

المباحث الأصولية
الجزء السابع

المِبَاحِثُ الْأَصْوَلِيَّةُ

لَهَا سَتَّةُ مَوْضِعٍ عَيْنَتُهُ فَهَذِهِ
لِسْتَوْعَبِ الْجَدَلِ مَا وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ الْأَصْحَاحُ
مِنَ الْأَهْرَارِ وَالنَّظَرِيَّاتِ الْعَبَارَاتِ
بِاسْتِلْوَانِ الْبَيْعِ الْجَهَنَّمِيَّةِ مِنَ الدَّفَنِ وَالْعُمُقِ وَالشَّمْوَلِ

تألِيفُ
أَيْتَالِلَهُ الْعَظِيمِ
الشَّيْخُ مُحَمَّدُ دَاشَحَاقُ الْفَيَّاضُ

الْجُنُوُّ السَّابِعُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبحث القطع

فيه فصول و مقدمة

أما المقدمة، ففيها أمور:

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

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

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

الثانية: ان المسائل الأصولية قواعد عامة مشتركة يستعملها الفقيه في طريق اثبات الجعل الشرعي وحيث ان مسألة القطع في نفسها قطع بالحكم الشرعي مباشرة لا اتها 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 ^{رحمه الله} 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

تعبّدي، 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 الأصولية، فكذلك ليست من نتائجها أيضاً، والسبب في ذلك ما تقدّم منا في مستهلّ بحث الأصول من ان المسائل الأصولية مسائل نظرية تتكون باعمال النظر والفكّر، وهذا يكون تكوينها بيد المجتهد، ومن هنا قلنا ان علم الأصول موضوع لمارسة النظريات العامة والقواعد المشتركة بغاية التفكير الفقهي النظري وهو تطبيقها على عناصرها الخاصة في مقام عملية الاستنباط، وعليه فكما ان تكوين المسائل الأصولية وتحديدها كنظريات عامة وقواعد مشتركة في الحدود المسموح بها نظري، فكذلك تطبيقها على مصاديقها في الفقه في مقام عملية الاستنتاج والاستنباط نظري وبحاجة إلى اعمال النظر والفكّر في كافة اتجاهات هذا التطبيق وحدوده، فإذاً لا يعقل ان تكون النتيجة الفقهية قطعية، والمسألة الأصولية ظنية وغير قطعية.

وان شئت قلت: ان نسبة علم الأصول إلى علم الفقه نسبة العلم النظري إلى العلم التطبيقي، ونتيجة ذلك هي ان كلما كان الباحث الأصولي أدقّ وأعمق في التفكير الأصولي وتكون النظريات العامة والقواعد المشتركة كان ادقّ وأعمق في تطبيقاتها على عناصرها الخاصة في الفقه بنفس المستوى، فإذا بلغ مستوى التفكير الأصولي درجة بالغة في الدقة والعمق بلغ مستوى التفكير الفقهي نفس الدرجة، لأنّ الذهنية الأصولية النظرية ترتبط بالذهنية الفقهية التطبيقية في تمام المراتب والمراحل والدرجات، على اساس ان الذهنية الأصولية اذا بلغت درجة اكبر عمّا

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

واما ما ذكره ^{هـ} من أن النتيجة في المباحث العقلية غير المستقلة قطعية، فلا يمكن المساعدة عليه:

أولاً: لأن المباحث المذكورة مباحث نظرية وموارد لتبادل الافكار والأنظار بين الأصوليين نفياً واثباتاً.

وثانياً: على تقدير تسلیم ان تلك المباحث مباحث قطعية وجدانية، الا ان استنباط الحكم الشرعي منها يتوقف على ضم مقدمة شرعية اليها، كوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد ونحوهما وهي ظنية، وبحكم أن النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين فلا حالة تكون ظنية.

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

ومن هنا، لو كانت هناك رواية قطعية سندأ ودلالة وجهة، فمدلوها وهو الحكم الشرعي أيضاً قطعي وثبت بالوجـدان مباشرة بدون توسيط المسألة الاصولية، ونسبة هذا الحكم القطعي إلى المجتهد وغيره على حد سواء، فلا يرجع

العامي إلى المجتهد فيه، باعتبار انه وصل إلى المكّلّف 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 المجعلة 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 المطابولة، وهذا النوع من الاحكام الشرعية التي تتمتع بطابع ضروري لا تتجاوز نسبته إلى مجموع من الاحكام الشرعية خمسة أو ستة في المائة بنسبة تقريبية، و موقف جميع اصناف المكلف وافراده امام هذا النوع من الاحكام الشرعية على حد سواء، ولا يرجع غير المجتهد إلى المجتهد في ذلك النوع من الاحكام الشرعية، لفرض انها وصلت إلى الناس من عصر التشريع إلى زماننا هذا مباشرة بدون دخل لنظر المجتهد ورأيه في وصوتها، وهذا لا موضوع لعملية الاجتهاد والتقليل في تلك الاحكام أصلًا.

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 سندتها ودلالتها وجهتها وفق شروطها في الحدود المسموح بها شرعاً كنظريات عامة وقواعد مشتركة في الاصول، فإذا ثبتت حجية اخبار الثقة من جميع الجهات كقاعدة عامة، وقام خبر ثقة خاصة على وجوب السورة في الصلاة، فلا بدّ

من التحقيق في مرحلة التطبيق كالنظر إلى أن هذا الخبر واجد لشروط حجية أخبار الثقة، فإذا كان واجداً لها فلا بد حينئذ من الفحص عن أن له معارضاً 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 تماماً من هاتين الجهتين أيضاً يقوم بعملية التطبيق ويفتني حينئذ بوجوب السورة في الصلاة وهكذا، ثم انه اذا كان له معارض، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض، فان كان لاحدهما مرجع قدّم على الآخر والأّ فيسقطان معاً فيرجع إلى العام الفوقي ان كان والاً إلى الأصل 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 الأصول، كذلك لا يقدر على تطبيقها على عناصرها الخاصة في الفقه، فان لكل منها شروطاً 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 الدينية امر ضروري بعد فرض ان التكليف عنه غير ساقط.

فالنتيجة: ان عملية الاجتهاد والتقليد عمليتان ضروريتان في الشريعة الاسلامية بحكم ضرورة التبعية للدين، هذا اضافة إلى ان التقليد امر موافق للفطرة والجبلة وقبل الدخول في تفاصيل قضية التقليد وتخريجها على اساس انه من صغيريات كبرى الرجوع إلى اهل الخبرة نقدم عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: ان اجتهاد المجتهد تارة يكون ملحوظاً بجانبه الذاتي، وآخرى 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 لأنّه مجرد صورة الحكم في افق الذهن كصور سائر الاشياء فيه، واما على اللحاظ الثاني، فله اثر لأنّه الحكم الشرعي الاسلامي الثابت بالاجتهاد في خارج افق الذهن والاثر مترب عليه، لأنّه وان كان ولد اجتهاد المجتهد إلا انه ذات طابع اسلامي، فلذلك يترب عليه اثر في الظاهر، أو قل ان واقع التشريع الاسلامي وان كان واحداً ولا يتعدد بتنوع اجتهادات المجتهدين وآرائهم، باعتبار انه ليس ولد افكارهم، فان ما هو ولد افكارهم هو الاحكام الاجتهادية، وحيث انها مرأة لواقع التشريع الاسلامي، ف تكون ذات طابع اسلامي، وما هو موضوع الآثار في الخارج ومصب التقليد هو الاجتهاد الموضوعي لا الذاتي.

