواز التمسك باصالة الظهور عند الشك في استحالة ثبوته في الواقع بعد الفراغ عن حجية هذه الاصالة وبين المقام واضح، لأن كلام الشيخ رحمته انما هو في امكان نفس جعل الحجية للظن واستحالته في مقام الثبوت، واما حجية اصالة الظهور فإنما هي في مقام الاثبات، غاية الامر انها ثابتة حتى في موارد الشك في الاستحالة، ضرورة ان مجرد احتمال الاستحالة لا يكون مبرراً لرفع اليد عن اصالة الظهور.

وبكلمة، ان محل الكلام في المقام انما هو في امكان جعل الحجية للظن ثبوتاً واستحالته، وكلام الشيخ رحمته ناظر إلى هذه المرحلة، بدعوى انه اذا شك في امكان جعل الحجية للظن واستحالته، فمقتضى الاصل الامكان كقاعدة عامة ما لم يقطع بالاستحالة، ولا يمكن ان يكون مراده من اصالة الامكان اصالة الظهور في مقام الاثبات وانها حجة في هذا المقام، ولا يجوز رفع اليد عنها بمجرد احتمال استحالة

ثبوتة في الواقع ما لم يقطع بالاستحالة.

وتوجيه السيد الاستاذ عليه السلام كلام الشيخ عليه السلام وحمل اصالة الامكان في كلامه على اصالة الظهور مبني على الخلط بين اصالة الامكان في مرحلة الثبوت والواقع عند الشك في امكان الجعل واستحالته وبين اصالة الظهور في مقام الاثبات، وهذا الظهور حجة بالسيرة العقلائية ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بقريضة، ولا اثر لمجرد احتمال ان ثبوتة في الواقع مستحيل، فان هذا الاحتمال لا يهدم الظهور على الفرض، ومن الواضح انه طالما يكون الظهور باقيا فهو حجة ولا اثر للاحتمال المذكور ولا قيمة له في مقابل الظهور.

فالنتيجة: ان محل الكلام في المقام بين الاصوليين منهم شيخنا الانصاري عليه السلام، انما هو في امكان اصل جعل الحجية للظن واستحالته في مقام الثبوت والواقع، لا في جواز التمسك باصالة ظهور الكلام في الاطلاق أو العموم في مقام الاثبات مع احتمال استحالة ثبوتة في الواقع، ضرورة انه لا اثر لهذا الاحتمال بعد الفراغ عن انعقاد الظهور، فإذا ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام اجنبي عما هو محل الكلام في المقام.

وعلى هذا، فالاشكال الأول من المحقق الخراساني عليه السلام وارد على ما ذكره الشيخ عليه السلام، وذلك لأن بناء العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكتة تبرر ذلك البناء، وعليه فإذا شك في ان جعل الحجية للامارات الظنية هل هو ممكن أو انه مستحيل، ففي مثل ذلك لا يعقل بناء العقلاء على انه ممكن، فان معنى ذلك هو بناء العقلاء على شيء جزافا وتعبدا بدون اي مبرر وهو لا يتصور في بنائهم، لأن التعبدا انما يتصور في العمل بالاحكام الشرعية، باعتبار ان وظيفة العبد العمل بها تعبدا، واما عمل العقلاء بشيء، فهو لا يتصور ان يكون تعبداً وبدون العلم بوجه عملهم.

مثلاً عملهم باخبار الثقة دون غيرها، لا محالة يكون مبنيًا على نكتة وهي انها اقوى من غيرها في الكشف عن الواقع واقرب منها، ولا يمكن ان يكون تعبدًا، وإلا فما هو المبرر لعملهم باخبار الثقة دون غيرها؟

فالنتيجة: ان بناء العقلاء على العمل بشيء لا محالة يكون مبنيًا على نكتة في المرتبة السابقة وهي تدعوهم إلى العمل به كما هو الحال في جعل الاحكام الشرعية في الشريعة المقدسة، فان هناك ملاكات واقعية في المرتبة السابقة وهي تدعو المولى إلى جعلها، فلا يمكن ان يكون جزافًا، وعلى هذا فلا يعقل بناء العقلاء على اصالة الامكان عند الشك في الاستحالة، اذ ليس هناك نكتة تبرر ذلك البناء.

وأما الاشكال الثاني من المحقق الخراساني عليه السلام، وهو انه على تقدير تسليم بناء العقلاء على اصالة الامكان عند الشك في الاستحالة، فلا يمكن احراز امضاء الشارع له، وبدون احرازه لا يكون حجة فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّ هذا الاشكال مبني على انه لا يكفي في الامضاء عدم الردع من قبل الشارع بل هو بحاجة إلى دليل يدل عليه، ولكن الامر ليس كذلك، لأنّ سيرة العقلاء اذا كانت مستمرة إلى زمان النبي الاكرم عليه السلام بين الناس وانهم يعملون بهذه السيرة في زمانه صلى الله عليه وآله وامامه، فلو كانت هذه السيرة خاطئة ومنافية لغرض المولى، فلا بد من الردع عن العمل بها، واما اذا لم يرد ردع عن العمل بها، فهو كاشف عن امضاء الشارع لها وتقريره اياها، لوضوح ان سكوت الشارع امام عمل الناس بها في مرأى ومسمع منه، يدل على امضاءها وقبولها.

وأن شئت قلت: ان الشارع جاء بشريعة لتصحيح اخطاء العقلاء في سلوكهم واعمالهم، فإذا كيف يعقل سكوت الشارع عن سلوكهم الخاطيء؟

وأما الاشكال الثالث منه عليه السلام فهو وارد عليه، لأنّ سيرة العقلاء اذا جرت على

العمل بالامارات الظنية وحجيتها، فلا محالة تكشف عن ان العقلاء يرون امكان جعل الحجية لها، وإلا فلا يعقل بناؤهم على العمل بها في الخارج، ضرورة ان وقوع الشيء في الخارج ادل دليل على امكانه وإلا لم يقع.

ودعوى: ان عمدة الدليل على حجية الامارات غير العلمية سيرة العقلاء، وهي انما تصلح ان تكون دليلا اذا ثبت امضاء الشارع لها، والكاشف عن الامضاء عدم الردع عنها، وعدم الردع انما يكون كاشفا عن الامضاء الجزمي على تقدير عدم استحالة جعل الحجية لها، واما مع احتمال الاستحالة فلا جزم بالامضاء، لاحتمال ان عدم الردع مستند إلى الاستحالة في الواقع، وعلى هذا فسكوت الشارع لا يكون دليلا قطعياً على الامضاء، وبدون القطع به لا قطع بحجية السيرة، فإذا دلالة السيرة على حجية الامارات الظنية فرع احراز امكان حجيتها من الخارج.

مدفوعة: بان السيرة العقلائية الجارية على العمل بالامارات غير العلمية اذا كانت خاطئة ومنافية لغرض الشارع، فلا محالة يقوم الشارع بردعها ومنع الناس عن العمل بها، فإذا لم يتم بذلك فهو كاشف عن الامضاء، باعتبار ان هذه السيرة جارية على العمل بها في زمانه صلى الله عليه وآله من التابعين له وغيرهم، باعتبار انهم جزء من مجتمع العقلاء لا خارجون عنهم، فلو كان العمل بها باطلا ويضر بغرضه وهدفه الذي ارسله الله تعالى من اجله، فلا محالة كان يردعهم عن العمل بها، وعدم الردع عنه كاشف عن الامضاء لها وان العمل بها موافق لغرض الشارع، ومجرد احتمال الاستحالة، لا يمنع من الردع، فالنتيجة ان هذا الاشكال وارد على الشيخ رحمته الله.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره الشيخ رحمته الله من ان اصالة الامكان عند الشك في الاستحالة من الاصول العقلائية، لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من عدم ثبوت البناء من العقلاء على هذه الاصالة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان جعل الحجية للامارات الظنية في نفسه بمكان من الامكان.

وأما الكلام في المورد الثاني، فيقع في المحاذير التي توهم ان جعل الحجية للامارات الظنية يستلزمها وهي متمثلة في ثلاثة:

الأول: ان جعل الحجية للامارات غير العلمية يؤدي إلى محذور اجتماع الضدين أو المثليين بنحو الجزم أو الاحتمال وهو محال مطلقاً ولو كان بنحو الاحتمال، وذلك لأن الامارة التي يجعلها الشارع حجة قد تكون مطابقة للواقع وقد تكون مخالفة له، فعلى الأول يلزم اجتماع المثليين، وعلى الثاني اجتماع الضدين وكلاهما محال، فلو قامت الامارة الظنية على وجوب صلاة الجمعة في يومها، فحينئذ إذا دل دليل على حجيتها، فان كانت مطابقة للواقع لزم اجتماع المثليين فيها، وهما وجوبها الواقعي ووجوبها الظاهري وهو محال، وان كانت مخالفة للواقع لزم اجتماع الضدين فيها.

الثاني: ان جعل الحجية للامارات غير العلمية، يستلزم محذور القاء المكلف في المفسدة الملزمة أو تفويت المصلحة الملزمة، فإذا قامت الامارة الظنية على وجوب شيء وكان في الواقع حراماً، فان جعل الحجية لها يستلزم ايقاع المكلف في الحرام بما فيه من المفسدة الملزمة، واذا قامت اماراة على حرمة شيء وكان في الواقع واجباً، فان جعل الحجية لها يستلزم تفويت الواجب عنه بما فيه من المصلحة الملزمة.

والخلاصة، ان جعل الحجية للامارة الظنية، اما يستلزم اجتماع الضدين أو المثليين وهو محال بحكم العقل النظري، أو القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه وهو قبيح.

الثالث: ان جعل الحجية للامارات الظنية قد يستلزم نقض الغرض التشريعي، حيث ان غرض المولى من وراء جعل الاحكام الواقعية في الشريعة

المقدسة هو امتثالها والالتيان بمتعلقاتها بما فيها من المصالح حفاظا على الاغراض التشريعية الالزامية وعدم تفويتها، ومع هذا لا يمكن للمولى جعل الاحكام الظاهرية التي قد تؤدي إلى تفويت الاغراض التشريعية، فلذلك لا يمكن جعل الحجية للامارات التي قد تنافي الاغراض التشريعية وتؤدي إلى تفويتها، هذا.

وقد اجيب عن ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله، من ان هذه الاشكالات جميعا مبنية على ان يكون المراد من جعل الحجية جعل الاحكام التكليفية لمؤديات الامارات الظنية، فعندئذ يلزم محذور اجتماع المثلين أو الضدين والارادة والكرهة والحب والبغض والمصلحة والمفسدة، وكل ذلك مستحيل في الاحكام التكليفية، بل المراد من جعلها جعل المنجزية والمعدرية بالنسبة إلى الواقع، فانها ان كانت مطابقة للواقع، كانت منجزه له والا فمعدرة، فإذا لا موضوع للمحاذير المذكورة^(١) هذا. ولكن للمناقشة فيه مجالاً واسعاً:

أولاً: لما سوف يأتي في ضمن البحوث القادمة، من ان معنى الحجية ليس هو المنجزية والمعدرية، لأنها امران متزعلان من امضاء الشارع للسيرة العقلية الجارية على العمل باخبار الثقة وظاهر الالفاظ ونحوهما، فانه بعد الامضاء الشرعي، ينتزع العقل المنجزية والمعدرية لها، فإذا هما صفتان متزعتان تعرضان على الامارات بعد اتصافها بالحجية قهرا وبحكم العقل.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان معنى الحجية المنجزية والمعدرية، الا ان جعلها لا يمكن ان يكون جزافا وبلا ملاك، وحيث أن كانت حجية الامارات

بهذا المعنى ناشئة عن المبادئ والملاكات الاخرى غير المبادئ والملاكات للاحكام الشرعية الواقعية من دون اجتماعهما في شيء واحد، مثلا مبادئ الاحكام الظاهرية كالحجية قائمة بها، ومبادئ الاحكام الواقعية الشرعية قائمة بمتعلقاتها، فإذا لا تنافي بينهما في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل، وان كانت ناشئة عن المبادئ والملاكات الواقعية في مؤدياتها، فمحذور التنافي بين الاحكام الشرعية الواقعية والاحكام الظاهرية باق على حاله، بدون فرق بين ان يكون الحكم الظاهري عبارة عن الحكم التكليفي أو الحكم الوضعي كالحجية مثلا، لأن الحكم الظاهري اذا كان مخالفاً للحكم الواقعي، بان يكون الحكم الظاهري الوجوب والحكم الواقعي الحرمة، لزم اجتماع المصلحة والفسدة في شيء واحد والارادة والكراهة والحب والبعض وهو محال.

وأما إذا كان الحكم الظاهري ترخيصيا والحكم الواقعي الزاميا، فأيضاً لا يمكن اجتماعهما في مرحلة المبادئ، هذا.

اضافة إلى انا لو سلمنا ان معنى جعل الحجية للامارات الظنية هو جعل الاحكام التكليفية الظاهرية لمؤدياتها، ولكنها احكام طريقية ناشئة عن المصلحة في نفس جعلها، وعليه فلا تنافي بينها وبين الاحكام الواقعية، ولا يلزم شيء من المحاذير المتقدمة، لأن الحكم الظاهري الطريقي ليس من سنخ الحكم الواقعي حتى يكون في صورة المطابقة مماثلا له وفي صورة المخالفة مضاداً له.

وقد اجيب عن ذلك، بان هذا لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الحكم الحقيقي الذي هو موضوع لحق الطاعة وقبح المعصية، عبارة عن الحكم الذي ينشأ عن المصلحة في متعلقه، وأما إذا فرض ان المصلحة انما هي في نفس جعل الحكم الذي هو فعل المولى مع خلو متعلقة عنها، فلا يمكن ان يكون مثل هذا الحكم موضوعاً

لحق الطاعة، لأنّ مفعوله ينتهي بانتهاء جعله، لفرض ان المصلحة مترتبة عليه وتنتهي بانتهائه ولا تترتب على المجعول، وعلى هذا فلا مقتضي لبقاء الحكم بعد الجعل.

فما ذكره عليه السلام من ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية ناشئة من المصلحة في نفس جعلها، لا يرجع إلى معنى محصل، فان حالها حينئذ حال الأوامر الامتحانية التي تكون المصلحة في نفس الامر وتنتهي بانتهائه، ولهذا ليست هي بأوامر حقيقية. ثم ذكر صاحب الكفاية عليه السلام ان الاحكام الظاهرية الطريقية التي تنشأ من المبادئ في نفس جعلها، لا تنافي الاحكام الواقعية، ولكن الاشكال يبقى بالنسبة إلى الاحكام الظاهرية الترخيضية كالأمارات التي يكون مفادها الترخيص، واستصحاب الحكم الترخيضي كاستصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة واصالة البراءة واصالة الاباحة وهكذا، لأنّ ترخيص الشارع ظاهراً في ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، لا يجتمع مع الحرمة الواقعية أو الوجوب الواقعي، فان هذا الترخيص ان كان ناشئاً عن وجود مصلحة في متعلقه لزم اجتماع المصلحة والمفسدة فيه في مرحلة المبادئ، والضدين فيه في مرحلة الفعلية والتطبيق اذا كان في الواقع حراماً، واما إذا كان واجباً فيلزم اجتماع مصلحتين في شيء واحد في مرحلة المبادئ والضدين في مرحلة الفعلية.

وان كان ناشئاً من عدم مصلحة أو مفسدة فيه، لزم اجتماع الضدين في مرحلة الفعلية، وعلى كلا التقديرين، فالترخيص الظاهري لا يجتمع مع الحرمة الواقعية أو الوجوب الواقعي في شيء واحد.

ثم اجاب عليه السلام عن ذلك بانه لا مناص من الالتزام بعدم فعلية الارادة أو الكراهة في نفس المولى في موارد الاحكام الظاهرية الترخيضية، بمعنى ان فعليتها

معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافها، وان شئت قلت ان فعلية الاحكام الواقعية الالزامية بما لها من المبادئ والملاكات معلقة على عدم جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية على خلافها كما في موارد الامارات الترخيصية والاصول المؤمنة، اذ كما ان فعلية نفس الاحكام الواقعية معلقة على ذلك، فكذلك فعلية الارادة أو الكراهة في نفس المولى، فان قيامها على خلاف الاحكام الواقعية كما يمنع عن فعلية نفسها، باعتبار انها مشروطة بعدم قيامها على خلافها، فكذلك يمنع عن فعلية الارادة أو الكراهة في نفس المولى، لأن فعليتها مشروطة بعدم قيامها على خلافها.

وللمناقشة فيه مجال واسع:

أولاً: إن ما ذكره عليه السلام من انه لا تنافي بين الاحكام الظاهرية الالزامية والاحكام الواقعية لا يتم مطلقاً، لأن تلك الاحكام ان كانت مطابقة للاحكام الواقعية، فلا تنافي بينها لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الفعلية، وان كانت مخالفة لها، كما اذا كان مفاد الامارة أو الاصل العملي وجوب شيء وكان ذلك الشيء في الواقع حراماً أو بالعكس، لزم محذور القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة وهو قبيح، فما ذكره عليه السلام من ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية لا يجدي في دفع هذا المحذور.

نعم، لو تم ما افاده عليه السلام من ان المصلحة في اصل جعل الاحكام الظاهرية الطريقية التي ينتهي مفعولها بالجعل كالأوامر الامتحانية، لم تكن منافاة بينها وبين الاحكام الواقعية اصلاً، ولكنه غير تام بل هو خلاف الضرورة والوجدان، بداهة ان لازم ذلك عدم وجود الاحكام الظاهرية إلا بوجودها الجعلي في آن واحد وهو آن الجعل وهذا كما ترى.

وثانياً: ان ما افاده عليه السلام من ان فعلية الارادة للواجب والكراهة للحرام في نفس المولى معلقة على عدم جعل المولى الحكم الظاهري الترخيصي لترك الواجب وفعل الحرام، لا يرجع إلى معنى صحيح، لأنّ الارادة أو الكراهة امر تكويني، فلا يعقل ان يكون وجودها في نفس المولى معلقا على عدم الاذن والترخيص منه في ترك الواجب أو فعل الحرام، ضرورة ان ذلك ليس من اجزاء علة الارادة ومقوماتها، ومن هنا كان ينبغي للمحقق الخراساني عليه السلام ان يقول بوقوع التزاحم بين ارادة الترخيص و ارادة الوجوب أو كراهة الحرمة، وحيث ان ارادة الترخيص الظاهري اقوى من ارادة الواجب أو ترك الحرام في الواقع، فهي تندك في الأولى وتمحى عن النفس ولا تبقى فيها إلا ارادة الترخيص فحسب.

وإما ان فعلية الوجوب أو الحرمة في الواقع معلقة على عدم الترخيص من المولى في ترك الواجب أو فعل الحرام، فيكون مردّ ذلك إلى ان فعلية الحكم الواقعي مشروطة بعلم المكلف به، لأنه اذا كان عالماً به فلا موضوع لجعل الحكم الظاهري الترخيصي، باعتبار ان موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وعلى هذا فإذا كان المكلف شاكاً فيه امكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي، باعتبار ان الحكم الواقعي ليس بفعلي في هذه الحالة، وهذا معناه ان فعليته منوطة بالعلم به، فما ذكره عليه السلام من ان الحكم الواقعي الالزامي انما يكون فعليا اذا لم يجعل الترخيص على خلافه وإلا فلا يكون بفعلي، يرجع إلى ان فعليته مشروطة بالعلم به، فإذا مرد ما ذكره عليه السلام إلى اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وقد تقدم انه لا مانع من اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المفعول، الا انه عليه السلام لا يرى جواز ذلك، هذا مضافاً إلى انه خلاف ما هو المفروض في موارد الامارات والاصول العملية، من انه لا شبهة في ان الاحكام

الواقعية الفعلية مشتركة بين العالم والجاهل في مواردنا لا ان فعليتها مختصة بالعالم بها.

وثالثاً: ان الاحكام الواقعية في موارد الامارات والاصول العملية اذا لم تكن فعلية، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بالتصويب، بمعنى اختصاص الاحكام الواقعية الفعلية بالعالم بها، وكون مؤديات الامارات والاصول العملية احكاماً واقعية حقيقية لا ظاهرية، لأنّ هذا هو معنى السببية والموضوعية لهما، وعلى هذا فلا يمكن ان يكون المجعول في مواردنا احكاماً ظاهرية، لأنّ شأن الاحكام الظاهرية تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعذير لدى الخطأ، واما اذا لم تكن في الواقع احكام فعلية واقعية، فلا موضوع لجعل الاحكام الظاهرية.

وبكلمة، ان فعلية الحكم الواقعي اذا كانت معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري، فمرد ذلك إلى احد امرين:

الأول: التصويب وانقلاب الواقع بقيام الامارات والاصول العملية من الواقع الفعلي إلى الواقع الانشائي، فتصبح الاحكام الواقعية في موارد الامارات والاصول انشائية، على اساس ان حجيتها تكون من باب السببية والموضوعية، فالامارة القائمة على وجوب شيء وكان في الواقع حراماً، تحدث مصلحة في مؤداها وتؤثر في وجوبه فعلاً، واما حرمة شيء فهي تنقلب من الفعلية إلى مرتبة الانشاء.

الثاني: ان ذلك مبني على ان تمام شروط فعلية الحكم الواقعي متوفر ما عدا العلم به المأخوذ في موضوعه.

وكلا الامرين باطل:

أما الامر الأول، فلأنّ التصويب بكافة اشكاله غير صحيح، اي سواء أكان التصويب الاشعري أو المعتزلي أو الامامي، والدليل على البطلان ليس هو الاجماع

بل اطلاقات الكتاب والسنة، فانها تدل على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل ولا تختص بالعالم، وكذلك ادلة حجية الامارات والاصول العملية، فانها تنص على ان الاحكام الواقعية فعلية في مواردها حتى تكون قابلة للتنجيز أو التعذير بها، ضرورة انها لو لم تكن فعلية في مواردها فلا يعقل تنجيزها أو تعذيرها، لأنّ الاحكام الانشائية غير قابلة للتنجيز أو التعذير.

وأما الامر الثاني، فلأنّ اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول وان كان ممكناً ثبوتاً، الا ان وقوعه في الخارج بحاجة إلى دليل ولا دليل على تقييد اطلاقات الكتاب والسنة بالعالم بها، فإذا تكون الاحكام الواقعية مطلقة ومشتركة بين العالم والجاهل.

فالنتيجة: ان مرد ما ذكره ﷺ ان كان إلى احد هذين التفسيرين، فحينئذ وان كان محذور الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي مندفعاً اساساً، الا انك عرفت ان كلا هذين التفسيرين باطل.

بقي هنا امران:

الأول: ان ما ذكره ﷺ من ان الترخيص ناشيء من المصلحة في متعلقه لا ينسجم مع كون الترخيص حكماً ظاهرياً، لأنّ الحكم اذا كان ناشئاً من المصلحة في مؤدى الامارة أو الاصل العملي فهو حكم واقعي لا ظاهري بل هذا هو التصويب، لأنّ المصوبة تقول بان الامارات تحدث مصلحة أو مفسدة في مؤدياتها اقوى من مصلحة الواقع أو مفسدته، فلذلك توجب انقلاب الواقع إلى مؤدياتها فتصبح المؤديات حكماً واقعياً.

الثاني: ان ما هو الشايخ في كلامه ﷺ في غير مورد من ان الحكم الواقعي في موارد الامارات والاصول العملية فعلي من بعض الجهات لا من تمام الجهات، لا

يرجع بالتحليل إلى معنى محصل، لأنَّ فعلية الحكم مرتبطة بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده، فان وجد الموضوع كذلك صار الحكم فعليا من جميع الجهات، وان لم يوجد كذلك ولو بعدم وجود بعض قيوده لم يكن الحكم فعليا اصلاً، فإذا ما ذكره عليه السلام من انه فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات مما لا معنى له.

وأما السيد الاستاذ عليه السلام فقد ذكر ان كلامه مشوش، حيث انه ذكر في مورد ان الحكم الواقعي في موارد الامارات والاصول العملية شأني، وفي مورد اخر انه انشائي، وفي مورد ثالث انه فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات، وقد فصل السيد الاستاذ عليه السلام الكلام في كل من هذه الشقوق والاحتمالات موسعا على ما في تقرير بحثه.

ولكن لا حاجة إلى تفصيل الكلام فيها، لأنَّ الظاهر ان مقصوده من هذه التعبيرات المختلفة واحد وهو ما يظهر من مجموع كلماته في المقام، من ان فعلية التكليف الواقعي معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري على خلافه، ولكن قد يعبر عن هذا بالحكم الانشائي وقد يعبر عنه بالحكم الشأني وقد يعبر عنه بالحكم الفعلي من بعض الجهات، والمقصود من الجميع واحد وهو ان الحكم الواقعي ليس بفعلي في موارد الامارات والاصول العملية، بمعنى انه لولا الامارات والاصول العملية على خلافه وكان المكلف عالماً به تنجز، وقد صرح بذلك في مقام اخر بقوله: (ان التكليف الواقعي فعلي، بمعنى انه على نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تنجز بالعلم بها)، وكيفما كان فما ذكره عليه السلام لا يرجع إلى معنى محصل اصلاً، هذا.

ثم ان المحقق العراقي عليه السلام قد أورد على ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام في المقام، من ان فعلية الحكم الواقعي معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري الترخيصي على

خلافه بما حاصله انه لا يمكن الالتزام به، وقد افاد في وجه ذلك: ان لازم هذا تقييد الارادة الجدية الفعلية بالعلم بالحكم الواقعي وعدم الشك فيه الذي هو موضوع الحكم الظاهري ولا دليل على هذا التقييد، لأن ادلة الحكم الواقعي لا تدل عليه، بل لا يمكن ان تكون الارادة الجدية الفعلية مقيدة بالعلم بالخطاب، وإلا لزم كونها متاخرة عن نفس الخطاب برتبتين، لأنها متاخرة عن العلم بالخطاب تاخر المشروط عن الشرط والمقيد عن القيد، والعلم متاخر عن الخطاب تاخر العلم عن المعلوم، فالنتيجة ان فعلية الارادة الجدية المقيدة بالعلم متاخرة عن ذات الخطاب برتبتين، ومع هذا التاخر يستحيل ان يكون تقييد الارادة الجدية الفعلية بالعلم مدلولاً للخطاب، لأن مدلول الخطاب متقدم على الخطاب، فلا يمكن ان يكون متاخراً عنه، هذا^(١).

وللمناقشة فيه مجال: أولاً إن الارادة الجدية الفعلية في نفس المولى ناشئة عن وجود مصلحة في الفعل المراد، فإذا رأى المولى وجودها فيه انقدحت ارادة في نفسه لانشاء حكم وجعله، ومن الواضح ان هذه الارادة لا تكون مقيدة بعلم المكلف بالخطاب، ضرورة ان الخطاب متاخر عن هذه الارادة، لأنها من مبادئه وناشئة من وجود مصلحة في الفعل في المرتبة السابقة.

وأن شئت قلت ان الارادة في نفس المولى من مبادئ الاحكام والخطابات الشرعية، فلا يمكن تقييدها بعلم المكلف بها خارجاً، ضرورة انها تتبع مناشئها وعللها سعة وضيقةً وغير قابلة للتقييد بعد وجودها، باعتبار انها امر تكويني لا اعتباري وتوجد في النفس بوجود مبادئها قهراً.

وثانياً: ان ما ذكره عليه السلام مبني على الخلط بين ما هو مدلول الخطاب وما هو متأخر عنه، لأن ما هو مدلول الخطاب انما هو القضية الحقيقية التي اخذ موضوعها مفروض الوجود في الخارج، وعلى هذا فما هو مدلول الخطاب هو فرض العلم به في مرحلة الجعل، وما هو متأخر عن الخطاب هو العلم به واقعا وخارجا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي ان بطلان ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام في المقام ليس من جهة ما أورده عليه المحقق العراقي عليه السلام، لما عرفت من ان ما أورده عليه أيضاً غير تام بل من جهة اخرى كما تقدم.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام، من ان المجعول في باب الطرق والامارات انما هو الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي والغاء احتمال الخلاف، ولا يكون المجعول هناك حكماً ظاهرياً تكليفياً حتى يلزم محذور اجتماع المثليين في صورة المطابقة واجتماع الضدين في صورة المخالفة، ولا فرق من هذه الناحية بين موارد الامارات وموارد العلم الوجداني، فكما انه ليس في موارد العلم الوجداني الا الحكم الواقعي، فكذلك في موارد الامارات، فانها ان كانت مطابقة للواقع فمنجزة له، وان كانت مخالفة له فمعذرة، فإذا لا موضوع لاجتماع المثليين أو الضدين^(١).

والخلاصة، ان محذور اجتماع المثليين أو الضدين في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية، انما يلزم اذا كان المجعول في مؤديات الامارات والاصول العملية الاحكام التكليفية المماثلة للاحكام الواقعية في صورة المطابقة والمضادة لها في صورة المخالفة.

وأما اذا كان المجعول هو طريقية هذه الامارات وكاشفتيها واعتبارها علماً

بالواقع تعبداً، فلا موضوع لهذا المحذور، اذ حينئذ لا يكون في مواردنا حكم الا الحكم الواقعي، فانها منجزة له في صورة الاصابة ومعذرة في صورة الخطأ كما هو الحال في العلم الوجداني.

ومن هذا القبيل الاصول العملية المحرزة كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوها، فان المجعول فيها الطريقية والكاشفية، غاية الامر ان الطريقية المجعولة في باب الامارات طريقية مرسلة ومطلقة، واما الطريقية المجعولة في باب الاصول العملية المحرزة، فهي ليست مرسلة بل هي من حيث الجري العملي على طبقها، هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أولاً: لما ذكرناه في محله وسوف نشير اليه إن شاء الله تعالى من ان الطريقية والكاشفية غير مجعولة في باب الامارات، لأن طريقية الامارات الناقصة ذاتية لها، فلا يعقل ايجادها بالجعل الشرعي، وحينئذ ان اريد بجعل الطريقية لها الطريقية التكوينية فهو غير معقول، وان اريد بها الطريقية الاعتبارية فهو مجرد لقلقة لسان، إلا ان يكون مرجعه إلى التنزيل اي تنزيل الامارة منزلة العلم في الاثر كتنجيز الواقع أو تعذيره.

وبكلمة انه لا يمكن الالتزام بان المجعول في باب الامارات الطريقية والعلمية لها، فان ذلك تكويننا غير معقول، لاستحالة تأثير التشريع في التكوين وإلا لزم كونه تكوينيا وهذا خلف، واما تشريعا فهو لغو وجزاف ومجرد لقلقة اللسان بدون ان يكون مؤثرا فيها، الا ان يرجع ذلك إلى التنزيل، ولكن اصحاب هذا القول قد انكروا التنزيل في باب الامارات، هذا ثبوتاً.

وأما اثباتا، فلا دليل على ذلك ولا على التنزيل، لأن عمدة الدليل في هذا

الباب هي السيرة العقلائية الجارية على العمل بالامارات كاخبار الثقة ونحوها، ومن الواضح ان عمل العقلاء بشيء لا يمكن ان يكون جزافا وإلا لم يكن العمل عملا عقلائياً وهذا خلف، فإذا لا محالة يكون مبنيًا على نكتة وتلك النكتة هي اقربية اخبار الثقة إلى الواقع وأقوائيتها كشفًا من غيرها، ولهذا النكتة بنى العقلاء على العمل بها دون غيرها، واما الشارع فقد امضى هذا البناء، ويكفي في الامضاء عدم ورود الردع عن العمل بها، وعلى هذا فلا جعل ولا مجعول في باب الامارات كما انه لا تنزيل في هذا الباب.

والخلاصة، انه على تقدير تسليم ان جعل الطريقية والكاشفية لخبار الثقة وظواهر الالفاظ ممكن ثبوتًا، الا أنه لا دليل على هذا الجعل في مقام الاثبات، فان سيرة العقلاء لا تدل على الجعل اصلا، لأنها عبارة عن عملهم بهذه الامارات بملاك اقربيتها إلى الواقع من غيرها ذاتا وتكوينًا لا بملاك الجعل واعتبارها علما، وأما من قبل الشرع فليس الا امضاء هذه السيرة بدون اعتبار وجعل اي شيء لها، ويتنزع من هذا الامضاء صفة الحجية لها بمعنى المنجزية والمعدرية، واما سائر الادلة من الكتاب والسنة التي استدلت بها على حجية الامارات، فسوف يأتي ان مفادها تقرير السيرة وامضاؤها وتاكيدها لا التأسيس.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول في باب الامارات هو الطريقية والكاشفية، الا ان مجرد الاختلاف في الحكم الظاهري وكونه من سنخ الحكم التكليفي أو الوضعي لا يجدي في دفع محذور التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لما تقدم من ان التنافي بينهما انما هو في مرحلة المبادئ التي هي حقيقة الحكم وروحه، واما الحكم الظاهري بما هو اعتبار، فلا ينافي الحكم الواقعي كذلك.

وعلى هذا، فحيث انه لا يمكن ان يكون جعل الطريقة والكاشفية للامارات جزافا وبلا ملاك، فلا محالة يكون ناشئاً عن الملاك، وذلك الملاك ان كان مضاداً لملاك الحكم الواقعي كما في صورة المخالفة لزم اجتماع الضدين، وان كان مماثلاً لملاكه كما في صورة الموافقة لزم اجتماع المثليين، وهذا بلا فرق بين ان يكون الحكم الظاهري من سنخ الحكم التكليفي أو الحكم الوضعي، لأنه على كلا التقديرين يكون منافياً للحكم الواقعي في مرحلة المبادئ، وان لم يكن مضاداً لملاك الحكم الواقعي، فلا تنافي بينهما حينئذ لا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة المبادئ، سواء اكانت صياغة الحكم الظاهري صياغة الحكم التكليفي ام صياغة الحكم الوضعي، لأنّ التنافي بينهما ليس في الصياغة والشكل، بل التنافي بينهما انما هو في مرحلة المبادئ يعني روح الحكم وجوهره.

فإذا لا فرق بين ان يكون المجعول في باب الامارات الحكم الظاهري التكليفي لمؤدياتها، أو المجعول فيه الحكم الوضعي يعنى الطريقة والكاشفية، فان هذا الاختلاف لا يجدي في دفع محذور التنافي بينهما، فانه ان كان في مرحلة المبادئ، فلا يمكن الجمع بينهما، بلا فرق بين ان تكون صياغة الحكم الظاهري صياغة الحكم التكليفي أو الحكم الوضعي، وان لم يكن فلا مانع من الجمع أيضاً بين الصياغتين.

ودعوى: ان المجعول في باب الامارات ان كان الحكم التكليفي، فهو ناشئ من مبادئه من المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة والحب والبغض في متعلقه، فعندئذ لا محالة يلزم محذور اجتماع الضدين أو المثليين، واما اذا كان المجعول في باب الامارات الطريقة والكاشفية، فلا يلزم هذا المحذور.

مدفوعة: بان الحكم الظاهري المجعول لمؤديات الامارات والاصول العملية، ان كان ناشئاً من المبادئ الواقعية في المرتبة السابقة لزم التصويب وانقلاب الواقع إلى

مؤديات الامارات، ومن الواضح ان المحقق النائيني رحمته الله لا يقول بذلك وكذلك السيد الاستاذ رحمته الله.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعول في باب الامارات الطريقية والكاشفية، الا ان ذلك لا يدفع جميع المحاذير المتوهمة في المقام، وانما يدفع محذور لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، ولا يدفع محذور القاء المكلف في المفسدة الواقعية أو تفويت المصلحة عنه، كما لا يدفع محذور نقض الغرض، لأن الامارة اذا قامت على اباحة شي وكان في الواقع حراماً، فهي ناقضة لغرض المولى.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان القول بان المجعول في باب الامارات الطريقية والكاشفية، والعلم التعبدي لا يجدي في دفع محذور التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصاري رحمته الله وهو متمثل في طريقتين:

الأول: الالتزام بالمصلحة السلوكية، بيان ذلك ان حجية الامارات من باب السببية تقسم إلى ثلاثة اقسام:

القسم الأول: السببية المنسوبة إلى الاشاعرة.

القسم الثاني: السببية المنسوبة إلى المعتزلة.

القسم الثالث: السببية التي ذكرها الشيخ رحمته الله وهي سببية الامامية^(١).