المقدمة الثانية: ان الاجتهاد الموضوعي لا ينتفي بموت المجتهد بل هو باق ببقاء الشريعة المقدسة، لأنّ المتنفي بموته انما هو الاجتهاد الذاتي المتمثل في الصور الذهنية القائمة بنفس المجتهد، ولعل الخلط بين الاجتهاد الذاتي والاجتهاد الموضوعي أدى إلى القول بأن 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 انه خارج عن افق ذهنه، سواء كان المجتهد حياً ام ميتاً، فإذا افتى بوجوب السورة في الصلاة، فهذه الفتوى باقية وان كان المجتهد قد مات كما هو الحال في سائر اخبار اهل الخبرة والبصيرة كالطبيب والمهندس وما شاكلهما.

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

استنبط من الادلة الاجتهادية التي تكون حجة كظواهر الكتاب والسنة واخبار الثقة، والمفروض ان اجتهاده يكون نتيجة تطبيق حجية تلك الادلة كقاعدة عامة على عناصرها الخاصة، وحيثئذ 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.

واما انه حجة على غيره اذا توفرت شروطها، فبحكم ان التكليف غير ساقط عنه ولا طريق له غير العمل باجتهاد المجتهد وفتواه، فيكون الرجوع اليه مضافاً إلى انه داخل في كبرى الرجوع إلى اهل الخبرة ضرورياً بحكم ضرورة تعنته للدين وعدم سقوط التكليف عنه حتى فيما اذا كان باب العلم والعلمي منسداً على المجتهد، وحيثئذ فلا بد للمجتهد من الاحتياط في الشبهات الحكمية، وحيث ان العملي لا يمكن 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 كفائة على اي فرد يكون بإمكانه الوصول إلى هذه المرتبة في كل عصر وزمن، على اساس انّ الحركة الفكرية الاجتهادية لا بدّ ان تتطور وتتوسع عصراً بعد عصر بتطور الحياة العامة وتوسيعها كذلك في كافة اتجاهاتها و مجالاتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والتعليمية وغيرها من المسائل المستحدثة المرتبطة بالحياة العامة، وهذه الحركة الاجتهادية تؤكّد في المسلمين اصالتهم الفكرية وشخصيّتهم التشريعية المستقلة المستمدّة من الكتاب

والسنة طول التاريخ وفي كل عصر وقرن، وتحل بها مشاكل الانسان الكبرى في كافة اتجاهات حياته العامة منها تطور وتوسيع، 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 إليه مبني على ان يكون هناك واقع مشترك بين الخبر وغيرة، وفي مثله اذا علم الخبر الواقع المشترك، جاز لغيره الرجوع إليه من باب الرجوع إلى اهل الخبرة، وحيث ان المجتهد ليس عالماً بالاحكام الواقعية التي هي مشتركة بينه وبين غيره حتى يكون من اهل الخبرة، وإنما يكون عالماً بالاحكام الظاهرة التي هي مختصة به لا انها مشتركة بينه وبين غيره لاختصاص موضوعها به، فإذاً 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 اللغوية، وآخر في الاصول العملية الشرعية، وثالثة في الاصول 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، فإذاً لا وجه لتقييدها بالمجتهد، لأن مضمونها التي هي عبارة عن الاحكام الشرعية، لا تختص بالمجتهد بل تعم غيره، هذا مما لا كلام فيه. وإنما الكلام في حجية تلك الاطلاقات، فهل هي مختصة بالمجتهد؟

والجواب: قد يقال بالاختصاص، على أساس ان حجيتها مشروطة بشرط لا يمكن غير المجتهد من تحصيلها منها الفحص عن وجود المخصص والمقييد 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 مأْخوذ في موضوع حجية هذه الادلة، لأنّ موضوعها مطلق وغير مقيد به، نعم يكون مقيداً بعدم قيام الحجّة على خلافها، والفحص انما هو من جهة ان الحجّة على الخلاف موجودة في الواقع أو لا، وعليه فإذا قام المجتهد بالفحص عنها في مظانها، فان وجدها فالموضوع مقيد، وان لم يجدها على خلافها فالموضوع مطلق.

وبكلمة، ان احراز موضوع حجية اطلاقات الكتاب والسنة وظيفة المجتهد دون غيره، واما الحكم الظاهري 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 او التسهيل النوعي، واثرها تنجيز الواقع وتعديلها ولا شأن لها غير ذلك، وهذا لا تكون مخالفتها موجبة للادانة والعقوبة وموافقتها للمثبتة 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 احكاما طريقية، وعليه فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثبات الاحكام الواقعية تنجيزاً او تعديلاً 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 تعديراً، سواء كان ذلك بالأدلة 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 الاعلم، أو فحص مطلق المجتهد، ولكن محل هذا البحث مسألة الاجتهاد والتقليد و تمام 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، وحيثئذ يكون صغرى الكبري الوظيفة الظاهرية وموضوعاً لها.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الاحكام الظاهرية مختصة بالمجتهد ولا تعم غيره، الا 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 الطيب لا يكون عالماً بمسائل الطب وجداناً بل هو عالم بها بالحدس والاجتهاد بتطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة، فإذا قام طيب بفحص المريض بالوسائل المتاحة له كالأشعة أو التحليل واستنتاج منه نوع مرضه فاخبره به، فمن الواضح ان هذا الاستنتاج انما هو بتطبيق الكبري على الصغرى وهو لا يفيد غالباً الا الظن أو الوثوق، مع انه لا شبهة في كون الطيب من اهل الخبرة، والرجوع

إليه على أساس رجوع الجاهل إلى العالم، وكذلك الحال بالنسبة إلى كل أهل فن ونظر، فإذا كان هؤلاء من أهل الخبرة بالنسبة إلى الواقع المشترك، كان المجتهد أيضاً من أهل الخبرة بالنسبة إلى الأحكام الواقعية المشتركة، والنكتة في ذلك هي أن الخبروية معنى نسبي تختلف باختلاف الأفراد والعلوم، مثلاً أهل الخبرة في العلم الرياضي مختلف عن أهل الخبرة في علم الطب ونحوه، فان خبرويته في الأول من جهة انه عالم بمسائل الرياضية بالواجدان، باعتبار ان مسائلها وجدانية، وفي الثاني من جهة انه عالم بمسائل الطب بالحدس والاجتهاد الظني على اساس تطبيق الكبرى على الصغرى فيكون من أهل الخبرة بمسائل الطب بالظن والوثوق، وعليه فالمجتهد أيضاً من أهل الخبرة بالأحكام الواقعية من الطرق الظنية الاجتهادية لا اكثراً، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وان شئت قلت: ان المعصومين عليهم السلام يكونون من أهل الخبرة بالأحكام الشرعية الواقعية بالعلم الوجداني، واما المجتهدون فهم أهل الخبرة بها بالعلم التعبدى، ضرورة انا لو اعتبرنا في صدق اهل الخبرة العلم الوجداني بالواقع المشترك بان يكون اخباره عن تلك الواقع 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، لأنَّ الوصول إليها انما يكون بالنظر والاجتهاد لا بالواجدان، وهذا كما ترى.