اما القسم الأول فيمكن تفسيره إلى معنيين:

الأول: ان الاحكام الشرعية تابعة للامارات القائمة عليها ولا وجود لها بقطع النظر عنها، بمعنى ان الشريعة خالية عنها قبل ان تؤدي الامارات اليها، فكل ما

ادت اليه الامارة فهو حكم الله تعالى ومجوعول من قبله في الشريعة المقدسة ولا حكم فيها قبلها.

وغير خفي ان بطلان السببية بهذا المعنى واضح وقياساته معه ولا حاجة إلى اقامة برهان بل هو غير معقول، ضرورة انه مع فرض عدم الحكم في الواقع لا يعقل فرض قيام الامارة عليه، لأنّ اماريتها وكاشفيتها عن الحكم تتوقف على ثبوته في الواقع، لاستحالة فرض وجود الامارة بدون وجود ذي الأمانة والكاشف بدون وجود المكشوف والطريق بدون وجود ذي الطريق.

الثاني: ان الاحكام الواقعية مجعولة في الشريعة المقدسة لموضوعاتها في الواقع ولكن مقيدة بالعلم بها الاعم من العلم الوجداني والتعديدي يعني الامارات، وعلى هذا فإذا قامت الامارة على حكم، فان كانت مطابقة للواقع فهو فعلي لتحقق شرطه، وان كانت مخالفة له فلا حكم في مؤداها، اما الحكم الواقعي المجعول الذي لم تقم الامارة عليه، فهو ليس بفعلي لعدم توفر قيده وهو العلم به.

وغير خفي ان السببية بهذا المعنى وان كانت ممكنة ثبوتاً بناء على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، الا انها باطلة جزماً، ضرورة ان لازمها خلو الواقعة عن الحكم الشرعي الواقعي في موارد الامارات المخالفة للواقع، ولا يمكن الالتزام بذلك، مع انها مخالفة لاطلاقات الكتاب والسنة.

واما سببية المعتزلة، فيمكن تفسيرها بأحد معنيين:

الأول: ان يقصد بها ان الاحكام الواقعية المجعولة في الشريعة المقدسة ثابتة في الواقع لموضوعاتها بما لها من الملاكات ولكن لا مطلقاً، بل مشروطة بعدم العلم بخلافها، ومع العلم بالخلاف تنتفي بانتفاء قيدها وشرطها، وعلى هذا فإذا ادت

الامارة إلى الحكم الواقعي فهو فعلي ومنجز، وإذا لم تؤد إليه فلا حكم في مؤدى الامارة، اما الحكم الواقعي المجعول في الشريعة المقدسة، فلعدم تحقق شرطه وهو عدم العلم بالخلاف.

ولا يخفى ان السببية بهذا المعنى وان كانت ممكنة ثبوتاً على ما قويناه، من امكان اخذ عدم العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، الا أنها باطلة من جهة اخرى، وهي استلزام ذلك خلو الواقعة عن الحكم فيما اذا ادت الامارة على خلاف الحكم الواقعي، فانه لا حكم للواقعة في هذا الفرض لا الحكم الواقعي لعدم تحقق شرطه، وهو عدم العلم بالخلاف، ولا الحكم في مؤداها لعدم جعله من الأول، وهذا معنى خلو الواقعة عن الحكم، ولكن السببية بهذا المعنى هي نفس السببية بالمعنى الثاني المنسوبة إلى الاشاعرة، ولذلك فهذا التفسير خاطي.

الثاني: ان الاحكام الشرعية الواقعية ثابتة في الواقع على موضوعاتها المقدر وجودها في الخارج، ولكن الامارة اذا ادت إلى الحكم الواقعي فهو يصبح فعلياً ومنجزاً، وان ادت إلى خلاف الواقع احدثت مصلحة في مؤداها اقوى من مصلحة الحكم الواقعي، وبذلك انقلب الواقع الأولي إلى واقع ثانوي وهو مؤدى الامارة، فإذا فرضنا ان الواجب في يوم الجمعة صلاة الظهر واقعا دون صلاة الجمعة، فحينئذٍ إذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها، فهي تحدث مصلحة فيها اقوى من مصلحة صلاة الظهر، وبذلك انقلب وجوب صلاة الظهر التعيني إلى وجوب صلاة الجمعة كذلك، وإذا قامت الامارة على اباحة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه مثلاً، فهي تحدث مصلحة في مؤداها اقوى من مفسدة الواقع، فبطبيعة الحال توجب محوها وانقلاب حرمة إلى اباحتها واقعاً، وحينئذٍ فلا مفسدة في

شربه.

ولكن السببية بهذا المعنى أيضاً باطلة، لا من جهة استلزامه خلو الواقعة عن الحكم، بل من جهة انه مخالف لاطلاق الكتاب والسنة، فان مقتضاه ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، وأيضاً مخالف لادلة حجية الامارات والاصول العملية الشرعية، فان تلك الادلة تنص على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، لا ان حكم العالم به غير حكم الجاهل.

وأما سببية الامامية التي ابداهها شيخنا الانصاري رحمته الله، فيمكن تقريبها بان الامارات الشرعية التي ثبتت حجيتها قد تكون مخالفة للواقع، كما اذا كان الشئ في الواقع حراما والامارة قامت على اباحته أو وجوبه، أو كان في الواقع واجبا والامارة قامت على اباحته وعدم وجوبه أو حرمة، وعلى هذا فحجية الامارة على الأول تؤدي إلى القاء المكلف في مفسدة الواقع، وعلى الثاني إلى تفويت المصلحة عنه، وحيث ان ذلك قبيح عقلاً، فإذا لا بد من الالتزام بان هناك مبرراً لذلك، وهذا المبرر متمثل في المصلحة السلوكية ونقصدها ان في سلوك الامارة والعمل بها مصلحة يتدارك بها مفسدة الواقع أو المصلحة الفائتة وهي قائمة في سلوك الامارة، وتختلف باختلاف السلوك طويلاً وقصراً من حيث الفترة الزمنية، لأن سلوكها ان كان في تمام العمر فمصلحة السلوك تتدارك المصلحة الفائتة أو الوقوع في المفسدة كذلك، وان كان في تمام الوقت، تتدارك مصلحة الوقت وان كان في أول الوقت وهو الوقت المفضل فقط، فتدارك مصلحة الوقت المفضل فحسب، واما مصلحة اصل الوقت فهي باقية ولا بد من تداركها وهكذا، وقد فصل الحديث عن ذلك السيد الاستاذ رحمته الله على ما في تقرير بحثه فراجع.

وحيث ان الالتزام بالمصلحة السلوكية لا يستلزم التصويب وانقلاب الواقع،

لأنّ الواقع قد ظل بحاله فلا مانع منه، وقد اختار هذا المسلك المحقق النائي رحمته تبعاً للشيخ رحمته، وعلى ضوء هذا المسلك يندفع الاشكال ولا يلزم من حجية الامارات والتعبد بها محذور تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة بعد فرض تداركها بالمصلحة السلوكية، هذا.

وقد أورد على هذا المسلك السيد الاستاذ رحمته بتقريب ان هذا المسلك يستلزم التصويب وانقلاب الواقع بشكل اخر، وذلك لأنّ سلوك الامارة إذا كان مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتئة أو الوقوع في المفسدة، فلا يعقل ان يكون الوجوب الواقعي تعيينياً ومتعلقاً بالواقع بحده، بل لا بد حينئذٍ من الالتزام بان الواجب هو الجامع بين سلوك الامارة والواقع، لأنّ مصلحة الواقع اذا كانت متداركة بالمصلحة السلوكية، لم يكن المكلف مأموراً بالواقع تعيينياً، باعتبار ان استيفاء مصلحة الواقع كما يمكن بالاتيان به، كذلك يمكن بسلوك الامارة المخالفة للواقع، فإذا امكن للمكلف استيفاء مصلحة الواقع وتداركها بأحد امرين، اما باتيانه أو بسلوك الامارة، فبطبيعة الحال يكون الواجب هو الجامع بينهما بنحو التخيير، وقد ذكرنا في مبحث الواجب التخييري ان مرجع وجوبه إلى وجوب الجامع بين فردين أو افراد لا إلى وجوبين مشروطين أو وجوبات مشروطة.

وعلى هذا، الاساس فمن قامت عنده امارة على خلاف الواقع وكان جاهلاً به، فيكون تكليفه غير تكليف العالم به أو الجاهل بدون ان تقوم امارة عنده على خلاف الواقع، لأنّ التكليف الواقعي بالنسبة إلى الأول متعلق بالجامع بين الواقع وسلوك الامارة بنحو التخيير، واما التكليف الواقعي بالنسبة إلى الاخيرين، فهو متعلق بالواقع تعيينياً، فإذا لا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم بالواقع والجاهل به الذي قامت الامارة عنده على الخلاف.

وقد استدلَّ عليه على بطلان ذلك بامرین:

الأول: بالاجماع المدعى في كلمات الاصحاب على بطلان التصويب بكافة اشكاله.

الثاني: الروايات الدالة على اشتراك الاحكام الواقعية بين العالم والجاهل^(١). ولنا في المقام تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام، وتعليق على ما افاده شيخنا الانصاري عليه السلام.

أما الأول فهنا تعليقان: الأول على اصل اشكاله عليه السلام على القول بالمصلحة السلوكية، والثاني على دليله في المقام.

أما التعليق الأول، فلأنَّ امارية الامارة متقومة باحتمال اصابتها للواقع واحتمال عدم اصابتها له، سواء اكان الاحتمالان متساويين ام كان احدهما اقوى من الاخر، وعلى كل تقدير فامارية الامارة الظنية تتوقف ذاتا وحقيقة على هذين الاحتمالين، ومن الواضح ان هذين الاحتمالين لا يمكن الا بافتراض وجود واقع في المرتبة السابقة لكي يحتمل اصابة الامارة له وعدم اصابتة له.

وبكلمة، ان امارية الامارة في المقام متوقفة على انحفاظ الواقع بحده التعيني وعدم تبدله من الوجوب التعيني إلى الوجوب التخيري، وإلا لزم من فرض وجود الامارة عدم وجودها، فإذا فرض ان الواجب في الواقع صلاة الظهر، فلا محالة يكون المجمعول لها الوجوب التعيني، والامارة قد تكون مطابقة للواقع وقد تكون مخالفة له، ومن الواضح ان امارية هذه الامارة تتوقف على انحفاظ الواقع وهو الوجوب التعيني لصلاة الظهر في الواقع، باعتبار ان اماريتها متقومة باحتمال

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٩٧-٩٦.

الاصابة واحتمال عدم الاصابة له، فلو كانت هذه الامارة موجبة لتبدل الوجوب التعييني إلى الوجوب التخيري فيه المتعلق بالجامع بينه وبين سلوك الامارة، لزم من فرض وجود الامارة على الواقع عدم وجودها، ومن فرض قيامها عليه عدم قيامها، فان معنى وجودها على الواقع وقيامها عليه، أن الواقع ثابت ومحفوظ في المرتبة السابقة، ومعنى انها توجب تبدل الواقع وانتفائه أن الواقع غير محفوظ، فإذا لم يكن محفوظاً فالامارة لم تقم عليه.

والخلاصة، ان قيام الامارة على الواقع على ضوء هذا المسلك يوجب انتفاءه ومحوه، ومع انتفاء الواقع ينتفي قيام الامارة عليه، لأنه فرع كون الواقع ثابتاً ومحفوظاً في المرتبة السابقة، وهذا معنى انه يلزم من فرض قيامها على الواقع فرض عدم قيامها عليه، ومن الواضح ان كل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل.

وعلى هذا، فالامارة في المقام يستحيل ان تؤدي إلى انقلاب الواقع وتبديله من الوجوب التعييني إلى الوجوب التخيري، وإلا لزم من فرض وجودها على الواقع عدم وجودها عليه وهو محال، فإذا بقي الواقع على حاله، فإذا فرضنا ان الواجب في يوم الجمعة صلاة الظهر دون صلاة الجمعة، وحينئذ فإذا قامت امانة على وجوبها واتى بها المكلف، فقد استوفي مصلحتها وبذلك تسقط عن ذمته ولا موضوع عندئذ للمصلحة السلوكية. واما اذا قامت امانة على وجوب صلاة الجمعة، فهي لم تحدث مصلحة فيها كما هو المفروض، وصلاة الجمعة باقية على عدم وجوبها كما كانت قبل قيام الامارة عليها، غاية الامر ان المصلحة في سلوكها والعمل بها لتدارك مصلحة صلاة الظهر، فإذا استوفاهما بسلوكها فقد تدارك مصلحة صلاة الظهر وبذلك تسقط عن ذمته.

ونتيجة ذلك ان لصلاة الظهر مصلحتين طوليتين: الأولى المصلحة القائمة بها مباشرة، الثانية المصلحة القائمة بسلوك الامارة المخالفة لها، فان باستيفائها تسقط صلاة الظهر عن ذمة المكلف من جهة ان استيفائها استيفاء لمصلحتها، وأما انهما طوليتان، فلأنّ المكلف مادام متمكنا من استيفاء الأولى وهي مصلحة الواقع، فلا تصل النوبة إلى الثانية بل لا موضوع لها، واما اذا لم يتمكن من استيفائها، فتصل النوبة إلى الثانية، وهذا معنى انها في طول الأولى.

فالتنتيجة: ان على السيد الاستاذ عليه السلام اشكالين:

الأول: ان الامارة المخالفة للواقع لو كانت موجبة لتبديل الواقع، لزم من فرض وجود الامارة عدم وجودها.

الثاني: ان المصلحة السلوكية في طول مصلحة الواقع وانما هي لتداركها، ولهذا تتوقف على بقاء الواقع وانحفاظه بحده، على اساس ان هذه المصلحة انما هي في الامارة المخالفة للواقع، فإذا اتصاف هذه الامارة بوصف المخالفة منوط بثبوت الواقع وانحفاظه بحده، فإذا لم يكن هنا واقع، فلا تتصف هذه الامارة بهذا الوصف، وعليه فلا موضوع للمصلحة السلوكية، لأنّ موضوعها الامارة المخالفة وهي غير موجودة، ومن هنا لا يمكن ان يكون سلوك الامارة المخالفة عدلا للواجب الواقعي، لأنها في طوله، ولهذا لا يعقل ان تكون رافعة له، وإلاّ لزم من وجوده عدمه.

إلى هنا قد تبين ان الالتزام بالمصلحة السلوكية لا يستلزم التصويب في عالم الاعتبار والجعل، وانما يستلزم التوسعة في دائرة المبادئ للحكم الواقعي، ولا تستلزم هذه التوسعة توسعة في عالم الجعل والتشريع حتى لا يمكن.

والخلاصة، ان للحكم الواقعي مصلحتين طوليتين، لأنّ المصلحة السلوكية في

طول مصلحة الواقع، فان كان المكلف متمكنا من الاتيان بالواقع واستيفاء
مصلحته، انتفت المصلحة السلوكية بانتفاء موضوعها وان كان جاهلا بالواقع بأن
قامت الامارة على خلافه، فمصلحة سلوكها تتدارك مصلحة الواقع، ونتيجة ذلك
ان استيفاء كل من المصلحتين، موجب لسقوط الواقع عن ذمة المكلف.

وأما التعليق الثاني، فلأن كلا الأمرين غير تام:

اما الأول وهو الاجماع، فقد ذكرنا غير مرة انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع
في شيء من المسائل الفقهية، لأن الاجماع في نفسه لا يكون حجة، فحجتيه مرتبطة
بكشفه عن قول المعصوم عليه السلام، ومن الواضح ان كشفه عنه منوط باحراز وصوله اليه
يداً بيد وطبقة بعد طبقة من زمن المعصومين عليهم السلام، ولا طريق لنا إلى احراز ذلك في
شي من المسائل الفقهية التي ادعي فيها الاجماع على تفصيل ذكرناه في محله، هذا
اضافة إلى ان الاجماع المدعى في المقام معلوم المدرك ولهذا لا قيمة له.

وأما الامر الثاني، فلم يرد في لسان الروايات ان الاحكام الواقعية مشتركة بين
العالم والجاهل ولو في رواية واحدة فضلا عن الروايات الكثيرة المتواترة كما ادعاه
شيخنا الانصاري عليه السلام، ولعله اراد بالروايات الدالة على ذلك ادلة حجية الامارات
والاصول العملية الشرعية، لأنها واضحة الدلالة على ان الاحكام الواقعية مشتركة
بين العالم والجاهل، هذا اضافة إلى انه يكفي لذلك اطلاقات الكتاب والسنة.

وأما الثاني وهو التعليق على ما ذكره شيخنا الانصاري عليه السلام من الالتزام
بالمصلحة السلوكية، فلأن سلوك الامارة والعمل بها عبارة عن الاتيان بمؤداها، فإذا
اتى به فقد سلكها وعمل بها، ضرورة انه لا واقع لسلوك الامارة والعمل بها الا

الاتيان بمؤداها، فإذا سلوكها عنوان للاتيان به، فإذا اتى به صدق انه سلك الامارة وعمل بها، والمفروض أن الشيخ رحمته الله قد صرح بأنه لا مصلحة في المؤدى، فإذا ما ذكره رحمته الله من أن المصلحة السلوكية قائمة بالسلوك دون المؤدى لا يرجع إلى معنى معقول.

وأما مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المصلحة السلوكية قائمة بالمؤدى، بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوك الامارة، وإلا فلا يعقل قيام المصلحة بنفس السلوك، اذ لا واقع له ما عدا الاتيان بالمؤدى، فإذا بطبيعة الحال تترتب المصلحة على الاتيان به بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوك الامارة.

وعلى ضوء هذا فإذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وكان الواجب في الواقع في ذلك اليوم صلاة الظهر، كانت المصلحة في سلوكها، ومن الواضح ان سلوكها عبارة عن الاتيان بصلاة الجمعة في يومها، بداهة انه لا يعقل سلوك الامارة بدون الاتيان بمؤداها، فإذا سلوك الامارة عنوان للاتيان به، والمصلحة السلوكية مترتبة عليه، ولا مانع في نفسه من أن تكون صلاة الظهر واجبة بعنوانها الأولي وصلاة الجمعة واجبة بعنوانها الثانوي ولا مضادة بينهما بما لهما من المبادئ، ولكن بما انا نعلم من الخارج ان الواجب في الشريعة المقدسة في كل يوم خمس صلوات لا اكثر، فبطبيعة الحال نعلم ان صلاة الجمعة لا يمكن ان تكون واجبة واقعاً على من قامت الامارة عنده على وجوبها، وإلا لزم ان تكون كلتا الصلاتين واجبة عليه واقعا في يوم الجمعة وهو خلاف الضرورة.

فإذا لا بد من الالتزام بالتصويب وانقلاب الواقع إلى المؤدى، لأن اشتغال صلاة الجمعة على مصلحة ملزمة بعنوان ثانوي، يؤدي لا محالة إلى انقلاب الوجوب التعييني لصلاة الظهر بحدها الشخصي إلى الوجوب التعييني لصلاة الجمعة بعنوان

ثانوي.

وهذا الانقلاب غير الانقلاب الذي ذكره السيد الاستاذ رحمته وهو انقلاب الوجوب التعيني للواقع إلى الوجوب التخيري للجامع بينه وبين سلوك الامارة، وما ذكرناه من المحذور اللازم من الالتزام بالانقلاب الذي ذكره السيد الاستاذ رحمته غير لازم من الالتزام بالانقلاب الذي ذكرناه، فان الواقع على ما ذكرناه محفوظ، غاية الامر ان الامارة القائمة على خلافه توجب تبديله إلى واقع بعنوان ثانوي وهو مؤداها.

وان شئت قلت ان: الانقلاب الأول مبني على ان يكون سلوك الامارة عدلاً للواقع، وهذا انما يتصور فيما اذا كان الواقع محفوظاً، والمفروض ان سلوك الامارة رافع للواقع، فإذا يلزم من فرض كون سلوك الامارة عدلاً له عدم كونه عدلاً له، واما الانقلاب الثاني فهو مبني على ان الامارة المخالفة للواقع تحدث مصلحة في مؤداها بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوكها، وبذلك ينقلب الواقع الأولي إلى الواقع الثانوي، لا بمعنى جعل المؤدى عدلاً للواقع، فانه يتوقف على ان يكون الواقع الأولي محفوظاً بحدده، ولهذا لا يلزم المحذور المذكور من الانقلاب الذي ذكرناه.

ولكن لا شبهة في بطلان هذا التصويب أيضاً، لأنه مخالف للكتاب والسنة من جهة، وادلة حجية الامارات والاصول العملية الشرعية من جهة اخرى، فانها تدلان على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، ولا يمكن القول بان للعالم حكماً في الشريعة المقدسة وللجاهل حكماً اخر فيها، لأنه مخالف للضرورة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الامارة إذا قامت على اباحة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب الثلثين مثلاً وكان في الواقع حراماً، ففي مثل ذلك يكون العصير العنبي المغلي

مشتماً على مصلحة بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوك الامارة واتباعها على ضوء هذا المسلك، وهي تتطلب اباحتها، بينما هو بعنوانه الأولي مشتتم على مفسدة ملزمة تتطلب حرمة، ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة والارادة والكرهية والحب والبغض في شيء واحد وجوداً في الخارج، وهو العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه وان كانت المصلحة القائمة به بعنوان ثانوي، الا انه لا اثر له، لأنه عنوان ومرآة لواقع العصير العنبي المغلي، ولا يمكن الجمع بين هذه المبادئ في شيء واحد ولو بعنوانين مختلفين اذا كان المعنون واحداً وجوداً.

نعم، قد يقال كما قيل: انه يمكن الجمع بين حكمين متضادين في شيء واحد بعنوانين مختلفين، على اساس ما قيل في مبحث اجتماع الامر والنهي من انه يكفي في جواز اجتماعهما في شيء واحد تعدد العنوان، بتقريب ان متعلق الاحكام الشرعية هو المفاهيم والعناوين في عالم الذهن، حيث انها امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج، فلا يمكن ان يكون متعلقها ومصبتها الموجود الخارجي، وعلى هذا فالوجوب والحرمة لا يجتمعان في شيء واحد، لأن الوجوب تعلق بعنوان في عالم الاعتبار والذهن، والحرمة تعلق بعنوان اخر في هذا العالم، فإذا يكون متعلق احدهما غير متعلق الاخر، وبما ان الاحكام الشرعية متعلقة بالعناوين والمفاهيم في عالم الاعتبار والذهن بنحو المعرفة المشيرية المحضة إلى الخارج، فيكون الخارج مطلوباً بالعرض لا بالذات، لأن ما هو مطلوب بالذات هو العنوان في الذهن، واما المعنون في الخارج فهو مطلوب بالعرض.

وعلى هذا، فيكون اتصاف المعنون في مورد الاجتماع بالمطلوبية والمحبوبية والمبغوضية انما هو بالعرض والمجاز، لأن المطلوب والمحجوب بالذات انما هو العنوان والمفهوم في عالم الذهن، لأنه متعلق التكليف لا المعنون في عالم الخارج،

فلذلك لا مانع من اجتماع الامر والنهي في شي واحد اذا كان الاجتماع بعنوانين مختلفين كالصلاة والغضب ونحوهما.

وعلى هذا الاساس، فلا مانع في المقام من ان يكون العصير العنبي المغلي قبل ذهاب الثلثين حراما بعنوان أولي ومباحاً بعنوان ثانوي، ولا يلزم محذور الجمع بين الضدين، لأنّ المعنون في مورد الاجتماع ليس متعلقا لها حتى يلزم محذور الجمع بين الضدين بل متعلقها العنوان وهو متعدد، هذا.

والجواب: ان هذه المحاولة خاطئة جداً، لأنه ان اريد بالحكم مجرد وجوده الاعتباري الذي لا واقع له الا في عالم الاعتبار والذهن، فيرد عليه ان الحكم بهذا المعنى لا يكون مضاداً لحكم اخر كذلك أو مماثلاً له، لأنّ التضاد والتماثل لا يتصوران في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، ولهذا لا قيمة للحكم بمعنى الاعتبار بما هو اعتبار ولا اثر له.

و ان اريد به الحكم الحقيقي وهو الحكم بما له من المبادئ كالمصلحة والمفسدة والارادة والكراهة والحب والبغض، على اساس ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه، فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد ولو بعنوانين مختلفين، لأنّ الحكم بما هو اعتبار وان كان معروضه العنوان وهو الموجود في عالم الاعتبار والذهن، الا ان معروض مبادئه واقع المعنون في مورد الاجتماع بالحمل الشايع، ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وكذلك الارادة والكراهة والحب والبغض.

وبكلمة، ان معروض مبادئ الاحكام الشرعية التي هي حقيقتها وروحها انما هو واقع المعنون في الخارج، فإذا كان المعنون فيه واحداً ذاتاً ووجوداً فلا يعقل اجتماع المفسدة مع المصلحة فيه والارادة مع الكراهة والحب مع البغض، ولا اثر لتعدد العنوان، لأنّ المناط انما هو بالمعنون، فإذا كان واحداً وجوداً وماهية يستحيل

طول الحكم الواقعي في مرحلة الجعل، الا ان التنافي بينهما ليس في هذه المرحلة، ضرورة انه لا منافاة ولا مضادة بينهما بما هما امران اعتباريان، وانما المضادة والمنافاة بينهما في مرحلة المبادئ، على اساس ان جعل الوجوب الظاهري لمؤدى الامارة كاشف عن وجود مصلحة ملزمة فيه، والمفروض انه مشتمل على مفسدة ملزمة، فإذا يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وكونه متعلقا للارادة والكراهة والحب والبغض في نفس المولى في آن واحد، وكل ذلك مستحيل.

الوجه الثاني: انه لا اثر لكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي رتبة مع تقارنهما زمانا، لأنّ الضدين لا يجتمعان في شيء واحد في زمن فارد وان كان احدهما متقدما على الاخر رتبة، وعليه فالحكم الظاهري وان كان في طول الحكم الواقعي رتبة، الا انه مقارن معه زماناً ومع التقارن لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد.

وأن شئت قلت: ان الحكم الظاهري وان قلنا انه في طول الحكم الواقعي، الا ان الطولية في الرتبة لا تدفع غائلة التضاد بينهما، لأنّ اجتماع الضدين في زمن واحد مستحيل وان كان احدهما متقدما على الاخر رتبة، ضرورة انه لا اثر للتقدم الرتبي بعد تقارنهما زمانا، والنكته في ذلك ان استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين انما هي في عالم الخارج في زمن واحد، واما عالم الرتبة فهو انما يكون من تحليلات العقل، فلا واقع موضوعي له في الخارج ولا موطن له الا عالم العقل وهو عالم التحليلات لا عالم الواقعيات والازمان، مثلاً يحكم العقل بان العلة متقدمة على المعلول رتبة قضاء لحق العلية، بينما لا يحكم بان عدم العلة متقدم على المعلول كذلك مع انه في رتبة العلة، لأنّ حكم العقل بذلك بحاجة إلى ملاك ولا يمكن ان يكون جزافاً، وعلى هذا فلو كانت مضادة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد، وان كان الأول في طول الثاني رتبة بعد تقارنهما زماناً.

الوجه الثالث: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان تعدد الرتبة يدفع محذور اجتماع الضدين، الا انه لا يدفع محذوراً اخر يلزم من جعل الحكم الظاهري لمؤديات الامارات وهو القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة، فإذا قامت الامارة على اباحة العصير العنبي المغلي وكان في الواقع حراماً، تؤدي إلى الالقاء في المفسدة، واذا قامت على اباحة شيء وكان في الواقع واجباً، تؤدي إلى تفويت المصلحة وكلاهما قبيح، فلهذا لا يمكن التعبد بالامارات الظنية وجعل الحجية لها.

إلى هنا قد تبين ان هذا الطريق لا يحل المشكلة أيضاً ولا يمكن الالتزام به، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد اشكل جماعة من الاصوليين على هذا الطريق بشكل آخر، وحاصل هذا الاشكال هو ان الحكم الظاهري وان كان في طول الحكم الواقعي وليس في مرتبته، باعتبار ان الشك فيه مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري، فلا يعقل ان يكون في مرتبته، الا ان الحكم الواقعي على اساس انه ثابت للعالم والجاهل معاً، فيكون موجوداً في مرتبة الحكم الظاهري، فحينئذ يلزم محذور وقوع المضادة والمنافاة بينهما في هذه المرتبة، ونظير ذلك كثير، مثلاً المعلول لا يكون في مرتبة العلة الا ان العلة موجودة في مرتبة المعلول، فلذلك يستحيل اجتماعها في شيء واحد من جهة واحدة وهكذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أولاً: إن الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون في مرتبة الحكم الظاهري، لأنه ليس ثابتاً للشاك والجاهل بعنوانه كالحكم الظاهري حتى يكون في مرتبته، بل هو ثابت للجامع بين العالم والجاهل وغير ثابت للعالم بعنوانه ولا للجاهل والشاك كذلك، غاية الامر قد يعرض الشك فيه في المرتبة المتأخرة وقد يعرض العلم به

كذلك، ولا يمكن ثبوته للشاك بعنوانه كالحكم الظاهري، وإلا لم يكن حكماً واقعياً وهذا خلف.

وأن شئت قلت: ان الكلام ليس في اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول، واخذ الشك فيه في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول حتى يكون الحكم ثابتاً للعالم بعنوانه وللشاك كذلك، بل الكلام في الحكم الواقعي في مقابل الحكم الظاهري الثابت للشاك في الحكم الواقعي، والمفروض ان الحكم الواقعي مجعول للمكلف البالغ القادر العاقل وهو جامع بين العالم والجاهل، وقد ينطبق على العالم في الخارج وقد ينطبق على الجاهل فيه، بينما الحكم الظاهري مجعول للشاك بعنوانه، لفرض ان الشك مأخوذ في موضوعه، وعليه فلا يكون الحكم الواقعي ثابتاً في مرتبة الحكم الظاهري في عالم الجعل.

وأما في عالم المجمعول، وهو عالم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فأيضاً كذلك، لأن الحكم الواقعي منطبق على الشاك في الخارج لكن لا بما هو شاك، بل بما هو مكلف بالغ عاقل قادر في المرتبة السابقة، فإذا لا يكون الحكم الواقعي منطبقاً على الشاك بما هو شاك وإلا فلازمه ان الشك مأخوذ في موضوعه في مرتبة الجعل وهو خلف.

وبكلمة، انه لا شبهة في ان الحكم الظاهري والحكم الواقعي مجتمعان في زمن واحد، فكما ان الحكم الواقعي في زمن الحكم الظاهري، فكذلك الحكم الظاهري في زمن الحكم الواقعي، وهذا ليس محل الكلام، ومحل الكلام انما هو في عالم الرتب، بدعوى ان الحكم الظاهري لا يكون في مرتبة الحكم الواقعي، واما الحكم الواقعي فهو في مرتبة الحكم الظاهري.

وهذه الدعوى لا ترجع إلى معنى معقول، اذ كما ان المعلول بحده ليس في

مرتبة العلة ولا يجتمع معها، فكذلك العلة ليست في مرتبة المعلول ولا تجتمع معه في مرتبته، بدهة ان مرتبة العلة متقدمة على مرتبة المعلول، فكيف يعقل اجتماعها معه في مرتبته، واما في الزمان فيجتمع كل منهما مع الاخر في زمان واحد، فكما ان العلة تجتمع مع المعلول في زمانه، فكذلك المعلول يجتمع مع العلة في زمانها.

فالتنتيجة في نهاية المطاف: ان العلة والمعلول لا يجتمعان في مرتبة واحدة، ضرورة ان مرتبة العلة غير مرتبة المعلول، فلا يعقل ان تكون العلة ثابتة في مرتبة المعلول، وإلا لزم تاخرها عن نفسها، بينما يجتمعان في زمن واحد، فكما ان العلة موجودة في زمن المعلول، فكذلك المعلول موجود في زمن العلة لأنهما متعاصران زمانا لا رتبة.

وثانياً: ان ملاك تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ليس تاخره عن الشك في عالم الذهن، لأنّ الشك لا يكون متاخراً عن المشكوك بالذات، فانه عينه والاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار، ومن الطبيعي ان شيئاً واحداً لا يعقل ان يكون متاخراً عن نفسه، كما انه لا يكون متاخراً عن المشكوك بالعرض، باعتبار انه لا يتوقف عليه في الواقع، وان كان متوقفاً عليه بنظر الشاك، بل تاخره عن الشك انما هو في عالم الجعل والاعتبار، على اساس ان المولى اخذه مفروض الوجود في المرتبة السابقة ثم جعل الحكم الظاهري عليه، وقد مر انه ليس محل الكلام في المقام، فان محل الكلام انما هو في امكان جعل الشارع الحكم الظاهري في مؤديات الامارات والاصول العملية على خلاف الحكم الواقعي، بمعنى ان الشارع فرض الشك في الحكم الواقعي لشيء أولاً ثم جعل الحكم الظاهري له مقيداً بالشك في حكمه الواقعي، وحينئذ فالحكم الظاهري وان كان متفرعاً على الحكم الواقعي وفي طوله في مرتبة الجعل، الا انه لا طولية بينهما في مرحلة المبادئ كالمصلحة والمفسدة الواقعتين

والارادة والكراهة والحب والبعض، لأنَّ معروض المصلحة والمفسدة الفعل الخارجي، ومعروض الارادة والكراهة والحب والبغض نفس المولى، فإذا تقع المضادة والمنافاة بينهما في مرحلة المبادئ، لاستحالة اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وجوداً وماهية وان كان بعنوانين مختلفين، وكذلك الارادة والكراهة والحب والبغض.

إلى هنا قد تبين، ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في المقام يرجع إلى امرين: الأول: ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي ولم يكن في مرتبته، واما الحكم الواقعي فيكون في مرتبة الحكم الظاهري.

الثاني: ان تعدد المرتبة يكفي في رفع غائلة اجتماع الضدين أو النقيضين. ولكن قد ظهر بوضوح ان كلا الامرين خاطي ولا واقع موضوعي: اما الامر الأول، فلأنَّهما بلحاظ الزمان متعاصران ومجتمعان في زمان واحد، واما بلحاظ المرتبة فيستحيل اجتماعهما في مرتبة واحدة.

واما الامر الثاني، فلأنَّ تعدد المرتبة لا يجدي في دفع محذور اجتماع الضدين أو النقيضين اذا كانا متقارنين زماناً، هذا اضافة إلى ان تعدد المرتبة بينهما انما هو في مرحلة الجعل لا في مرحلة المبادئ، والمضادة والمنافاة انما هما في مرحلة المبادئ.

ومن ناحية ثالثة، ان المحقق النائيني رحمته الله قد قام بتفسير الطولية بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بشكل اخر، وهو ان معنى كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي انه لولاه لم يكن جعل الحكم الظاهري، وعليه فيستحيل ان يكون الحكم الظاهري مانعاً عن الحكم الواقعي، ضرورة انه يلزم من مانعيته للحكم الواقعي مانعيته عن وجود نفسه، ومن الواضح ان الشيء لا يعقل ان يكون مانعاً عن وجود نفسه، والا لزم من فرض وجوده عدمه وهو مستحيل، وعلى هذا فلا

مضادة بين الاحكام الظاهرية والاحكام الواقعية، لأن الأولى متفرعة على الثانية ومتوقفة عليها، فكيف تكون مضادة لها^(١).

ولكن هذا التفسير أيضاً غير صحيح:

أولاً: أنه لا يدفع محذور لزوم التضاد والتنافي بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية، وذلك لأن استحالة مانعية الاحكام الظاهرية عن الاحكام الواقعية لا تمنع عن كونها مضادة لها، لأن وجود احد الضدين لا يكون مانعاً عن وجود الضد الاخر، وإلا لزم كون عدمه من اجزاء العلة التامة لوجوده، لأن عدم المانع جزء أخير للعلة التامة فإذا كان احد الضدين موجوداً، كان عدم وجود الضد الاخر مستنداً إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود المانع وهو وجود الضد الاخر.

وعلى هذا فالاحكام الظاهرية وان كانت مضادة للاحكام الواقعية، ولكنها يستحيل ان تكون مانعة عنها بان يكون عدمها من اجزاء علتها التامة، على اساس استحالة كون احد الضدين مانعاً عن وجود الضد الاخر، وحيث ان الاحكام الواقعية مجعولة في الشريعة المقدسة للاشياء بعناوينها الأولية، فيكون عدم وجود الاحكام الظاهرية لها بعناوينها الثانوية مستنداً إلى عدم المقتضي لها لا إلى وجود المانع وهو الاحكام الواقعية.