والخلاصة، انه لا شبهة في صدق اهل الخبرة على المجتهد والطيب ونحوهما من اهل الفكر والنظر، فانهم وان كانوا يخبرون عن آرائهم ونظرياتهم لكن لا بنحو الموضوعية بل بنحو الطريقة والمعرفية المحسنة إلى الواقع، وقد جرت على اعتبار

اقواهم وإخبارهم عن آرائهم ونظرياتهم، السيرة القطعية من العقلاه المضاهة شرعاً 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، فإنه من باب رجوع الجاهم إلى العالم.

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

وحيثئذ فهل يجوز الرجوع إلى المجتهدين من باب الرجوع إلى أهل الخبرة أو لا؟

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

فالنتيجة: إنه لا يجوز الرجوع إلى المجتهد لا بالنسبة إلى احكام الواقعية لعدم كونه أهل الخبرة بها، ولا بالنسبة إلى الأحكام الظاهرة 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، فإذاً لا مناص له الاً من الرجوع إلى ظن المجتهد، لأنه أقرب 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 لاختصاص 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 الاً للمجتهد دون غيره، وعليه بطبيعة الحال يكون الاستصحاب مختصاً به من جهة اختصاص موضوعه به، وحيثئذ فلا يجوز لغيره ان يرجع اليه فيه، لأنه لا يكون مشتركاً بينه وبين غيره.

والخلاصة، ان الاستصحاب وظيفة ظاهرية للمجتهد خاصة لاختصاص موضوعه به، وعليه فلا يجوز لغيره ان يرجع اليه ويقلده فيه، لأنه ليس وظيفته ولا يجوز له العمل به، كما لا يجوز للمجتهد ان يفتني به لغيره، لأنه فتوى بغير ما انزل الله تعالى واغراء للناس بالجهل، وكذلك الحال في اصالة البراءة الشرعية وغيرها، لأنها وظيفة ظاهرية للمجتهد خاصة لاختصاص 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 أم نحوهما، اثرها تنجيز الواقع وتعديره والاً فلا موضوعية لها في نفسها، فالمجتهد في موارد هذه الاصول العملية الشرعية انما يقوم بتكونيتها وتنقيحها كقاعدة عامه وفق شروطها، بغض ايجاد المنجز للحكم الواقعي

والمعذر له، وعليه ففتوى المجتهد بمؤدى الاستصحاب باعتبار انه منجز للواقع المشترك بينه وبين غيره، فيجوز لغيره ان يرجع اليه فيه من باب رجوع الجاھل 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 تعذيراً، فإذاً 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 تنجيز الواقع المشترك بينه وبين غيره يوجب جواز رجوع غيره اليه في هذه الفتوى من باب رجوع الجاھل 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 الفقهية 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 الاعلم 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 حجتيها

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 طوليان 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 الوجданى 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 ووجданاً، واما غيره فموضوع لها بالتقليد، فإذا تكون الاحكام الظاهرية كالاحكام 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 للاحبار مع الواسطة، فانه بشموله للخبر المباشر ينفع موضوع الخبر مع الواسطة.

مثلاً موضوع الاستصحاب اليقين بحدوث شيء والشك في بقائه، كاليقين بنجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس والشك في بقائها بعد زوال تغيره بنفسه، ومن الواضح ان حصول هذا اليقين والشك في المثال أو ما شاكله 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 الآخر يدل على بقائها أو زواها غير موجود، وغير المجتهد حيث انه لا يقدر على تحصيل اليقين بnjاجسة الماء المتغير والشك في بقائها بعد زوال تغيره في الشبهات الحكمية، فلا مانع من الرجوع إليه وتقليده في هذه المسألة، فإذا قلده فيها، حصل له اليقين بnjاجسة والشك في بقائها تقليداً، وبهذا التقليد يصبح غير المجتهد موضوعاً للحكم الظاهري كالمجتهد، فيشتراك معه فيه، وحيثئذ 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 بتطبيقاتها على مصاديقها وعناصرها الخاصة في الفقه دونه، فيكون هنا تقليدان طولييان، وال التقليد الأول ينفع موضوع التقليد الثاني ولا مانع من الالتزام بهما.

ومن هذا القبيل ما اذا كان الشخص مجتهداً في تعين الصغرى بحدودها المسموح بها في مرحلة التطبيق دون تعين 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 التفكك بين تكوين الكبرى وتطبيقاتها 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 انعكاس تماماً في مرحلة تطبيقاتها على مصاديقها وعناصرها، فإذاً 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 وجданاً، وحيث ان هذا التقليد ينفع 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 التبيّنة: وهي انه لا مانع من الالتزام بتقليدين طوليين في موارد الامارات المعتبرة والاصول العملية معاً، وحيث ان التقليد الأول ينفع موضوع التقليد الثاني فيكون في طوله.

وغير خفي ان هذا الطريق وان كان ممكناً ثبوتاً وبه تنحل المشكلة والدليل يساعد في مقام الاثبات، الاّ انه غير عملي في الخارج، لوضوح ان التقليد في المسائل الاصولية امر مغفول عنه لدى عامة الناس، بل هو غير مشمول للسيرة لعدم ترتيب اثر عملي على هذا التقليد، وكذلك التقليد في اثبات موضوعات الاحكام الظاهرية مقدمة للتقليد الثاني وهو تقليده في نفس الاحكام الظاهرية، لأنّه مغفول عنه و مجرد 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 بالمجتهددين فعندئذ حيث إنه لا يجوز الرجوع إليهم وتقليدهم فيها باعتبار أنها ليست أحكاماً ما ووظائف لها حتى يرجعوا إليهم في إثباتها من باب الرجوع إلى أهل الخبرة وال بصيرة، 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، فإذاً 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 أحکام طريقة صرفة ولا شأن لها إلا كونها طریقاً إلى إثبات الأحكام الواقعية بنحو من أنحاء الإثبات، فإذاً 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 العقلائية القطعية المرتكزة في الأذهان الجارية على الرجوع إلى أهل الخبرة وال بصيرة

والجاهل إلى العالم، ومن المعلوم أن هذه السيرة إنما تشمل أخبار أهل الخبرة وال بصيرة وتدل على حجيتها إذا ترتب عليها أثر عملي، والمفروض أن التقليد الأول يشبه موضوع التقليد الثاني و موضوعه هو الاشتراك في الأحكام الظاهرية، والمفروض أن الأحكام الظاهرية ليست أحکاماً عملية وهذا لا ترتب على مخالفتها عقوبة ولا على موافقتها مثوبة، فإذاً 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، فإذاً وجود التقليد و عدمه سيان بالنسبة إليه، فلهذا لا يكون مشمولاً للسيرة.