فالتنتيجة: ان هذا التفسير لا يعالج مشكلة التضاد والتنافي بينهما، وحل هذه المشكلة انما هو برفع جذور التضاد بينهما، وهذا التفسير لا يرفع جذوره.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان جعل الاحكام الظاهرية للاشياء بعناوينها المشكوكة متفرع على جعل الاحكام الواقعية لها بعناوينها الأولية في المرتبة

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٧٩.

السابقة ومتوقف عليه، فمع ذلك لا يمكن جعل الاحكام الظاهرية لها، باعتبار انها مضادة للاحكام الواقعية في المرتبة السابقة، فمع وجودها في الواقع وجعلها، لا يمكن جعل الاحكام الظاهرية، وإلاّ لزم اجتماع الضدين وهو مستحيل، فإذا لا يمكن جعل الاحكام الظاهرية.

والخلاصة، ان جعل الاحكام الظاهرية كما لا يمكن بقطع النظر عن جعل الاحكام الواقعية، فكذلك لا يمكن مع فرض جعلها وثبوتها في الواقع، اما عدم امكان جعلها على الأول فهو من جهة عدم الموضوع لها، واما على الثاني فهو من جهة لزوم اجتماع الضدين في شيء واحد في مرحلة المبادئ.

الطريق الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ عليه السلام واليك نصه:

والتحقيق في دفع الاشكال ان يقال: ان الاحكام الشرعية لا مضادة بينها في انفسها، اذا الحكم ليس الا الاعتبار اي اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك كاعتبار الدين في ذمة المديون عرفاً وشرعاً، ولذا عبر في بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين كما في قوله عليه السلام: (ان دين الله أحق ان يقضى)، ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية، وكذا لا تنافي بين ابرازها بالالفاظ، بان يقول المولى: (افعل كذا) أو (لا تفعل كذا) كما هو ظاهر، وانما التنافي بينها في موردين المبدأ والمنتهي، والمراد بالمبدأ ما يعبر عنه بعلّة الحكم، مسامحة من المصلحة والمفسدة كما عليه الامامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة كما عليه الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، والمراد من المنتهي مقام الامتثال.

وأما التنافي من حيث المبدأ، فلأنه يلزم من اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة مثلاً، اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار وهو من اجتماع الضدين ولا اشكال في استحالته، وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو

الحرمة، فانه يلزم اجتماع وجود المصلحة وعدم وجودها في شيء واحد أو وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها كذلك وهو من اجتماع النقيضين المحال.

وأما التنافي من حيث المنتهي، فلعدم تمكن المكلف من امثال كلا التكليفين كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامثال، ويلزم ان يحكم العقل بالفعل امثالاً للوجوب وان لا يحكم به للاباحة، وكذا يلزم ان يحكم بالترك امثالاً للحرمة وان لا يحكم به للاباحة، كل ذلك بديهي الاستحالة.

إذا عرفت ذلك، ظهر انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري اصلاً لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهي، وان هذا التضاد العرضي بين الاحكام يختص بما اذا كان الحكمان من سنخ واحد، بان كان كلاهما واقعيًا أو كلاهما ظاهريًا، بخلاف ما اذا كان احدهما واقعيًا والاخر ظاهريًا، فانه لا مضادة بينهما من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهي.

أما من ناحية المبدأ، فلأن المصلحة في الحكم الظاهري انما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلقه كما في الحكم الواقعي، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة والمفسدة أو وجود المصلحة وعدمه أو وجود المفسدة وعدمه في شيء واحد، اذ الاحكام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، والاحكام الظاهرية ليست تابعة لها في متعلقاتها من المصالح، بل تابعة للمصالح في انفسها، ونتيجة ذلك انه لا يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد أو اجتماع المصلحة وعدمها أو المفسدة وعدمها حتى لا يمكن جعل الحكم الظاهري.

وأما عدم التنافي من ناحية المنتهي، فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف، لا يحكم العقل بلزوم امثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع

من امثال الحكم الظاهري، واذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف، وحكم العقل بلزوم امثاله وباستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجال للحكم الظاهري، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع الخ^(١).

ونتيجة ما افاده عليه السلام انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بما هما امران اعتباريان لا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة المبادئ والملاكات ولا في مرحلة التطبيق والامثال، فلهذا لا مانع من جعله ولا يلزم منه اي محذور، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، يظهر من كلامه عليه السلام ان الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي، وعلى موافقته ثواب وعلى مخالفته عقاب كما هو الحال في الحكم الواقعي. وللنظر في كلتا الناحيتين مجال:

أما الناحية الأولى، فلأن ما افاده عليه السلام من ان التنافي والتضاد بين الاحكام الشرعية ليس بانفسها وبما هي اعتبارات، بل التنافي بينهما اما ان يكون في مرحلة المبادئ أو في مرحلة الامثال ولا ثالث في البين، متين جداً، ولكن ما افاده عليه السلام في وجه عدم التنافي بينهما في كلتا المرحلتين، قابل للمناقشة.

أما في المرحلة الأولى، فقد افاده عليه السلام ان الاحكام الواقعية تابعة للملاكات والمبادئ في متعلقاتها، بينما الاحكام الظاهرية تابعة للملاكات في انفسها، فإذا لا يلزم من اجتماع الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرحلة الجعل والاعتبار في شيء واحد، اجتماع المصلحة والمفسدة فيه وكذلك الارادة والكرهة والحب والبغض.

ولكن هذا قابل للنقد، وذلك لأنه عليه السلام ان اراد تبعية الاحكام الظاهرية

للملاكات في انفسها انها قائمة بنفس جعلها، فيرد عليه ان معنى هذا انتهاء الاحكام الظاهرية بالجعل، لأنّ مفعولها ينتهي به، فإذا لا مجعول، هذا نظير الأوامر الامتحانية، فان المصلحة قائمة بنفس الامر وتنتهي بانتهاهه، فلا يكون الفعل مطلوباً، لأنّ المطلوب هو الامتحان وهو يتحقق بنفس الامر لا الفعل في الخارج، وفي المقام اذا كان الملاك قائماً بنفس جعل الحكم الظاهري، فقد تحقق به وانتهى مفعوله.

وان اراد بها ان الملاك قائم بنفس الحكم الظاهري وهو المجعول، فيرد عليه ان الاحكام الظاهرية على نوعين:

الأول: الاحكام الظاهرية الالزامية كما في موارد الامارات التي يكون مفادها الاحكام الظاهرية الالزامية وموارد الاستصحاب المثبت للوجوب أو الحرمة وموارد الاحتياط الوجوبي.

الثاني: الاحكام الظاهرية الترخيضية كما في موارد الامارات التي يكون مفادها الاحكام الظاهرية الترخيضية وموارد الاصول الترخيضية كاصالة البراءة ونحوها.

اما النوع الأول، فهو احكام ظاهرية طريقية ناشئة عن اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات والمبادئ للاحكام الواقعية وليست في مقابل الاحكام الواقعية وعرضها بل هي في طولها وطريق اليها، لأنّ غرض المولى من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ، واهتمامها وعدم رضاه بتفويتها حتى في ظرف الشك والجهل بها، على اساس ان جعل هذه الاحكام الظاهرية اللزومية ايجاد داع ثاب للمكلف نحو الحفاظ عليها في هذا الظرف، لأنها تكشف عن بالغ اهتمام المولى بها والمحافظة عليها وانه لا يرضى بتفويتها بحال من الاحوال.

ومن هنا، تكون دعوة هذه الاحكام الظاهرية إلى المحافظة عليها بامتثالها في اطراف الشبهة بما لها من الملاكات والمبادئ اللزومية في طول دعوة للاحكام الواقعية بأنفسها إلى ذلك، وحيث انها بانفسها لا تدعو إلى المحافظة عليها بامتثالها واستيفاء ملاكاتها حتى في ظرف الشك والجهل بها، فلهذا جعل هذه الأحكام الظاهرية بغرض الحفاظ عليها والدعوة إلى امتثالها بما لها من الملاكات في ذلك الظرف، فإذا كيف تكون هذه الاحكام الظاهرية منافية للأحكام الواقعية مع انها طريق اليها وداعية إلى امتثالها في طول دعوتها، ولذلك لا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية غير دعوتها إلى امتثالها والمحافظة عليها، ومن هنا لا عقوبة على مخالفتها ولا مثوبة على موافقتها، لأن موافقتها انما هي بموافقة الاحكام الواقعية ومخالفتها انما هي بمخالفتها، ولا استقلال لها في مقابل استقلالها، وفرض الاستقلال لها خلف.

وأما النوع الثاني وهو الاحكام الظاهرية الترخيضية، فانه ناشئ من المصالح النوعية العامة المترتبة عليه وهي مصلحة التسهيل، لأنها تتطلب من المولى جعل تلك الأحكام بغاية التسهيل على نوع المكلف، وعلى هذا فان اراد السيد الاستاذ عليه السلام بالمصلحة المترتبة على الترخيص الظاهري المصلحة الشخصية، ففيه ان الامر ليس كذلك، لوضوح انه لا مصلحة فيه لكل فرد، وان اراد عليه السلام بها المصلحة النوعية وهي مصلحة التسهيل فهو صحيح، لأن المصلحة النوعية المترتبة عليها هي التي تدعو المولى إلى جعلها وتتقدم على المصالح الشخصية.

فالنتيجة ان ما افاده السيد الاستاذ عليه السلام غير تام.

وأما الناحية الثانية، فقد ظهر مما تقدم ان الاحكام الظاهرية اللزومية لا تدعو المكلف إلى امتثالها وموافقتها في مقابل امتثال الواقع وفي عرضه، وانما تدعوه إلى امتثال الاحكام الواقعية والمحافظة عليها، لأنها احكام طريقية مجعولة بغرض

الحفاظ على الاحكام الواقعية بها لها من الملاكات والمبادئ اللزومية، وتدعو إلى امتثالها في طول دعوتها اليه، ولهذا لا شأن لها في مقابلها، وفرض الشأن والاستقلال لها خلف كما مر آنفاً.

وأما الاحكام الظاهرية الترخيضية، فهي لا تتطلب الامتثال والموافقة لها كما هو ظاهر.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي الاحكام الظاهرية اللزومية لا تتطلب الامتثال والموافقة بنحو الاستقلال في مقابل الاحكام الواقعية وفي عرضها، بل تتطلب امتثال الاحكام الواقعية وموافقته وعدم تفويتها بها لها من الملاكات الواقعية اللزومية.

وأما ذكره ﷺ من عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرحلة الامتثال، معللاً بان الحكم الواقعي اذا وصل إلى المكلف فلا موضوع للحكم الظاهري ولا يحكم العقل بلزوم امثاله، وإذا لم يصل يحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الظاهري دون الحكم الواقعي، فلا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من ان الحكم الظاهري بكلا نوعيه لا يقتضي الامتثال والموافقة في مقابل امتثال الحكم الواقعي وموافقته، اما الحكم الظاهري اللزومي، فهو لا يقتضي لزوم امثاله في مقابل امتثال الواقع، وانما هو يقتضي امتثال الواقع والحفاظ عليه بما له من الملاك في طول الواقع، لما تقدم من انه لا شأن له في مقابل الواقع، واما الحكم الظاهري الترخيضي، فهو لا يقتضي الامتثال، لأن مفاده اطلاق عنان المكلف في الفعل والترك.

فالتنتيجة: ان ما افاده ﷺ في المقام لا ينطبق لا على النوع الأول من الاحكام الظاهرية وهو الاحكام الظاهرية اللزومية، ولا على النوع الثاني منها وهو الاحكام

الظاهرية الترخيفية.

الطريق الرابع، ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من انه بعد تسليم وجود المضادة بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية في صورة المخالفة، والمماثلة بينهما في صورة المطابقة، فقد تصدى لدفع هذا المحذور، بتقريب: ان تعدد الجهات والحيثيات لموجود واحد، يكفي في دفع محذور اجتماع الضدين أو المثليين فيه، مثلاً القيام اذا كان بغرض احترام المؤمن فحسن، واذا كان بغرض هتكه فقبیح، مع انه موجود واحد في الخارج، وضرب اليتيم اذا كان للتأديب فهو حسن، واذا كان للايذاء أو لامتحان العصا فهو قبيح، وهكذا مع انه موجود واحد في الخارج^(١).

والخلاصة، انه لا شبهة في ان الحسن والقبح والوجوب والحرمة يختلفان باختلاف الحيثيات والجهات، رغم ان المعروض واحد وجوداً وماهية.

بل ذكر رحمته الله ان الموجود الواحد بعنوان واحد يختلف حكمه باختلاف مقدماته، فانه يمكن ان يكون مطلوباً من ناحية مقدمة ولا يكون مطلوباً من ناحية مقدمة اخرى، مع ان المقدمة ليست عنواناً وحيثية لذي المقدمة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان تحقق الواقع المطلوب للمولى وانبعث المكلف عنه بحاجة إلى مقدمات، وهذه المقدمات بيد المولى، منها ارادة المولى الواقع، ومنها جعل الخطاب الواقعي له، ومنها جعل الخطاب الظاهري بالاحتياط في ظرف جهل المكلف بالواقع، وعلى هذا فقد يكون الواقع مطلوباً للمولى من ناحية الخطاب الواقعي دون الظاهري، وقد يكون مطلوباً من ناحية الخطاب الظاهري دون الواقعي، وحيث ان تعدد المقدمات كتعدد الحيثيات والجهات يوجب تعدد ذي المقدمة، فلا يلزم حينئذ محذور التضاد

والتماثل.

والجواب، أولاً: ان تعدد الحثيات انما يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين أو المثليين إذا كانت الحثيات من الحثيات التقييدية، فان تعددها يوجب تعدد الموضوع، وأما اذا كانت الحثيات من الحثيات التعليلية أو الانتزاعية، فلا يوجب تعددها تعدد الموضوع، واما المقدمة فهي من الحثيات التعليلية، وتعددها لا يوجب تعدد ذي المقدمة، ولا مانع من ان يكون لشي واحد عدة مقدمات، هذا.

اضافة إلى انه ﷺ ان اراد بمقدمة الخطاب الواقعي والخطاب الظاهري للواقع المطلوب انهما عنوانان له، فيرد عليه ان الخطاب الشرعي لا يكون عنواناً للفعل المطلوب والمراد، بل هو كاشف عن انه مطلوب للمولى ولا يكون عنواناً له، مثلاً الامر المتعلق بالصلاة كاشف عن انها مرادة للمولى ومطلوبة له ولا يكون عنواناً لها، بل هو متعلق بها بعنوانها الخاص في المرتبة السابقة.

وأن ارد بذلك ان الخطاب الواقعي تعلق بالواقع بعنوان أولي والخطاب الظاهري تعلق به بعنوان ثانوي، ولهذا لا مضادة بينهما، فيرد عليه ما تقدم من ان مجرد ذلك لا يدفع محذور اجتماع الضدين في مرحلة المبادئ، لأن المعنون لها اذا كان واحداً وجوداً وماهية كما هو المفروض، فلا يمكن ان يكون مشتملاً على المصلحة والمفسدة ومتعلقاً للارادة والكراهة والحب والبغض، واما بين نفسي الخطابين فلا مضادة، لأنهما امران اعتباريان، فلا واقع موضوعي لهما في الخارج.

وثانياً: مع الاغماض عن جميع ذلك وتسليم ان ما افاده ﷺ يعالج مشكلة التضاد بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، الا انه لا يعالج مشكلة ان جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي قد يؤدي إلى الالتقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة، ومن الواضح ان القاء المولى العبد في المفسدة أو تفويت المصلحة

عنه قبيح، فلا يمكن صدورة من المولى الحكيم.

فالتتيحة: ان ما افاده المحقق العراقي رحمته الله لا يرجع إلى معنى محصل.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التتيحة وهي ان جميع الطرق والمحاولات لعلاج مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي فاشلة، اما انها لا تعالج المشكلة أو انها في نفسها باطلة.

فالصحيح في المقام ان يقال في علاج هذه المشكلة اي مشكلة الجمع بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية بما يلي:

بيان ذلك: ان الاحكام الظاهرية على طائفتين:

الطائفة الأولى: الاحكام الظاهرية الالزامية.

الطائفة الثانية: الاحكام الظاهرية الترخيضية.

اما الطائفة الأولى فالغرض من وراء جعلها امران:

الأول: دفع الكلفة النوعية عن المكلفين والمشقة عنهم، على اساس انه لولا جعل هذه الاحكام الظاهرية الالزامية لكان باب العلمي منسداً أيضاً كباب العلم، فإذا كان باب العلم والعلمي معاً منسداً إلى الاحكام الشرعية الواقعية، وجب على كل مكلف بحكم ضرورة تبعيته للدين الاحتياط التام بمقتضى العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية الالزامية المرددة بين الاطراف الكثيرة، ومن الطبيعي ان الاحتياط في جميع اطراف هذا العلم الاجمالي كلفة ومشقة بالغة على نوع المكلفين، ودفع هذه الكلفة من الناس يتطلب من المولى جعل هذه الاحكام الظاهرية في موارد الامارات والاصول العملية، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، ومعه لا مانع من الرجوع إلى الاصول المؤمنة في غير موارد ههما.

ودعوى: ان جعل هذه الاحكام الظاهرية الالزامية قد يؤدي إلى القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه وهو قبيح، فلا يمكن استناده إلى المولى. مدفوعة: بان هذا المحذور لا يمنع الشارع عن جعل هذه الاحكام الظاهرية لسببين:

الأول: ان الغرض من وراء جعل هذه الاحكام هو الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ، ومن الواضح ان ذلك اهم بكثير من استلزام ذلك القاء العبد في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه في مورد.

الثاني: ان المترتب على جعل هذه الاحكام الظاهرية هو دفع الكلفة والمشقة النوعية عن المكلفين، ومن المعلوم ان هذا اهم من القاء العبد في المفسدة الشخصية أو تفويت المصلحة كذلك عنه.

الثاني: ان الاحكام الظاهرية الالزامية هي احكام طريقية وفي طول الاحكام الواقعية ولم تنشأ من الملاكات في انفسها ولا من الملاكات المستقلة في متعلقاتها، بل هي ناشئة عن اهتمام المولى بالحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ الالزامية، ومن هنا لا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية ما عدا كونها منجزة لها على تقدير الاصابة ومعدرة على تقدير الخطأ، ولهذا ليست هذه الاحكام في مقابل الاحكام الواقعية الشرعية وفي عرضها، بل هي طريق اليها وتدعو إلى امتثالها في طول دعوتها اليه، ولذلك لا شأن لها غير طريقتها اليه واثباتها تنجيزاً، ولهذا تكون مخالفتها بمخالفة الاحكام الواقعية وموافقتها بموافقتها، فلا استقلال لها في مقابلها، وفرض الاستقلال خلف فرض كونها طريقاً.