فالنتيجة: إن الأحكام الظاهرية ثبتت 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 الأصول العملية العقلية، كإصالحة البراءة العقلية واصالة الاستعمال العقلية والظن الانسدادي على الحكومة، فقد يقال انه لا يجوز رجوع غير المجتهد إليه في مواردها وإن قلنا بجواز الرجوع إليه في موارد الأصول اللغظية والأصول العملية الشرعية، وذلك لأنّ 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 ب التقليدين طوليين، لفرض أنه ليس في تلك الموارد حكم ظاهري معمول حتى يمكن الرجوع إليه في إثبات موضوعه أولاً ثم في إثبات حكمه، باعتبار أن الأول ينفع موضوع الثاني، وعليه فحيث أن التكليف غير ساقط عنه وباب العلم والعلمي مسند عليه

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

فإذاً دفع هذه في المقام يتوقف على افتراض تقليدين أحدهما تقليده في مقدماتها موضوعها، 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 فعندئذ يجوز له تقليده في نفس هذه المسائل، هذا.

وأما في موارد الأصول العملية الشرعية فالصحيح في الجواب هو ما تقدم من أن الأحكام الظاهرية أحكام طريقية صرفة ولا موضوعية لها في مقابل الأحكام الواقعية، حيث أن الهدف من وارء جعلها هو الحفاظ على الأحكام الواقعية وملاكياتها بعد مالا يمكن الوصول إليها مباشرة، بلا فرق في ذلك بين أن تكون الأحكام الظاهرية متمثلة في الأصول العملية الشرعية ولا شأن لها غير تجيز الواقع عند الاصابة والتعديل عند الخطأ، وهذا لا تترتب العقوبة على مخالفتها ولا المثبتة على موافقتها بنفسها وبقطع النظر عن مطابقتها للأحكام الواقعية ومخالفتها لها.

واما العقوبة على مخالفة الأحكام الواقعية الاعتقادية اذا لم تكن مطابقة للواقع، فإنها 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 الأحكام الواقعية باعتقاده ولا شأن للأحكام الظاهرية في ذلك، فإنها ليست في الحقيقة أحكاماً، لأنّ حقيقة الحكم وروحه إنما هي بملأه ولا ملاك لها حقيقة في مقابل الأحكام الواقعية، وإنما 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 طريقة، فتحرز الاحكام الواقعية تنجيزاً أو تعذيراً، سواء اكان احرازها بالوثيق 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 الوجдاني مباشرة، وانما تكون واصلة بالطرق الاعتيادية الظنية كاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، فلذلك يقوم المجتهد بدراسة هذه الطرق من جميع جهاتها في الاصول بغية 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 احياء الاثبات:

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

الثاني: الشبوت التبعدي كما في موارد الامارات الشرعية، ومرجع الشبوت التبعدي بها إلى تنجيز الواقع.

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

الرابع: الشبوت 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 احياء الشبوت بالمعنى الاسمي عند تطبيق القواعد العامة على صغرياتها، وإلى نفس تلك القواعد كاحكام ظاهرية 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 تعذيراً، ويكون هذا من الرجوع إلى اهل الخبرة، وكذلك الحال في رجوع غير المجتهد إليه 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 تعذيراً، 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 الاغراض عن جميع ذلك، وتسليم ان رجوع العامي إلى المجتهد ليس من الرجوع إلى اهل الخبرة، فمع ذلك لا مناص له من الرجوع إليه 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 كفائة، ولا بد في كل عصر في زمن الغيبة من قيام جماعة بهذه العملية والوصول إليها وإلا لأدّى 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، وهذا تكون هذه العملية ضرورية، بداعه أنه لا يمكن إهمالها لأنّه خلاف الفرض من تشرعها ببعث الرسل وإنزال الكتاب، وهذا 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 المجعلة في الشريعة المقدسة ليست مجرد وظائف اهمية 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 الایمان بالله

وحده لا شريك له بين عصر التشريع وهو عصر الحجر وبين عصر العلم والفضاء، والنكتة في ذلك ان علاقة الانسان بالأحكام الشرعية علاقة معنوية روحية، ولهذا لا يتأثر بتأثير 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 عصراً بعد عصر وتأثر بتأثيرها كذلك.

والخلاصة: ان دور الشريعة المقدّسة 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، الا 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 وثبت الحكم له، مثلاً لاحظ الماء المتغير بأحد أوصاف النجس المأخوذ في لسان الدليل كذلك وثبت النجاسة له ثم الحكم ببقائها بعد زوال تغيره بنفسه بالاستصحاب، فلا يتوقف جريانه على تحقق موضوعه في الخارج بل يكفي فيه لاحظ موضوعه بنحو الفرض والتقدير، وعلى هذا فالفقيه لاحظ وجود الحائض في الخارج بنحو الفرض والتقدير وثبت الاحكام لها والافتاء بها.

ومن هنا، تكون فتوى الفقيه بنحو القضية الحقيقة 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، فإذاً 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 عليهم، 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 يتکفل العنصر الأول، والفقه الثاني، على أساس ان الاصول موضوع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها شرعاً وفقاً لشروطها المحدّدة، والفقه موضوع لتطبيق تلك النظريات والقواعد المشتركة على عناصرها الخاصة، وهذا هو معنى عملية الاستنباط والافتاء بالنتيجة بنحو

القضية الحقيقة للموضوع المفروض وجوده في الخارج سواء كان موجوداً فيه حقيقةً أيضاً أم لاً.

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 الأعلم منه موجود؟

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

ثم ان تقليد الأعلم والرجوع اليه لا يختص بالمسائل الفقهية بل يشمل كافة المسائل النظرية كالمسائل الطبية ونحوها، حيث انه لا شبهة في وجوب الرجوع إلى أعلم الاطباء في موارد الخلاف لأنه أمر فطري ووجوداني.

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 حجّة فيه، وعلى هذا فإذا قلد غير الأعلم فان كان عمله مخالفًا

لتقليل الأعلم وجبت عليه الإعادة لعدم كونه معدوراً سواء أكان في الوقت أَم في خارج الوقت، سواء أكان الخلاف في الأجزاء غير الركينية أم الركينية.

وان لم يكن ملتفتاً إلى أَنَّه غير الأعلم، بَلْ كان معتقداً أَنَّه الأعلم ثُمَّ بَلْ أَنَّه الأعلم غيره وجب عليه العدول عنه إلى الأعلم، وهل يجب عليه قضاء ما أتى به على طبق فتاواه في موارد الخلاف؟

الجواب: ان كان الاختلاف بينهما في مسألة كان الجهل فيها عذرًا كَمَا اَنَّه في الاختلاف بينهما في غير الاركان، لم تُجُبِّبِ إعادته بمقتضى حديث (لاتعاد)، وان كان في الوقت، فَإِذَا صَلَّى الظَّهَرُ وَالْعَصْرُ بِدُونِ السُّورَةِ مَثَلًاً، عَلَى اسْسَاسِ أَنَّ مَقْلِدَه لَا يَرَى وَجْهَهَا ثُمَّ عَدَلَ إِلَى مَجْتَهَدٍ آخَرَ أَعْلَمَ مِنْهُ يَرَى وَجْهَهَا فِي الصَّلَاةِ، لم تُجُبِّبِ إعادتها وان كان الوقت باقياً كَمَا مَرَّ، نعم إِذَا كان الاختلاف بينهما في مسألة لَا يَكُونُ الجهل فيها عذرًا كَمَا اَنَّه في الأرkan، مثَالَ ذَلِكَ إِذَا تَوَضَّأَ الْمَكْلُفُ بِهِ الْوَرَدُ مَثَلًاً وَفَقًاً لِنَظَرِ مَقْلِدَه الْأَوَّلِ، وَلَكِنْ مَقْلِدَه الْجَدِيدِ الْأَعْلَمُ يَرَى بَطْلَانَ الْوَضُوءِ بِهِ، فَفِي مَثَلِ ذَلِكَ لَا بَدَّ مِنِ الإِعادَةِ، لَأَنَّ حَدِيثَ (لاتعاد) لَا يَشْمَلُ ذَلِكَ بِاعتْبَارِ أَنَّهُ مِنْ أَحَدِ الْخَمْسَةِ الْمُسْتَشَنَّةَ مِنْهُ.

إِلَى هَنَا قَدْ تَبَيَّنَ أَنَّه لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ غَيْرِ الْأَعْلَمِ وَلَا تَكُونُ فَتاواه حَجَّةً فِي مَوَارِدِ الْخَلَافِ بَيْنِهِ وَبَيْنِ الْأَعْلَمِ، هَذَا مَا لَا كَلَامٌ فِيهِ.

وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي أَنَّه هَلْ يَجُوزُ لِغَيْرِ الْأَعْلَمِ الْإِفْتَاءُ فِي مَوَارِدِ الْخَلَافِ بَيْنِهِ وَبَيْنِ الْأَعْلَمِ، فَإِنَّ غَيْرَ الْأَعْلَمِ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ بِخَطْيِهِ وَلَكِنْهُ لَمْ يَثْقِلْ بِإِصَابَتِهِ أَيْضًا لَوْضُوحُ أَنَّه احْتَمَلَ احْتِمَالًا عَقْلَائِيًّا بِأَنَّ الْأَعْلَمَ قَدْ وَصَلَ إِلَى خَصْوَصِيَّةِ فَنِيَّةِ تَكُونُ الْقَوَاعِدُ أَوْ فِي تَطْبِيقِهَا عَلَى عَنَصِّرَهَا الْخَاصَّةِ فِي الْفَقَهِ وَهُوَ لَمْ يَصُلْ إِلَيْهَا وَلَهُذَا أَفْتَى كَذَلِكَ، بَلْ

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

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

الثاني: هل يجوز التبعيض في التقليد

والجواب: انه جائز بحسب الكبرى، كما اذا فرضنا ان مجتهداً يكون أعلم من الآخرين في باب الصلاة ومسائلها وفروعها، بينما يكون مجتهداً 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 مجتهداً 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 وأعمق في تكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة، كان أدق وأعمق في تطبيقها على عناصرها الخاصة، لأنهما علمان متراابطان بترابط متبادل في طول التاريخ.

وعلى ضوء هذا الأساس فالأعلم في الأصول هو الأعلم في أبواب الفقه كافة، فكل من يكون أعلم في النظريات الأصولية وتكوين قواعدها العامة، فهو الأعلم في أبواب الفقه ومسائله كافة، لأنّ القواعد الأصولية قواعد عامة تشمل جميع أبواب 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 وتطبيقاتها 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 المعقّدة، وهي المسائل التي وردت فيها روایات مختلفة متعارضة، فان الأعلم كان يقدر على علاج المعارضية بينها بتطبيق القواعد العامة كقواعد الجمع الدلالي العرفي عليها أو قواعد باب المعارضية بشكل دقيق وبصورة فنية، بينما غير الأعلم لا يتمكن من تطبيق تلك القواعد كذلك، ومن هنا يظهر الخلاف بينهما في الفتوى، وتمام الكلام في محله.

نتيجة البحث عدة نقاط:

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

الثانية: ان علم الأصول علم نظري وعلم الفقه علم تطبيقي، ولا يمكن التفكير في بينهما، لأنهما علمان متراطمان 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 الاجتهد والتقليد عنصران اساسيان في الاسلام، لأنّ الحركة الفكرية الاجتهدية في كل عصر وزمن تدل على اصالة المسلمين واستقلالهم في التشريع وحل مشاكلهم في الحياة العامة التي تطورت وتوسعت عصراً 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 الى 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 لأنّه عالم بها، الاّ انّها لا تكون مشتركة بينهما لاختصاصها بالمجتهد من جهة اختصاص موضوعها به - لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من ان المجتهد وان كان لا يعلم بالاحكام الواقعية بالعلم الوجданى، ولكنه يعلم بها بالعلم التعبدي أي بتجزئها وتعديلها، على أساس ان الاحكام الظاهرية المتمثلة في الامارات المعتبرة والاصول العملية شأنها اثبات الاحكام الواقعية تنجيزاً أو تعديراً، وعليه فيكون المجتهد من اهل الخبرة في اثبات الاحكام الواقعية كذلك، إذًا يكون رجوع العامي اليه من باب الرجوع إلى اهل الخبرة والعلم.

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

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

السابعة: ان المجتهد من اهل الخبرة في اثبات النجز للأحكام الواقعية والمعدّ لها، إذ لا يعتبر في صدق اهل الخبرة ان تكون خبروّيته بالعلم الوجدي، ضرورة ان اخبار اهل الخبرة لا يكون في العلوم الحسّية وانما يكون في العلوم النظرية كالطلب ونحوه، وهي غالبا تكون ظنّية.

الثامنة: ان تقليد الاعلم واجب في المسائل الخلافية بينه وبين غير الاعلم ولا تكون فتوى غير الاعلم حجة ومبرأة للذمة.

التاسعة: ان التبعيض 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 قد ذكر ان المكلف اذا التفت إلى حكم شرعي، فاما ان يحصل له اليقين به او الظن أو الشك، فيكون الاقسام ثلاثة: وتنطلب هذه الجهة البحث عن عدة نقاط:

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

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

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

أما الكلام في النقطة الأولى، فتمثيل المكلف بالأعمّ من المجتهد وغيره مبني على ان المراد من الالتفات مطلق التوجّه 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 الأدلة ومارستها بدقة وعمق في الحدود المسموح بها شرعاً وفقاً لشروطها.

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

كانت قطعية كذلك فالنتيجة هي القطع بالحكم، وان كانت ظنية ولو من بعض جهاتها فالنتيجة الظن بالحكم، وان لم تكن لا قطعية ولا ظنية فالنتيجة الشك فيه. ومن هنا، يظهر ان المراد من الظن، الظن المعتبر بقرينة ان المجتهد اذا نظر إلى الدليل، فان كان تاماً سندأ دلالة وجها، كان ينتج الظن بالحكم وهو الظن النوعي المعتبر، وقد يعبر عنه بالعلم التعبدي في مقابل العلم الوجدي، وان لم يكن تاماً اما سندأ او دلالة او جهة بسبب او 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، فإذاً كون المراد من الالتفات النظر إلى الادلة قرينة على ان المراد من الظن النوعي المعتبر.