مثلاً اذا فرض ان الشارع أوجب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية، كان هذا الوجوب وجوباً طريقياً في طول الواقع وناشئاً عن اهتمام المولى بالملاكات

والمبادئ للاحكام التحريمية الواقعية، لاعن الملاك في نفسه ولاعن الملاك المستقل في متعلقه مقابل ملاك الواقع وفي عرضه، ولهذا لا شأن له في مقابل الواقع ما عدا كونه منجزاً له عند الاصابة، ولا يترتب عليه اي اثر من العقوبة والمثوبة، لأنّ العقوبة انما تترتب على مخالفة الواقع لا على مخالفته، لأنّ مخالفته ان ادت إلى مخالفة الواقع فالعقاب عليها لا على مخالفته، وان لم تؤد إلى مخالفة الواقع، فالعقاب على التجري لا على مخالفته، وكذلك المثوبة، لأنها مترتبة على موافقة الواقع على تقدير الاصابة وعلى تقدير عدم الاصابة على الانقياد.

ومن هنا، ليس وجوب الاحتياط حكماً في مقابل الحكم الواقعي وفي عرضه، بل هو في طوله وطريق اليه، ويكون منشؤه شدة اهتمام الشارع بالملاكات والمبادئ الواقعية التي هي حقيقة الحكم وروحه حتى في حال الشك والاشتباه بالمباحات الواقعية، غاية الامر ان المكلف في الشبهات التحريمية ملزم بالاجتناب عنها جميعاً حتى عن المباحات الواقعية، وفي الشبهات الوجوبية ملزم بالاتيان بها جميعاً حتى المباحات الاصلية، لأنّ الغرض من وراء ايجاب الاحتياط انما هو الحفاظ على الاغراض اللزومية في هذه الشبهات ولا مانع من الزام المكلف بترك المباحات أو الاتيان بها بغرض الحفاظ عليها.

وقد يورد على ذلك، بان جعل الحكم الظاهري الالزامي للمباحات الواقعية في حال الاشتباه بالحرام أو الواجب وان لم يستلزم محذور القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة، الا انه يستلزم اجتماع الضدين أو المثليين في المقام، مثلاً اذا جعل الشارع وجوب الاجتناب عن شرب التتن، فان كان شرب التتن حراماً في الواقع لزم اجتماع المثليين وهو كاجتماع الضدين، محال وكذلك اذا جعل الوجوب الظاهري للدعاء عند رؤية الهلال في ظرف الشك في وجوبه في الواقع، وحينئذ فان كان

الدعاء في الواقع حلالاً لزم اجتماع الوجوب والحلية في شيء واحد وهو محال، وان كان واجبا في الواقع لزم اجتماع المثليين.

والجواب، أولاً: انه لا تنافي بين الاحكام الشرعية بما هي اعتبارات، سواء اكانت من الاحكام الواقعية ام الظاهرية، لأنها امور اعتبارية، فلا واقع موضوعي لها في الخارج حتى تتصور المضادة والمماثلة بينها، كما انه لا تنافي بينها في مرحلة الامتثال، لأن الاباحة لا تقتضي الامتثال لا فعلاً ولا تركاً، ولهذا لا تراحم الوجوب في اقتضاء الفعل والحرمة في اقتضاء الترك.

وأما في مرحلة المبادئ، فلأن الاباحة تارة تكون ذاتية للأشياء، بمعنى أنها غير مجعولة شرعاً، ويكفي في ثبوت هذه الاباحة عدم ثبوت المصلحة فيها للوجوب والمفسدة للحرمة، واخرى تكون مجعولة شرعاً وهي على نحوين: الأول انها ناشئة من عدم ثبوت المقتضي للوجوب أو الحرمة.

الثاني: انها ناشئة من وجود المقتضي لها، بمعنى ان هناك مصلحة تتطلب ان يكون العبد مطلق العنان، بان لا يكون مقيدا بالوجود أو العدم في الخارج، ولكن هذه المصلحة مترتبة على نفس الاباحة لا على متعلقها، وعلى هذا فالفعل يكون خالياً عن الملاك من المصلحة أو المفسدة، لأن المصلحة انما هي في ترخيص المكلف واطلاق عنانه المستند إلى جعل المولى وتشريعه لا إلى حكم العقل.

والخلاصة، ان للمولى اذا رأى مصلحة في اطلاق عنان المكلف بالنسبة إلى الفعل أو الترك، أن يقوم بجعله وتشريعه ويكون الفعل خالياً عن الملاك، واما الحكم الظاهري الالزامي، فقد تقدم انه ناشئ عن الملاك والمبادئ لاحكام الواقعية الالزامية لاعن الملاك في نفسه ولاعن الملاك المستقل في متعلقه في مقابل ملاك الواقع، لما تقدم من ان ملاك هذا الحكم الظاهري اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك

الحكم الواقعي الالزامي لأنه في طوله، واما ملاك الاباحة، فهو قائم بها لا بمتعلقها، فإذا كان شرب التتن في الواقع مباحاً، ولكن مقتضى اطلاق دليل الاحتياط وجوبه، ففي مثل ذلك يكون الفعل الخارجي وهو شرب التتن خالياً عن الملاك، فلا يكون مشتتاً على مفسدة لفرض انه ليس بحرام، ولا على مصلحة لأن اباحته لو كانت ناشئة عن مصلحة، فهي مترتبة على نفسها لا على متعلقها.

إلى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهرية الالزامية حيث انها احكام طريقية، فتكون في طول الاحكام الواقعية لا في عرضها، وناشئة عن الملاكات والمبادئ لها في الواقع لاعن الملاكات في انفسها ولا عن الملاكات والمبادئ في متعلقاتها، وإلا لكانت في عرضها وفي مقابلها لا في طولها وأحكاماً حقيقية لا طريقية، مع ان الامر ليس كذلك، ولهذا لا تنافي بينهما لا في مرحلة الجعل والاعتبار، ولا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة المبادئ:

أما في الأولى فلأن الاحكام الشرعية امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، وقد ذكرنا غير مرة ان المضادة والمنافاة لا تتصوران بين الامور الاعتبارية، وانما تتصوران بين الامور الواقعية التكوينية، هذا اضافة إلى انها احكام طريقية وفي طول الاحكام الواقعية ولا يعقل ان تكون منافية لها.

وأما في مرحلة الامتثال، فلأن هذه الاحكام الظاهرية حيث انها احكام طريقية، فهي تتطلب امتثال الاحكام الواقعية والاهتمام بالحفاظ عليها بما لها من الملاكات والمبادئ في الواقع، ولا شأن لها ما عدا دعوتها إلى الاحتفاظ بها، ولا تدعوا إلى امتثال انفسها في مقابل امتثالها، ضرورة انها ليست باحكام حقيقية حتى تدعو إلى امتثالها، بل هي احكام طريقية تدعو إلى امتثال ذمها في ظرف الشك والجهل، ولا

يعقل دعوتها إلى انفسها وإلا لزم الخلف.

وأما في مرحلة المبادئ، فقد تبين انه ليس لها مبادئ في مقابل مبادئ الاحكام الواقعية وفي عرضها المضادة لها في صورة المخالفة والمماثلة في صورة المطابقة، بل هي ناشئة عن نفس المبادئ والملاكات الواقعية للاحكام الشرعية واهتمام الشارع بالحفاظ عليها حتى في ظرف الشك، لأنّ الموجود في مرحلة المبادئ هو ملاكات الاحكام الواقعية، فإنها بنفسها تدعو المولى إلى جعلها واهتمام الشارع بها وعدم جواز تفويتها حتى في ظرف عدم العلم بها، فإذا لا يعقل التنافي بينهما في هذه المرحلة، كيف فإنها في طول الأولى جعلاً وملاكاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان جعل هذه الاحكام الظاهرية وان كان قد يؤدي إلى القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة، إلا أن دفع الكلفة النوعية عن المكلف من جهة والحفاظ على المبادئ والملاكات الواقعية من جهة اخرى، أهم بكثير من ايقاع المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه، مع ان ذلك قليل جداً في هذا النوع من الحكم الظاهري.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان اجتماع الوجوب والحرمة أو الوجوب والاباحة في شي واحد محال، لأنه من اجتماع الضدين، ولكن ذلك لو تم فإنما يتم فيما إذا كان الحكمان من سنخ واحد وهو كونها حكماً شرعياً حقيقة، وأما إذا كان احدهما طريقاً إلى الاخر وفي طوله جعلاً وملاكاً لا في عرضه، فلا يلزم هذا المحذور، لأنّ الحكم الطريقي ليس بحكم حقيقة، ومن هنا يكون مرد جعل وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية إلى جعل المنجز فيها لا إلى جعل الحكم، هذا.

اضافة إلى أنه لا جعل ولا مجعول مستقلاً في موارد الامارات ما عدا امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، وقد تقدم انه يكفي في الامضاء عدم الردع عنه،

وينتزع من هذا الامضاء حجيتها شرعا وهي بمعنى المنجزية والمعدرية، فإذا ليس هنا حكمان مجعولان في الشريعة المقدسة بنحو الاستقلال، احدهما حكم ظاهري والآخر حكم واقعي، بل حكم واحد وهو الحكم الواقعي، والامارة طريق اليه ظاهراً ومنجزة له اذا اصابته، وكذلك الحال في الاستصحاب، فانه ليس حكماً شرعياً في مقابل الحكم الواقعي، بل هو طريق اليه وفي طوله، فلا يعقل ان يكون منافيا له.

ومن هنا، يكون مرجع هذه الاحكام الظاهرية الطريقية إلى توسيع دائرة المنجز للاحكام الواقعية بما لها من المبادئ والمحرك لها، لأن المنجز بالذات العلم الوجداني لا غيره، ولكن الشارع يوسع دائرته ويجعله الاعم منه ومن المنجز بالجعل كالامارات المثبتة للتكليف اللزومي والاستصحاب المثبت له واصالة الاحتياط، لأن الشارع جعل هذه الامارات والاصول الشرعية طريقا إلى اثبات الواقع تنجيزاً، ولهذا يكون هذا النوع من الحكم الظاهري في غاية الانسجام مع الحكم الواقعي كانسجام الطريق مع ذي الطريق والمنجّز (بالكسر) مع المنجّز (بالفتح)، فإذا جعل الشارع وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية فمعناه انه جعل احتمال التكليف فيها منجزاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ان الاحكام الظاهرية الالزامية سواء اكانت في موارد الامارات المعبرة كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، ام كانت في موارد الاصول العملية الشرعية، أحكام طريقية محضة ولا شأن لها غير اثبات الاحكام الواقعية تنجيزاً.

وقد يستشكل بان في موارد الاحكام الظاهرية الالزامية، قد يكون غرض مزاحم لغرض الواقع اللزومي ويصلح ان يكون مانعا عن جعل المنجز له، كما اذا فرضنا ان في ترخيص المكلف لفعل المباحات الواقعية المشتبهة مصلحة تصلح ان

تزاحم مفسدة الحرام الواقعي المشتبه، وحيث ان المصلحة متعلقة بشي والمفسدة متعلقة بشيء آخر، فلا يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد ولا الارادة والكرهه والحب والبغض، وعلى هذا فلا مضادة ولا مزاحمة بينهما في مرحلة المبادئ، لفرض أن كلاً منهما تعلق بموضوع مستقل، ولا في مرحلة الامثال، لأنّ التزاحم في هذه المرحلة ناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما واقعاً، لأنّ له قدرة واحدة، فإذا صرفها في احدهما، عجز عن الاخر وبالعكس، وأما في المقام فهو قادر على امثال كليهما معا في الواقع، ولكنه لا يتمكن من احرار ذلك في مقام الاثبات، وعليه فيكون التزاحم بينهما من التزاحم الحفظي، فان المكلف لا يتمكن من الحفاظ على كلا الملاكين معا في موارد هذه الاحكام الظاهرية اللزومية، فلاحالة يفوت عنه احد الملاكين، وحيث ان الغرض الترخيصي لا يصلح ان يزاحم الغرض اللزومي، فلا بد من ترجيح الثاني على الأول هذا، وسوف نشير اليه موسعاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي انه لا يلزم من جعل الاحكام الظاهرية الالزامية أي محذور لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال، ولا يوجب القاء العبد في المفسدة ولا تفويت المصلحة عنه بدون تدارك، هذا تمام الكلام في النوع الأول من الاحكام الظاهرية.

وأما النوع الثاني منها وهو الاحكام الظاهرية الترخيضية، كاصالة البراءة واصالة الطهارة واستصحاب عدم التكليف الالزامي أو الحكم الترخيصي والامارات التي يكون مفادها احكاما ترخيضية، فهو لم ينشأ عن مصلحة مترتبة على الجعل فحسب، وإلا انتهى مفعوله بالجعل، فلا مجعول له حينئذ، ولا عن مصلحة في متعلقه، بل هو ناشئ عن مصلحة نوعية مترتبة على الحكم الظاهري الترخيصي وهي مصلحة التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلفين، وهذه المصلحة النوعية تتقدم على

المصالح الشخصية، وعلى هذا فحيث ان الامر في المقام يدور بين الحفاظ على المصالح الشخصية بجعل إيجاب الاحتياط والحفاظ على المصالح التسهيلية النوعية بجعل الاحكام الظاهرية الترخيضية، فلا بد من تقديم الثانية على الأولى بعدما لا يمكن الحفاظ على كليهما معا، ضرورة ان المصلحة الشخصية لا يمكن ان تزامم المصلحة النوعية لأنها اهم من الأولى، فإذا لا يكون الترخيص في تفويت المصلحة الشخصية أو الالقاء في المفسدة كذلك قبيحاً.

ودعوى: أن هذا المحذور وأن كان غير لازم، إلا أنه يلزم من ذلك محذور اخر وهو محذور اجتماع الضدين في شيء واحد، لأن جعل الترخيص لشي يكون ذلك الشيء حراماً في الواقع أو واجبا، يستلزم اجتماع الاباحة مع الحرمة أو الوجوب في موضوع واحد.

مدفوعة: أولاً، لما ذكرناه غير مرة من انه لا تنافي ولا تضاد بين الاحكام الشرعية في انفسها، لأنها امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في الخارج حتى تقع المضادة بينها، والمضادة اما في مرحلة المبادئ أو الامثال، وفي المقام لا تنافي بين الحكم الظاهري الترخيضي والحكم الواقعي الالزامي في مرحلة المبادئ، لأن الحكم الظاهري الترخيضي ناشئ من المصلحة التسهيلية المترتبة على نفس الترخيص واطلاق العنان بالحمل الشائع، لا عن المصلحة في متعلقه حتى يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد، ولا في مرحلة الامثال، لأن الترخيص لا يتطلب الامثال حتى يكون منافياً لتطلب الوجوب أو الحرمة الامثال.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان بين الاحكام الشرعية مضادة في انفسها، فمع هذا لا يلزم اجتماع الضدين، وذلك لأن الحكم الظاهري الترخيضي ليس حكماً شرعياً حقيقة، بل هو حكم تعذيري، بمعنى ان الشارع جعل المعذر في

دائرة أوسع من دائرة الواقع وهي دائرة المشتبه، لأنَّ الشارع جعل اصالة البراءة معذرة للواقع، سواء اكان في ضمن هذا المشتبه أو ذاك وهكذا، فإذا ليس هنا حكم شرعي مجعول في مقابل الحكم الواقعي وفي عرضه، بل هو في طوله ومعذر عنه كما هو الحال في اصالة الاحتياط، فان معنى جعلها جعل المنجز والمحرك إلى الواقع في دائرة أوسع من دائرة الواقع، وعليه فلا يلزم اجتماع الضدين من اجتماع الحكم الظاهري الترخيصي مع الحكم الواقعي في شيء واحد.

إلى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهرية سواء اكانت احكاما الزامية ام كانت ترخيصية، لا تنافي الاحكام الواقعية لا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل والاعتبار، وان قلنا بان الاحكام الشرعية بنفسها متضادة، فلا يمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد، لما عرفت من ان الاحكام الظاهرية بأجمعها ليست باحكام شرعية حقيقية في مقابل الأحكام الواقعية وفي عرضها بل هي في طولها، لأنَّ الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية، بينما الاحكام الظاهرية الترخيضية احكام تعذيرية.

بقي هنا شيء، وهو انه قد يقال كما قيل ان حجية الامارات مختصة بالامارات المطابقة للواقع، واما الامارات المخالفة له، فلا تكون مشمولة لادلة الحجية، وعلى هذا فان كانت الامارة مطابقة للواقع، كانت طريقاً إلى اثباته ومنجزة له، فإذا لا يكون في موردها الا الحكم الواقعي الثابت بها، وعليه فلا يلزم اجتماع الضدين لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة الامتثال، واما اذا كانت الامارة مخالفة للواقع، فلا تكون حجة حتى يلزم محذور اجتماع الضدين أو تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة هذا.

وقد خص المحقق النائيني رحمته ذلك بوجود الاحتياط، بدعوى ان وجوبه

مختص بما اذا كان مطابقاً للواقع لا مطلقاً، اذ لا معنى لجعل وجوب الاحتياط في صورة المخالفة للواقع^(١).

والجواب، أولاً: ان ادلة حجية الامارات مطلقة وتشمل باطلاقها جميع الامارات التي تتوفر فيها شروط الحجية، لأنّ المأخوذ في موضوع دليل حجيتها الجهل بالواقع والشك فيه، ومع زوال الشك وانكشاف الواقع فلا موضوع لحجيتها ولا معنى لجعلها.

وعلى هذا، فلا فرق بين الامارات المطابقة للواقع والامارات المخالفة له، على اساس ان الحكم وهو الحجية يتبع موضوعه ويدور مداره وجوداً وعدمًا، والموضوع في المقام متقوم بالجهل بالواقع، والشك فيه وهو ثابت في الامارات المطابقة للواقع والمخالفة له، ومن الواضح انه لا دخل لاصابة الامارة للواقع وعدم اصابتها له في الموضوع، وقد تقدم ان امارية الامارة متقومة بالجهل بالواقع، يعني باحتمال الاصابة واحتمال عدم الاصابة، اذ مع ارتفاع هذا الاحتمال وانكشاف الواقع فلا يبقى موضوع للامارة.