ودعوى: ان هذا التقسيم انما هو بلحاظ ان الحجية اما أنها ضرورية أو ممتنعة أو ممكنة، فالقطع حجيتها ضرورية والشك حجيتها ممتنعة والظن حجيتها ممكنة، فإذاً 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 جموع الاحتمالين لا يعقل ان يكون حجة، لأنّ معناه حجية الامرین المتناقضین والضدیین، واما جعل الحجية بمعنى المنجزية والمعدنية لاحدهما خاصة

دون الآخر فهو بمكان من الامكان، فإذاً لا يدور بين الواجب والممتنع والممكّن، بل بين الواجب والممكّن، وعليه فلا يمكن ان تكون ثلاثة 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 الأدلة، كما ان المراد من الظن النوعي المعتبر الحاصل من الأمارات كاخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة ونحوهما.

واما 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 الحراساني رحمه الله جعل التقسيم في المقام ثنائياً وافاد ما نصّه: (البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقتضيه، فإذاً 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 رحمه الله عدة عناصر في هذا التقسيم لم تكن موجودة في تقسيم الشيخ رحمه الله:
العنصر الأول: انه جعل المقسم البالغ الذي وضع عليه القلم بدليلاً عن المكلف.

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

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

العنصر الرابع: انه جعل التقسيم ثنائياً لا ثالثياً كما صنعه الشيخ بنبيه.

اما العنصر الأول فهو مبني على نكتة، وهي: ان المقسم في هذا التقسيم لو كان هو المكلف لكان تقييده بقوله التفت لغوأً، لأنّ المكلف في نفسه ظاهر في المكلف الفعلى، على اساس ظهور المستق في المتلبّس بالمبأ بالفعل، وعليه فيكون تقييده بقييد الالتفات بلا فائدة وجزافاً.

والجواب: ان هذه النكتة مبنية على ان يكون المراد من (الالتفات) مطلق توجه المكلف إلى انه متدين بدين ومكلف بتكميل الزامية من وجوهات ومحمات في الشريعة المقدّسة، واما إذا كان المراد منه النظر إلى الاadle ومارستها بدقة وعنایة فاقفة بكل جوانبها، فلا يكون القيد حينئذ لغوأً، بل على ضوء هذا التفسير يكون المراد من المكلف خصوص المجتهد، باعتبار انه قادر على النظر إلى الاadle 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 الفعلى دون الانشائي الموجود في مرحلة الابشأ والجعل، اذ لا اثر للقطع به فضلاً عن الظن والشك.

والجواب: ان ذلك مبني على الخلط بين الآثار الشرعية المترتبة على الحكم الفعلى كالتنجّز والتعذر والموافقة والمخالفة وما شاكل ذلك، وبين الآثار المترتبة على الحكم الانشائي كالفتوى بوجوب شيء أو حرمة آخر في الشريعة المقدّسة، 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 الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج سواء كان موجوداً فيه حقيقة ام لا.

وبكلمة: ان محل الكلام في المسألة انما هو في عملية استنباط الاحكام الشرعية من الادلة بتطبيق قواعدها العامة على عناصرها الخاصة في الفقه، ومن الواضح ان عملية الاستنباط لا تتوقف الا على جعل الحكم في الشريعة المقدسة بنحو القضية الحقيقية 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 المستطاع المفروض وجوده في الخارج بنحو القضية الحقيقة.

والخلاصة، ان الآثار الشرعية كما ترتب على الاحكام الفعلية بفعالية موضوعاتها في الخارج، كذلك ترتب على الاحكام الانشائية في مرتبة الإنشاء والجعل بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج كفتوى الفقيه، فانه يفتى بنفس الاحكام الانشائية في مرحلة الجعل على اساس قيامه بعملية الاستنباط والاجتهد فيها، فما قيل من اختصاص الآثار الشرعية بالاحكام الفعلية ولا اثر للحكم في مرتبة الإنشاء، لا وجه له اصلاً.

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

وأما العنصر الرابع، وهو جعل التقسيم ثنائياً، فهو مبني على أن الحكم الظاهري لا يمكن أن يكون متعلقاً للظن أو الشك، لأنّ الامارات ان كانت حجة فالحكم الظاهري قطعي في موردها وكذلك في موارد الأصول العملية الشرعية والـ فهو غير قطعي، وعلى هذا فلا م حالة يكون التقسيم ثنائياً، فان المجتهد اذا نظر إلى الدليل، فان كان قطعياً، كان يتوج القطع بالحكم الواقعي، وان كان ظنّياً معتبراً كان يتوج 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 الأصول العملية العقلية، فلذلك جعل ^٢ التقسيم ثنائياً لا ثالثياً.

والجواب أولاً: ان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، فكما ان الحكم الواقعي قد يكون قطعياً كما إذا كان الدليل عليه كذلك، وقد يكون ظنّياً كما اذا كان الدليل عليه ظنّياً، وقد يكون مشكوكاً كما اذا لم يكن عليه دليل لا الدليل القطعي ولا الظني فلذلك الحكم الظاهري، فإنه قد يكون متعلقاً للقطع كالقطع بحجية اخبار الثقة، كما اذا كان الدليل على حججتها قطعياً كسيرة العقلاء، وقد يكون متعلقاً للظن كما اذا كان الدليل الدال على حججته ظنّياً كخبر الثقة اذا فرض دلالته على حجية خبر الحسن أو المدوح، 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 الأعمّ منه

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

ومن ناحية أخرى، إن التفاتات المقلد إلى الحكم الشرعي الواقعي من طريق فتاوى المجتهدین، باعتبار أنها موصلة إليه بنحو من انحاء الاتصال، فينظر إليه من هذا المنظار باعتبار أنه لا يمكن من الوصول إليه مباشرة فإذاً لا بد أن يكون الوصول إليه من هذا الطريق أي من طريق فتوى الفقهاء، وأما المجتهد فهو ينظر إلى الأحكام الشرعية الواقعية من طريق أدلةها والبحث فيها بعدها لا يمكن الوصول إليها مباشرة، فإذاً لا حالة 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 الأصول العملية الشرعية.

أما في الأول فالحكم الظاهري المجعل فيها متمثل في حجتيها 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 والثوبة على موافقة، وإن لم تصادف الواقع كانت معدّرة.

ثم ان حجية الامارات بناءً على ما هو الصحيح أنها متزرعة بحكم العقل، ومنشأ انتراعها هو امضاء الشارع للسيرة العقلائية، فإذاً ليس في مورد الامارات حكم ظاهري حتى يقال إن المراد من الحكم في التقسيم أعم من الواقعي والظاهري. وأما على القول بأنها مفعولة وهي طريقة صرفة إلى الواقع ولا شأن لها غير كونها طریقاً له، وهذا لا يترتب عليها أي أثر غير تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ، ومن هنا لا يكون حكم شرعی مولوي ولذا لا يكون قابلاً للتنجيز والتعذر، فالقطع به لا يكون منجزاً فإذا لم يقبل الحكم الظاهري التنجيز 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 مساوٍ لاستحقاق العقوبة على المخالفه، والفرض أنه لا عقوبة على مخالفته.

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

وبكلمة، ان الحكم الواقعي تارةً يصل إلى المكلف مباشرة بدون عملية التوسيط للأحكام الضروريّة والقطعية، وأخرى يصل اليه بطريقه المتمثل في الحكم الظاهري كاخبار الثقة وظواهر الآيات والروايات، فإن الشارع جعلها حجة على الواقع ومنجزة على تقدير الإصابة ومعدنة على تقدير الخطأ، على أساس ان الأحكام الظاهرية احكام طریقية ولا شأن لها الا اثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيرأً، فإذا قام خبر الثقة على وجوب سورة الفاتحة في الصلاة، فان كان مطابقاً للواقع كان منجزاً لوجوبه، وحيثئذ فإذا ترك المصلي قراءة الحمد في الصلاة، استحق عقوبة واحدة على تركها لا عقوبتين: إحداها على مخالفه الحكم الواقعي والآخرى على مخالفه الحكم

الظاهري، ضرورة ان موافقة الحكم الظاهري ومخالفته انبأ 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، الاّ انه لا يترتب على مخالفته أي أثر فيكون وجودها كعدمها، وهذا لا يكون الحكم الظاهري قابلاً للتنجيز في نفسه بل هو منجز للواقع، وعلى هذا بطبيعة الحال يكون المراد من الحكم في هذا التقسيم هو الحكم الواقعي لا الأعمّ منه ومن الحكم الظاهري، لأنّ الحكم الواقعي قابل للتنجيز، فيتنجز تارة بالقطع مباشرة وبالظن بواسطه حجيته، وأما القطع بحجية الظن وان كان قطعاً بالحكم الظاهري مباشرة، الاّ انه في الحقيقة قطع بالمنجز للحكم الواقعي عند الاصابة وبالمؤمن والمعدر 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 مقابلة بل هو من شؤونه، ضرورة ان القطع بالحكم الظاهري في عرض القطع بالحكم الواقعي، خلف فرض انه حكم ظاهري طريقي معمول بملائكة الحفاظ على الاحكام الواقعية وما لها من الملائكت ولا شأن له ما عدا ذلك.

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

والخلاصة، ان الاحكام الظاهرية الالزامية مجعلة بعرض الحفاظ على الاحكام الواقعية بملائكتها، لأنّ اهتمام المولى بملائكتها وعدم رضاه بتفويتها حتى في

ظرف الشك والجهل بالواقع يتطلب منه جعل تلك الاحكام للحفظ عليها، ومن هنا لم تنشأ الاحكام الظاهرية عن ملائكت خاصة غير ملائكت الاحكام الواقعية والاً لكان احكاماً واقعية لا ظاهرية، لأنّ 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 الواقع دون الأعمّ منه ومن الظاهري، لأنّ الحكم الظاهري ليس بحكم حقيقة في مقابل الحكم الواقع، بل هو من شؤون الحكم الواقعى ومقدمة له كالمعنى الحرفى ولا يوجد فيه شيء من خصائص الحكم الواقعى، ومن الواضح ان هذا التقسيم الثلاثي انما هو بلحاظ ما يترب على القطع بالحكم والظن به والشك فيه، مع انه لا يترب على القطع بالحكم الظاهري أى اثر بقطع النظر عن كونه طریقاً إلى الحكم الواقعى، وكذلك لا يترب اي اثر على حجية خبر الثقة بقطع النظر عن كونه طریقاً إلى اثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً، هذا كله في موارد القطع بالحكم والظن المعتبر.

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

اما الكلام في الأولى، فالاستصحاب وان جرى في الاحكام الظاهرية كما في الاحكام الواقعية، فإذا علم بحجية شيء كأخبار 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 مقيّدة باتفاق 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 باتفاق الظن أو بعدم الظن بالخلاف

على الثاني، أو شك في بقاء حجيّتها بعد زوال الظن أو بسبب حدوث الظن بالخلاف، الا ان ذلك في الحقيقة استصحاب المنجز للحكم الواقعي على تقدير الإصابة والمؤمن على تقدير الخطأ لا انه استصحاب للحكم الظاهري في عرض الحكم الواقعي، ضرورة انه لا يجري فيه بنحو الموضوعيّة، اذلا اثر له في نفسه بقطع النظر عن الحكم الواقعي حتى يمكن جريان الاستصحاب بلحاظه.

فالنتيجة: ان الاستصحاب في الحكم الظاهري انما يجري على أساس انه مثبت للحكم الواقعي تنجيزاً أو تاميناً لا على أساس نفسه.

وأما الثاني وهو اصالة البراءة الشرعية، فلا شبهة في ان المأخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي بقرينة ان اصالة البراءة حيث انها من الاصول المؤمنة، فهي انما تجري في موارد احتمال العقاب والمؤاخذة فيها على تقدير المخالفة حتى تكون مؤمنة، ومن الواضح ان موارد احتمال العقوبة والمؤاخذة هي موارد الشك في الحكم الواقعي، حيث ان الشك فيه مساوٍ لاحتمال العقاب على مخالفته ما لم يكن هناك مؤمن في البين، والمفروض ان الحكم الظاهري حيث انه غير قابل للتنجيز والتعديل في نفسه، فلا يكون الشك فيه مساوٍ لاحتمال العقاب على مخالفته، لما تقدم من انه لا عقوبة على مخالفته في نفسه ولا مثبتة على موافقته كذلك، فان مخالفته انما هي بمخالفة الحكم الواقعي لا في نفسه وبالاستقلال، وكذلك موافقته انما هي بموافقته لا مستقلة.

ودعوى: ان اصالة البراءة كما تجري في الحكم الواقعي الالزامي اذا كان الشك في اصل جعله فكذلك تجري في الحكم الظاهري، كما اذا شك في جعل وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية أو مطلقاً، فانه لا مانع حينئذٍ من التمسك بإصالة البراءة عن جعل وجوب الاحتياط فيها.

مدفوعة: بأن اصالة البراءة في هذه الشبهات لا تجري الا بلحاظ الشك في الحكم الواقعي، لأن المفروغ 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 اصالة عن وجوب الاحتياط عند الشك فيه بنحو الاستقلال وبقطع النظر عن اجرائها فيها بلحاظ التامين على الواقع، ضرورة ان اجرائها في مواردها انما 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 موضوعا لاصالة البراءة، باعتبار انه 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 بملك انه منجز له وطريق إلى اثباته تنجيزاً، ورفعه بها انما هو من جهة ان دفع الكلفة على الواقع مترب عليه، وعلى كلا التقديرتين 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 و شأنه 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 أن يكون موضوعا لها.