وثانياً: ان هذا التخصيص في نفسه غير ممكن، ضرورة ان موضوع الحجية لو كان الامارة المطابقة للواقع، فاحرازه يتوقف على احراز ان الامارة مطابقة للواقع، ومع احراز انها مطابقة له تنتفي الحجية بانتفاء موضوعها وهو الشك في مطابقة الامارة للواقع، ومن الواضح انه لا يمكن ترتيب اثار الحجية على حجية الامارة الامع العلم بمطابقتها للواقع ومعه ينتفي الموضوع، فإذا يلزم من فرض وجود هذا التخصيص عدم وجوده.

وأن شئت قلت: أنه على هذا لا يمكن ترتيب اثار الحجية على شيء من الامارات للشك في حجيتها من جهة الشك في مطابقتها للواقع، نعم هنا علم اجمالي بحجية جملة من الامارات التي تكون مطابقة للواقع، ولكن من الواضح ان جعل الحجية لها لغو، للعلم الوجداني بمطابقة هذه الجملة من الامارات للواقع، ومعه فالتعبد بمطابقتها للواقع وصدورها تحصيل للحاصل بل هو من اردأ انحائه، لأنه من اثبات ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد، هذا اضافة إلى انه لا موضوع لجعل الحجية بالنسبة إلى هذه الجملة من الامارات.

فالتيجة: انه لا يمكن ان يكون موضوع الحجية خصوص الامارات المطابقة للواقع، وإلاّ لزم من فرض هذا التخصيص عدمه، ومن فرض كون الشك مأخوذاً في موضوعها عدم كونه مأخوذاً فيه وهو محال.

ومن هنا، يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن وجوب الاحتياط مختص بصورة مطابقته للواقع، وأما في صورة المخالفة له، فلا معنى لا يجاب الاحتياط.

وجه الظهور، أولاً: إن دليل وجوب الاحتياط يشمل بإطلاقه الاحتياط المطابق للواقع وغير المطابق له بملاك واحد، وهو ان موضوع وجوب الاحتياط متقوم بالشك في الواقع والجهل به والحكم يدور مداره وجوداً وعدمًا، ومن الواضح انه لا دخل لمطابقة الواقع فيه، وإلاّ فأحراز وجوب الاحتياط يتوقف على احراز المطابقة ومع احرازها فلا موضوع له.

والخلاصة، انه لا دخل لمطابقة الواقع في موضوع وجوب الاحتياط، وإلاّ فلازمه عدم العلم بوجوده عند عدم احراز المطابقة والشك فيه، لفرض ان الشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم، ومع احراز المطابقة ينتفي وجوب الاحتياط

بإنتفاء موضوعه.

وثانياً: أن هذا التقييد غير معقول، لأنّ وجوب الاحتياط حيث انه حكم ظاهري، فيكون موضوعه متقوما بالشك والجهل بالواقع، فلو كانت مطابقة الواقع مأخوذة فيه لزم الخلف، اي ما فرض كونه موضوعاً له وهو الشك ليس بموضوع له.

إلى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهرية مجعولة مطلقاً ولا يكون جعلها مقيداً بصورة مطابقة المشكوك للواقع.

وهنا نظرية أخرى، وهي ما ذكره بعض المحققين عليه السلام في ضمن ثلاث مقدمات وملخصها ما يلي:

المقدمة الأولى: ان عدم تعيين متعلق الحكم بما له من الملاك في موارد الاشتباه واختلاط الاغراض اللزومية مع الاغراض الترخيضية ليس بمعنى توسعة دائرة الغرض والحكم، بل بمعنى توسعة دائرة المحركية، ولا فرق في ذلك بين الغرض التكويني والتشريعي، فان الاهتمام بالفرض يحرك الشخص للحفاظ عليه حتى في هذه الموارد.

المقدمة الثانية: ان التزاحم على ثلاثة انواع:

النوع الأول: التزاحم بين الملاكين المتضادين في موضوع واحد كالمصلحة والمفسدة اذا اجتمعتا في فعل واحد، فانه تقع المزاخمة بينهما، فعندئذ لا بد من تقديم الالهم على غيره، لأنّ الارادة أو الكراهة والحب أو البغض تكون على طبق الالهم منها دون غيره.

النوع الثاني: التزاحم بين الملاكين في مرحلة الامثال، ومنشأ هذا التزاحم ليس التضاد بينهما في موضوع واحد لأنها في موضوعين، بل عدم قدرة المكلف على

الجمع بينهما في مرحلة الامتثال.

النوع الثالث: التزاحم الحفظي وهو تزاحم الحكمين والملاكين في عالم المحركية والداعوية في ظرف الاشتباه والاختلاط بدون ان يكون بينهما تزاحم في مرحلة المبادئ، فان التزاحم في هذه المرحلة انما هو بين الملاكين المتضادين في موضوع واحد، بينما في هذا النوع يكون كل منهما في موضوع مستقل، ولا في مرحلة الامتثال، لأن المكلف قادر على الجمع بينهما في الواقع، ولا تزاحم بينهما واقعاً من هذه الناحية وبقطع النظر عن الاشتباه والاختلاط، ولهذا يكون التزاحم بينهما في مرحلة الحفظ في موارد الاشتباه واختلاط الاغراض اللزومية مع الاغراض الترخيضية، وفي هذه المرحلة حيث ان المكلف لا يتمكن من حفظ الاغراض اللزومية والترخيضية معاً، فلهذا تقع المزاخمة بينهما، باعتبار ان كلاً منهما يتطلب حفظه.

وحيثُ فلا بد من الترجيح في المقام إما بحفظ الاغراض اللزومية أو الاغراض الترخيضية، والترجيح انما هو بأحد امرين:

الأول: بقوة الاحتمال واقربية الكشف كما في موارد الامارات، فان جعل الاحكام الظاهرية في موارد غرض حفظ الاغراض الشرعية الواقعية، ويقوم على اساس قوة الاحتمال ودرجة الكشف بدون النظر إلى سنخ المحتمل وانه الوجوب أو الحرمة أو النجاسة أو الحلية أو الطهارة أو غير ذلك، فان المناط في التقديم انما هو بقوة الاحتمال والكشف.

الثاني: بأهمية المحتمل كما في موارد الاصول العملية، فان كان الالهم فيها الغرض اللزومي فالمجعول ايجاب الاحتياط، وان كان الغرض الترخيضي فالمجعول الاباحة.

وخلاصة هذه المقالة، ان الاحكام الظاهرية ان كانت لزومية، فهي مجعولة على اساس ترجيح الملاكات والاعراض اللزومية على الملاكات، والاعراض الترخيضية في مقام الحفظ، وان كانت ترخيضية فهي مجعولة على اساس ترجيح الملاكات والاعراض الترخيضية على الملاكات والاعراض اللزومية، والترجيح تارة يكون بقوة الاحتمال ودرجة الكشف، واخرى بأهمية المحتمل، وثالثة بكليهما معاً^(١)، هذا.

ولكن تقدم ان الاحكام الظاهرية على قسمين:

القسم الأول: الاحكام الظاهرية اللزومية.

القسم الثاني: الاحكام الظاهرية الترخيضية.

أما القسم الأول، فهو احكام ظاهرية طريقية وفي طول الاحكام الواقعية، والغرض من جعلها الحفاظ عليها بما لها من الملاكات والمبادئ اللزومية في الواقع، ولا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية غير كونها منجزة لها عند المطابقة ومعدرة عند الخطأ، ولهذا لا موافقة لها الا بموافقة الاحكام الواقعية ولا مخالفة لها الا بمخالفتها على تفصيل تقدم، ولا فرق في ذلك بين ان تكون هذه الاحكام الظاهرية اللزومية في موارد الامارات أو الاصول العملية، لأنّ الملاك الذي يدعو المولى إلى جعلها هو اهتمامه بالملاكات والمبادئ للاحكام الواقعية اللزومية والحفاظ عليها حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، وليس ملاك جعلها في موارد الامارات الترجيح بقوة الاحتمال ودرجة الكشف فحسب، وفي موارد الاصول العملية الترجيح بأهمية المحتمل كذلك، لوضوح ان ملاكها الاساسي في كلا الموردين هو اهتمام المولى بالحفاظ عليها مطلقاً حتى في موارد الاشتباه وعدم رضاه بتفويتها، ولا

(١)بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٢٠٥-٢٠١.

مزاحم لها في هذه المرحلة اي مرحلة الحفظ، لأنّ الاباحة الاصلية الثابتة للأشياء لا تصلح ان تزاحمها في الحفظ، بل في جميع المراحل:

أولاً: لأنها غير مجعولة في الشريعة المقدسة ولا مبرر لجعلها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم انها مجعولة، الا ان منشأ جعلها عدم المقتضي في الفعل، فان المقتضي اذا كان موجوداً فيه، فان كان تاماً فالمجعول الحكم الالزامي التام من الوجوب أو الحرمة، وان كان ناقصاً فالمجعول الحكم الالزامي الناقص من الاستحباب أو الكراهة، وإذا لم يكن موجوداً فيه اصلاً فالمجعول فيه الاباحة، فإذا لا يتصور التزاحم بينها وبين الاحكام الالزامية.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم انها ناشئة عن وجود المقتضي في الفعل، ولكن من الواضح انه لا يصلح ان يزاحم مقتضي الوجوب أو الحرمة في تمام المراحل.

نعم، إذا كانت الاحكام الظاهرية اللزومية في موارد الامارات، يتوقف جعلها على نكتة اخرى أيضاً وهي قوة الاحتمال والكشف عن الواقع، على اساس ان الدليل على حجيتها بناء العقلاء على العمل بها كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ، وحيث ان بناء العقلاء على العمل بهما دون غيرهما لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر، فالمبرر له انما هو قوة كشفهما عن الواقع واقربيتها اليه، والشارع امضى هذا البناء ويكفي في الامضاء السكوت.

والخلاصة، ان الاباحة الواقعية للشيء ناشئة من عدم المقتضي للوجوب أو الحرمة، ولا تمنع عن جعل الوجوب أو الحرمة له عند وجود المقتضي له فيه، كما انها لا تتطلب الحفاظ عليها في موارد الاشتباه والاختلاط لكي تزاحم الاحكام الالزامية التي تتطلب الحفاظ عليها في هذه الموارد، فإذا جعل هذه الاحكام

الظاهرية ليس مبنياً على الترجيح بقوة الاحتمال في باب الامارات واهمية المحتمل في باب الاصول العملية، اذ لا موضوع لهذا الترجيح في كلا البابين.

وأما القسم الثاني وهو الاحكام الظاهرية الترخيضية، فقد تقدم ان المصلحة النوعية التسهيلية المترتبة عليها تدعو المولى إلى جعل هذه الاحكام الظاهرية في موارد الاشتباه والاختلاط وهي اهم من الملاكات الشخصية الواقعية وتتقدم عليها، لأن الاغراض الترخيضية الواقعية لا تصلح ان تزاحم الاغراض اللزومية لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة الحفظ، فإنها كما لا تتطلب امثالها، فكذلك لا تتطلب حفظها في موارد الاختلاط والاشتباه، واما المصلحة العامة المترتبة على الترخيص الظاهري، فهي تتطلب من المولى جعله في الموارد المذكورة، بلا فرق بين ان يكون جعلها بجعل الامارات أو الاصول العملية، وحيث ان المصلحة العامة النوعية المترتبة على الترخيص واطلاق العنان الظاهري اهم من المصالح الشخصية، فلا مناص من تقديمها عليها، وحينئذ فالمكلف وان كان قد يقع في المفسدة أو تفوت المصلحة عنه، ولكن لا محذور في ذلك بعد ما كان بإذن الشارع، ولا مانع من القول بان هذه المصلحة تزاحم المصالح الخاصة في مقام الحفظ، فإنها تتطلب حفظها بجعل الترخيص، والمصالح الخاصة تتطلب حفظها بجعل ايجاب الاحتياط.

والخلاصة: ان روح المطلب ما ذكرناه ولا يضر التعبير عنه تارة بصيغة، واخرى بصيغة اخرى.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: ان المحاذير التي قيل بان جعل الحجية للامارات الظنية يستلزمها

متمثلة في ثلاثة:

الأول: اجتماع الضدين في صورة المخالفة والمثلين في صورة المطابقة.

الثاني: القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه.

الثالث: نقض الغرض التشريعي، حيث ان الغرض التشريعي من وراء جعل

الاحكام الواقعية امتثالها.

الثانية: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله - من ان لزوم هذه المحاذير مبني على

ان يكون معنى الحجية جعل الاحكام التكليفية في مؤديات الامارات، ولكن هذا

المبنى غير صحيح، فان معنى حجية الامارات المنجزية والمعذرية، وعلى هذا فلا يلزم

شيء من تلك المحاذير - غير تام من جهات كما تقدم.

الثالثة: أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً - من ان الارادة والكراهة في

نفس المولى لا تكون فعلية في موارد الاحكام الظاهرية الترخيضية، وفعليتها معلقة

على عدم جعلها، ولهذا لا يلزم اجتماع الضدين - غير تام.

الرابعة: أن التصويب بتمام اشكاله باطل بمقتضى اطلاقات الكتاب والسنة.

ودعوى: أنه لا مانع من ان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع

نفسه في مرتبة المجمعول، ونتيجة ذلك اختصاص الاحكام الفعلية بالعالم بها دون

الجاهل، وهذا هو معنى التصويب.

مدفوعة: بأن ذلك وان كان ممكناً ثبوتاً، الا ان وقوعه في مقام الاثبات بحاجة

إلى دليل، ولا دليل على ان الاحكام الشرعية الواقعية مجعولة في الشريعة المقدسة

كذلك، بل هو مقطوع بعدم.

الخامسة: ان ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله - من ان المجمعول في باب الامارات

الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي بالواقع لا الاحكام الظاهرية التكليفية من

الوجوب والحرمة، وعلى هذا فلا يلزم من جعل الحجية للامارات، محذور اجتماع الضدين ولا المثلين - غير تام من وجوه تقدمت.

السادسة: ان شيخنا الانصاري رحمته الله قد التزم في المقام بان حجية الامارات مبنية على المصلحة السلوكية، وهي تدارك مصلحة الواقع الفاتئة.

ولكن أورد عليه السيد الاستاذ رحمته الله بأن لازم الالتزام بالمصلحة السلوكية انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير بينه وبين سلوك الامارة، فيكون الواجب حينئذ الجامع بينهما، هذا.

وقد علقنا على ما ذكره السيد الاستاذ رحمته الله، بان لازم الالتزام بالمصلحة السلوكية ليس هو انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير، بل تقدم انه غير معقول بل هو انقلاب المؤدى وصيرورته واقعا بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوك الامارة، ومن هنا يكون الالتزام بالمصلحة السلوكية التزاماً بالتصويب.

السابعة: ان الحكم الظاهري لا ينافي الحكم الواقعي، لأنه متأخر عنه بمرتبتين فلا يجتمعان في مرتبة واحدة حتى يلزم اجتماع الضدين أو المثلين، ولكن قد تقدم ان هذا الوجه باطل من وجوه.

الثامنة: ان ما ذكره جماعة من الاصوليين - من ان الحكم الظاهري وان كان في طول الحكم الواقعي وليس في مرتبته، الا ان الحكم الواقعي موجود في مرتبة الحكم الظاهري - لا يرجع إلى معنى صحيح، ضرورة أنه كما ان الحكم الظاهري بحده ليس في مرتبة الحكم الواقعي، فكذلك الحكم الواقعي بحده ليس في مرتبة الحكم الظاهري، لأنّ الحكم الواقعي ثابت للجامع بين الشاك والعالم، لا أنه ثابت للشاك بحده لكي يقال انه موجود في مرتبة الحكم الظاهري.

التاسعة: ان تعدد المرتبة لا يجدي في دفع محذور اجتماع الضدين أو المثلين مع

وحدة الزمان، لأنّ الحكم الظاهري وان كان متأخراً عن الحكم الواقعي رتبة، الا انه مقارن له زمانا، والمعتبر في التناقض والتضاد والتماثل انها هو وحدة الزمان لا المرتبة، فان كان الضدان متقارنين زماناً، استحال اجتماعهما في شيء واحد، وان كان احدهما متقدما على الاخر رتبة.

العاشرة: ذكر السيد الاستاذ عليه السلام ان التنافي والتضاد بين الاحكام الشرعية انها هو في مرحلة المبادئ أو الامثال، واما في مرحلة الجعل فلا تضاد بينها، لأنها امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في الخارج الا وجودها في عالم الاعتبار والذهن، والمفروض انه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرحلة المبادئ، لأنّ ملاك الحكم الظاهري قائم بنفسه، وملاك الحكم الواقعي قائم بمتعلقه، فلا يجتمعان في شيء واحد، ولا في مرحلة الامثال، لأنّ الحكم الواقعي ان كان واصلاً إلى المكلف، فلا موضوع للحكم الظاهري، وان لم يكن واصلاً، فلا يجب امتثاله، وانما يجب امتثال الحكم الظاهري، وما ذكره عليه السلام غير تام على تفصيل تقدم.

الحادية عشرة: ان ما ذكره المحقق العراقي عليه السلام - من ان المضادة بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية موجودة، ولكن يمكن دفع هذه المضادة بتعدد الحثيات الطارئة على وجود واحد في الخارج - لا يمكن المساعدة عليه بوجه، كما تقدم.

الثانية عشرة: الصحيح في المقام ان يقال ان الاحكام الظاهرية على قسمين:
الأول: احكام ظاهرية لزومية وهي احكام طريقية في طول الاحكام الواقعية.
الثاني: احكام ظاهرية ترخيصية ناشئة من المصالح النوعية العامة، وهي اهم من المصالح الشخصية التي قد تفوت عن المكلف، ولهذا تتقدم عليها.

الثالثة عشرة: ان ما قيل - من ان حجية الامارات مختصة بالامارات المطابقة للواقع، وأما الامارات المخالفة له فلا تكون مشمولة لا طلاق ادلة الحجية - لا

يرجع إلى معنى معقول، بل لا يمكن هذا التخصيص على تفصيل تقدم.
الرابعة عشرة: ان ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام - من ان ايجاب الاحتياط مختص
بصورة مطابقة المشكوك للواقع، ولا معنى لجعله في صورة مخالفته للواقع - لا يرجع
إلى معنى صحيح بل لا يمكن ذلك، وقد مرّ وجهه بشكل موسع.
إلى هنا انتهى الجزء السابع من المباحث الأصولية بعونه تعالى وتوفيقه.

فهرس المحتوى الإجمالي

مبحث القطع

٧	المقدمة: وفيها أمور
٣٨	الجهة الأولى: في تقسيم المكلف
٦٦	الجهة الثانية: في حجية القطع والأقوال فيها
٦٧	الجهة الثالثة: التجري
١٤٥	أقسام القطع
١٧٢	نتيجة البحث
١٧٩	هل يمكن أخذ العلم بالحكم في نفسه بلحاظ مرتبتين
١٨٨	نتيجة البحث
١٨٨	مسألان:
	المسألة الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في موضوع نفس هذا
٢٠٧	الحكم
٢١٢	المسألة الثانية: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم
٢٢٤	قيام الأمارات مقام القطع
٢٧٩	نتائج البحث في عدة نقاط
٢٨٣	قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الصفتي
٢٨٦	نتائج البحث

٢٨٨ في قيام الأصول العملية الشرعية مقام القطع
٢٨٩ في قيام الأصول العملية غير المحرزة
٢٩٠ في قيام الأصول العملية المحرزة
٢٩٤ حجية الدليل العقلي
٢٩٤ تقسيم الدليل العقلي
٣٠٥ نتيجة البحث
٣٠٩ تنبيه: في مراد الأخباريين
٣٠٩ المقام الثاني: البحث عن حجية الدليل العقلي العملي
٣٣١ نتائج البحث عدة نقاط

مبحث العلم الأجمالي

٣٣٣ مبحث العلم الأجمالي
٣٣٣ الجهة الأولى: في تفسير حقيقة العلم الإجمالي
٣٤٦ الجهة الثانية: تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية
٣٧٢ الجهة الثالثة: في وجوب الموافقة القطعية العملية
٤٠٥ الامتثال الاجمالي وفيه مقامان
٤٠٥ المقام الأول: في كفاية الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي في التوصليات
٤٠٦ المقام الثاني: الامتثال الاجمالي في العبادات
٤٤٠ نتائج البحث في عدة نقاط

مبحث الظن

- ٤٤٢ مبحث الظن: وفيه مقامات
- ٤٤٢ المقام الأول: هل إن حجية الظن ذاتيه أو أنها جعلية
- ٤٤٧ المقام الثاني: هل يمكن جعل الحجية للظن
- ٥١٢ نتائج البحث عدة نقاط

فهرس المحتوى التفصلي

مبحث القطع

٧	المقدمة: وفيها أمور
١٠	الأمر الثالث: أنواع الأحكام المجعولة
١١	مقدمات في الاجتهاد
١٩	هل الاستصحاب وظيفة ظاهرية للمجتهد
٢٧	أنحاء إثبات الأحكام الشرعية الواقعية
٣٨	الفصل الأول: فيه جهات
٣٨	الجهة الأولى: في تقسيم المكلف
٥٣	نتيجة البحث عدة نقاط
٦٦	الجهة الثانية: في حجية القطع والأقوال فيها
٥٤	تعليق المصنف (حفظه الله) على الأقوال
٥٦	أنحاء الأمر الواقعي
٥٩	بيان القول الثالث
٦٠	التعليق على القول الرابع
٦٦	نتيجة البحث
٦٧	الجهة الثالثة: التجري
٦٨	ذكر الأقوال فيه

٦٨	في بيان موضوع حق الطاعة
٦٨	الصحيح في موضوع حق الطاعة
٧٤	ما ذكره النائيني <small>تذ</small> والرد عليه
٧٧	الاستدلال على عدم قبح التجري
٧٨	الرد على الاستدلال
٨٠	مبرر الجعل من المولى
٨١	عدم صلاحية الارادة لأن تكون ملاكاً لاختياره الفعل
٨٣	إيراد النائيني على الآخوند <small>تذ</small> والإشكال عليه
٨٣	الصحيح في الجواب
٨٥	الوجه الثالث: التفصيل بين التجري في الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية
٨٦	الجواب عن التفصيل المتقدم
٨٧	الوجه الرابع: تفصيل صاحب الفصول في التجري والجواب عنه
٨٨	الوجه الخامس: تفصيل الشيخ <small>تذ</small> بين العاصي والمتجري
٨٩	الجواب عن تفصيل الشيخ الانصاري <small>تذ</small>
٩٠	الوجه السادس: بيان مختار النائيني <small>تذ</small> والرد عليه
٩١	الصحيح استحقاق المتجري العقاب
٩١	نتيجة البحث
٩٢	النقطة الثالثة: في حرمة الفعل المتجرى به شرعاً وعدمها
٩٣	الاستدلال على الحرمة: الوجه الأول

٩٥	الرد على الوجه الأول
٩٩	جواب السيد الأستاذ <small>تت</small> على المقدمة الثانية
١٠٠	الرد عليه جواب السيد الأستاذ <small>تت</small>
١٠٢	الوجه الثاني: التمسك بقاعدة الملازمة
١٠٣	المقام الأول: في أصل ثبوت الملازمة
١١٠	المقام الثاني: في تطبيق هذه الكبرى على المقام
١١٣	اختصاص الملازمة بالحكم العقلي في سلسلة علل الأحكام
١١٧	كلام النائني <small>تت</small> في عدم استكشاف حرمة التجري من قاعدة الملازمة
١١٧	التصورات في المسألة
١١٩	المناقشة في جميع التصورات
١٢٠	اجتماع المثليين في موضوع واحد
١٢٣	مناقشة السيد الأستاذ <small>تت</small> في التصور الثالث
١٢٤	ما ذكره المحقق النائني <small>تت</small> فيما لو كان التجري ثابتاً بدليل آخر
١٢٦	هل تنطبق قاعدة الملازمة بين حكم الشرع والعقل النظري على مسألة التجري
١٢٩	الوجه الرابع: الروايات التي استدلت بها على حرمة التجري
١٣٣	التنبيه على بعض الأمور
١٤٠	نتيجة البحث عن حرمة التجري عدة نقاط
١٤٥	أقسام القطع:
١٤٥	المقام الأول: في أقسام القطع

١٤٥	تقسيم الشيخ تقي الدين القطع الموضوعي والرد عليه
١٥٣	تقسيم المحقق الخراساني تقي الدين القطع الموضوعي
١٥٦	نتيجة الأبحاث المتقدمة
١٦٥	النسبة بين ما دل على حرمة شرب الخمر وما دل على شرب الخمر المقطوع حرمة
١٦٧	الفرق بين هذا البحث والبحث المتقدم من أبحاث التجري
١٧٢	نتيجة البحث
١٧٩	هل يمكن أخذ العلم بالحكم في نفسه بلحاظ مرتبتين
١٨٥	مسألة صحة التمام موضع القصر
١٨٨	نتيجة البحث
١٨٨	التعرض لكلام السيد الأستاذ تقي الدين في إطلاق الحكم
١٨٩	نقد كلام السيد الأستاذ تقي الدين
١٩٥	التقابل بين العلم والجهل
١٩٦	نتيجة البحث عدة نقاط
٢٠١	التقابل بين العلم والجهل
٢٠٣	نتيجة البحث عدة نقاط
٢٠٣	مسألتان:
	المسألة الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في موضوع نفس هذا
٢٠٧	الحكم
٢١٢	صور المسألة

٢١٢	المسألة الثانية: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم
٢٢٢	نتيجة البحث عدة نقاط
٢٢٤	قيام الامارات مقام القطع الطريقي
٢٢٦	شبهة استحالة قيام الإمارات مقام القطع ثبوتاً والجواب عنه
٢٣٥	قيام الإمارات مقام القطع المأخوذ في الوضع بنحو الطريقة
٢٣٥	المرحلة الأولى: في إمكان ذلك ثبوتاً
٢٣٦	المناقشة فيما ذكره المحقق الخراساني <small>رحمته</small> من وجوه
٢٣٧	عدة محاولات لدفع لزوم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد
٢٤٢	الاشكال في الكفاية على المحاولة الخامسة
٢٤٤	تعليقان للمصنف على المحقق الخراساني <small>رحمته</small>
٢٤٨	معنى آخر لكلام الكفاية مع ذكر مقدمات
٢٥٠	مناقشة المقدمات
٢٥٥	موقف المحقق العراقي مما أفاده صاحب الكفاية <small>رحمته</small>
٢٥٩	مناقشة المصنف لهذه المحاولة
٢٧٠	النظرية التي تبنتها مدرسة المحقق النائيني <small>رحمته</small>
٢٧٠	مناقشة المصنف لكلام النائيني <small>رحمته</small> ثبوتاً
٢٧٤	تتمة البحث في مقام الإثبات
٢٧٩	نتائج البحث في عدة نقاط
٢٨٣	قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي الصفتي

٢٨٣	تفسيران للقطع الصفتي
٢٨٥	عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً
٢٨٦	نتائج البحث
٢٨٨	في قيام الأصول العملية الشرعية مقام القطع
٢٨٩	في قيام الأصول العملية غير المحرزة
٢٨٩	مناقشة كلام السيد الأستاذ <small>رحمته</small>
٢٩٠	في قيام الأصول العملية المحرزة
٢٩١	نقد كلام السيد الأستاذ <small>رحمته</small>
٢٩٢	في قيام قاعدتي الفراغ والتجاوز
٢٩٤	حجية الدليل العقلي
٢٩٤	تقسيم الدليل العقلي
٢٩٥	كلام الاخباريين في الدليل العقلي النظري والرد عليه
٢٩٦	تمسك الاخباريين بالروايات والرد عليهم
٢٩٦	المحتمل الأول في الروايات
٢٩٧	المحتمل الثاني والثالث
٢٩٩	منشأ الخطأ في الدليل النظري
٣٠٢	الروايات المستدل بها على عدم حجية الدليل العقلي في مرتبة الوصول
٣٠٢	دفع الاستدلال بها
٣٠٣	مناقشة كلام الشيخ <small>رحمته</small>

٣٠٤	جواب المحقق النائيني <small>تدئ</small> عن هذه الروايات والرد عليه.....
٣٠٥	نتيجة البحث
٣٠٧	محاولة المحقق العراقي لتوجيه كلام الاخباريين
٣٠٩	تنبیه: في مراد الأخباريين
٣٠٩	المقام الثاني: البحث عن حجية الدليل العقلي العملي
٣١٢	إن الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع هل هي ثابتة أو لا ؟
٣١٦	دعوى استحالة الملازمة
٣١٨	نتائج البحث عدة نقاط
٣٢٠	الموافقة الالتزامية والكلام فيها من جهات
٣٢٠	الجهة الأولى
٣٢٠	الجهة الثانية
	الجهة الثالثة: هل يكون وجوب الالتزام القلبي مانعاً عن جريان الأصول المؤمنة في
٣٢٢	أطراف العلم الإجمالي
٣٢٤	الوجه الثالث للمنع وجواب السيد الخوئي <small>تدئ</small>
	وجوب الالتزام بالتكليف الواصل إجمالاً هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنة في
٣٢٨	أطرافه
٣٣١	نتائج البحث عدة نقاط

مبحث العلم الأجمالي

٣٣٣ مبحث العلم الأجمالي
٣٣٣ الجهة الأولى: في تفسير حقيقة العلم الإجمالي
٣٣٣ الاتجاه الأول للمحقق الخراساني <small>تذ</small> والرد عليه
٣٣٥ الاتجاه الثاني ما تبنته مدرسة المحقق النائيني <small>تذ</small>
٣٣٦ البرهنة على ذلك بطريقتين
٣٣٨ المناقشة في بعض زوايا ما تبنته مدرسة المحقق النائيني <small>تذ</small>
٣٤٠ نتيجة البحث
٣٤٢ الاتجاه الثالث ما ذهب إليه المحقق العراقي <small>تذ</small>
٣٤٢ ما أورده عليه المحقق الأصفهاني <small>تذ</small>
٣٤٢ المناقشة في إيراد المحقق الأصفهاني <small>تذ</small>
٣٤٣ تفصيل كلام المحقق العراقي والرد عليه
٣٤٦ الجهة الثانية: تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية
٣٤٨ القول الأول والاستدلال عليه بوجوه
٣٥١ تنويع الحكم الظاهري
٣٥١ عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي
٣٥٦ عدم التنافي بين الحكم الظاهري الترخيصي والحكم الواقعي الالزامي <small>تذ</small>
 ما ذكره المحقق العراقي <small>تذ</small> من عدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في
٣٥٧ التنجيز

- ٣٥٨ الجواب عن هذا الاستدلال
هل يمكن شمول أدلة الأحكام الظاهرية الترخيضية لأطراف العلم الإجمالي اثباتاً .
- ٣٥٩ المقام الأول: في شمول أدلة حجية الإمارات.
- ٣٥٩ المقام الثاني بيان مسلك مدرسة المحقق النائيني تت
- ٣٦٠ مناقشة لبعض الاتجاهات
- ٣٦٤ كلام المحقق الخراساني تت في عدم عليية العلم الاجمالي للتنجيز
- ٣٦٥ مناقشة كلامه الوجه الأول:
- ٣٦٧ الوجه الثاني:
- ٣٧٠ الوجه الثالث:
- ٣٧١ الوجه الرابع:
- ٣٧٢ الجهة الثالثة: في وجوب الموافقة القطعية العملية.
- ٣٧٢ المقام الأول: في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.
- ٣٧٢ بيان المسلك الأول
- ٣٧٣ المناقشة فيه
- ٣٧٧ المسلك الثاني وهو اختيار السيد الأستاذ تت
- ٣٨٣ الثمرة بين القولين
- ٣٨٥ المقام الثاني: أن تنجيز العلم الاجمالي هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة ..
- ٣٨٧ قولان في المسألة: القول الأول للمحقق النائيني تت
- ٣٨٨ مناقشة كلامه:

- ٣٩٠ الصحيح في المقام
- ٣٩١ كلام المحقق العراقي تت في المقام
- ٣٩٢ الرد على المحقق العراقي تت
- ٣٩٥ كلام السيد الأستاذ تت في عدم شمول الإطلاق والرد عليه
- ٣٩٩ نتائج البحث في عدة نقاط
- ٤٠٥ الامتثال الاجمالي وفيه مقامان
- ٤٠٥ المقام الأول: في كفاية الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي في التوصليات
- ٤٠٦ المقام الثاني: الامتثال الاجمالي في العبادات
- ٤٠٦ مختار المحقق النائيني تت والرد عليه
- ٤٠٧ بيان السيد الأستاذ تت ومناقشته
- ٤٠٨ حكم الشك في المقام
- ٤٠٩ كلام المحقق النائيني تت
- ٤٠٩ هل يعود الشك في المقام إلى الشك في التعيين والتخير أو لا ؟
- ٤١٠ تعليق على كلام السيد الأستاذ تت
- ٤١٢ الوجه الثاني والرد عليه
- ٤١٣ الاستدلال على اعتبار التمييز في صحة العبادات والجواب
- ٤١٤ الوجه الثالث والرد عليه
- ٤١٨ الصحيح في الجواب و خلاصة المطلب
- ٤١٩ فروع:

- الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجنابته أو جنابة صاحبه ٤١٩
- الفرع الثاني: ما إذا اختلف شخصان في البيع والهبة ٤٢٣
- الفرع الثالث: إذا اختلف البائع والمشتري في الثمن والمثمن ٤٢٩
- الفرع الرابع: ما إذا أودع شخص عند ثالث درهماً وأودع الآخر درهم ٤٣٨
- نتائج البحث في عدة نقاط ٤٤٠

مبحث الظن

- مبحث الظن: وفيه مقامات ٤٤٢
- المقام الأول: هل إن حجية الظن ذاتية أو أنها جعلية ٤٤٢
- كلام المحقق الخراساني ت ما نسبه إلى بعض المحققين ٤٤٣
- مناقشة تعليل المحقق الخراساني ت ٤٤٤
- المقام الثاني: هل يمكن جعل الحجية للظن ٤٤٧
- كلام الشيخ الأنصاري ت والاستدلال عليه ٤٤٧
- ما أورده المحقق الخراساني ت ٤٤٨
- جواب السيد الأستاذ ت عن هذه الإشكالات ٤٤٨
- المناقشة في جواب السيد الأستاذ ت ٤٤٩
- الكلام في المورد الثاني في المحاذير التي يستلزمها جعل الحجية ٤٥٣
- الإجابة عن المحاذير الثلاثة ٤٥٤
- الوجه الأول: للمحقق الخراساني ت والرد عليه ٤٥٤
- عدم التنافي بين الأحكام الظاهرية الالزامية والواقعية ٤٥٧

- ٤٦٣ الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني تدئ
- ٤٦٤ مناقشة الوجه الثاني
- ٤٦٧ الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصاري تدئ في دفع محذور التنافي
- ٤٦٨ تفسير سببية المعتزلة
- ٤٧٠ تفسير سببية الإمامية
- ٤٧١ إيراد السيد الأستاذ على الشيخ الأنصاري تدئ
- ٤٧٢ تعليق على السيد الأستاذ تدئ
- ٤٧٥ الأمر الثاني: عدم ورود اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل في الأخبار
- ٤٧٥ عدم المساعدة على المصلحة السلوكية
- ٤٨٠ الطريق الثاني: في دفع محذور الاجتماع
- ٤٨٠ الجواب عن هذا الطريق من وجوه
- ٤٨٢ إشكال آخر على هذا الطريق
- ٤٨٢ المناقشة في هذا الإشكال
- ٤٨٥ محصل ما ذكره المحقق الخراساني تدئ
- ٤٨٥ تفسير المحقق النائيني تدئ الطولية بين الحكم الظاهري والواقعي
- ٤٨٧ الطريق الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ تدئ
- ٤٨٩ النظر فيما أفاده
- ٤٩٣ الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقي تدئ
- ٤٩٤ الجواب عن هذا الطريق

٤٩٥	الصحيح في مشكلة الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية
٤٩٥	تقسيم الأحكام الظاهرية
٤٩٧	الإيراد على هذا الجمع والجواب عنه
٤٩٩	عدم التنافي في مرحلة الامتثال والمبادئ
٥٠٨	حل الإشكال في الأحكام الظاهرية الترخيضية
٥٠٩	نظرية لبعض المحققين
٥١٢	نتائج البحث عدة نقاط
٥١٥	الفهرس