وبذلك يظهر حال اصالة الاحتياط العقلية، فان موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط ونشأه احتمال العقوبة على مخالفة الواقع المشكوك، على اساس ان احتمال التكليف في الواقع مساوٍ لاحتمال العقوبة على مخالفته طالما لم يكن هناك مؤمن، فان احتمال الوجوب أو الحرمة في الشبهات الحكمية قبل الفحص مساوٍ لاحتمال العقوبة على مخالفته، باعتبار ان اصالة البراءة لا تجري فيها الا بعد الفحص، ومن الواضح ان احتمال التكليف الواقعي في الشبهات المذكورة مساوٍ 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 مساوٍ لاحتمال العقوبة على مخالفته، باعتبار ان الاصول المؤمنة في اطرافه ساقطة من جهة المعارضة أو لا تجري في نفسها، فإذاً 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 الواقعى الالزامي اجمالاً، لا يمكن التمسك بالأصول المؤمنة في اطرافه، لسقوطها بالمعارضة بالنسبة إلى الحكم الواقعى من كل طرف، فإذا سقطت بالمعارضة فالمرجع فيها قاعدة الاشتغال، باعتبار ان الحكم الواقعى الالزامي المعلوم اجمالاً بالعلم التعبّدي 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 وجداً نياً أو تعبدياً أو اصلاً عملياً، كما انه لا فرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال بالعلم الوجداً نياً أو العلم التعبّدي، فإنه منجز به وان كان تعبدياً، وأما احتمال وجود التكليف في كل طرف من اطرافه بحدّه فهو منجز بنفس هذا الاحتمال أو بالعلم الاجمالي بعد سقوط الاصول المؤمنة فيها بالتعارض أو في نفسها.

لحد الآن قد تبيّن ان الحكم المشكوك في موارد الاصول العملية الشرعية والعقلية هو الحكم الواقعى، لأنّه قابل للتنجيز والتعديل، فان اصالة البراءة الشرعية والعقلية مؤمنة من العقاب، ومن الواضح انه لا عقاب الا على مخالفة الواقع، واصالة الاحتياط الشرعية والعقلية منجزة للحكم الواقعى، حيث انه لا يقبل التنجيز غيره.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

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

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

الثالثة: ان المراد من الحكم فيه، الحكم الواقعى بما له من الملأك وذلك لقريتين:

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

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

حجية القطع

الجهة الثانية: في حجية القطع، وفيها أقوال:

القول الأول: ان حجية القطع عبارة عن الطريقة والكافحة وهي عين القطع الموضوعي وذاته وذاته، حيث انه عين الكشف عن الواقع لا ذات لها الكافية والطريقية، كـ ان القطع الذاتي عين الصورة الذهنية في افق النفس، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصاري رحمه الله^(١)، وعلى هذا فحجية القطع ذاتية وغير قابلة للجعل لا بالجعل البسيط ولا المركب.

القول الثاني: ان حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء وليس بذاتية، وتكون من صغرىـات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، وقد اختار هذا القول المحقق الاصفهاني رحمه الله^(٢)، وافاد في وجه ذلك: ان حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام العام وابقاء للنوع، فـان حـكم العقلاء بالتحسين والتقيـح العـقـلـيـن واستحقـاقـ المـدـحـ علىـ الـأـوـلـ والـذـمـ علىـ الـثـانـيـ نظامـ حـيـاـيـ هـمـ، ضـرـورـةـ انهـ لاـ يـمـكـنـ حـيـاـ المـجـتمـعـ بلاـ نـظـامـ^(٣)، ثمـ انهـ لاـ وـاقـعـ مـوـضـوعـيـ لـمـسـأـلـتـيـ التـحـسـيـنـ وـالتـقـيـحـ العـقـلـيـنـ ماـ عـدـاـ استـحقـاقـ الفـاعـلـ المـدـحـ وـالـثـوابـ فـيـ الـأـوـلـيـ وـالـذـمـ وـالـعـقـابـ فـيـ الـثـانـيـ، وـحجـيـةـ القـطـعـ منـ عـنـاصـرـ هـاتـيـنـ الـقـضـيـتـيـنـ، باـعـتـبـارـ انـ موـافـقـتـهـ حـسـنـةـ وـمـوـجـبـةـ لـاستـحقـاقـ المـدـحـ وـالـثـوابـ وـمـخـالـفـتـهـ قـبـيـحـةـ وـمـوـجـبـةـ لـاستـحقـاقـ الـذـمـ وـالـعـقـابـ.

(١) فـرـائـدـ الـاـصـوـلـ صـ ٢ـ.

(٢) نـهاـيـةـ الـدـرـاـيـةـ جـ ٣ـ صـ ١٨ـ.

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 والثوبه على موافقته، وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ^٣، وافاد في وجه ذلك: ان ادراك العقل ذلك لا يتوقف على جعل جاعل أو بناء من العقلاء حتى تكون حججته مجعله أو تكون من القضايا المشهورة التي هي ثابتة بناء العقلاء، بل هو أمر أزلي كما هو الحال في جميع الملازمات العقلية الواقعية^(٤).

القول الرابع: ان حجية القطع عبارة عن حكم العقل بلزم العمل على طبقه والتحرّك نحوه والاجتناب عن مخالفته، هذا^(٥). ولنا تعليق على هذه الاقوال جميعا: اما القول الأول: فلا شبهة في ان حجية القطع ليست بمعنى الطريقة والكافشية لسبعين:

الأول: انه لا ريب في ان حجية القطع أمر زائد على ذاته وذاتياته، لوضوح ان حمل الحجة على القطع من الحمل الشائع الصناعي وليس من الحمل الأولى، فإذا قيل: (ان القطع حجّة) فليس معناه ان القطع قطع ويكون من حمل الشيء على نفسه، بل انه من الحمل الشائع، فما ذكره سخنا الانصاري^٦ مبني على الخلط بين طريقة القطع وحجّته، فان الطريقة 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 طريقيّته وكاشفتيّته، فلازم ذلك انه حجة مطلقاً 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 انا يكون حجة عليه اذا تعلق بحكم مولوي مباشرة او 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 مربوطة بالمولى كالمثلة المتقدمة فلا يتصف بالحجية، فالنتيجة ان تفسير الشيخ رحمه الله حجية القطع بالطريقيّة والكاففيّة في غير محله.

واما القول الثاني: فيرد عليه: أولاً: ان قضيّتي الحسن والقبح قضيّتان واقعيّتان يدركهما العقل، لا قضيّتان مجهولات من قبل العقلاء ولا واقع موضوعي لهما بقطع النظر عن بنائهما 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 جاحد وجود عقلاء في العالم، فلو كان الحسن والقبح مجهولين من قبل العقلاء على اساس حفظ النظام وابقاء النوع، فلازم ذلك انه لا وجود لهما قبل وجود العقلاء على وجه الكرة الارضية وادراكمها المصالح والمفاسد العامة للمجتمع البشري، وجعلهم الحسن للعدل والقبح للظلم تبعاً لتلك المصالح والمفاسد، ومن الواضح أن اتصف العدل بالحسن والظلم بالقبح لا يتوقف على وجود العقلاء وبنائهما على ذلك، ضرورة ان هذا خلاف الوجдан، فان الوجدان حاكم بان حسن العدل وقبح الظلم كامكان 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 وجليّ.

وبكلمة: كما ان امكان الممكن صفة واقعية لذات الممكن ويستحيل انفكاكها عنه، فكذلك قبح الظلم وحسن العدل صفة واقعية لها ويستحيل انفكاكها عنها، فحسن العدل وقبح الظلم وان كانوا من القضايا الوجданية المشهورة، الا انها ليسا بمحمولين من قبل العقلاء، بل هما امران واقعيان ثابتان في عالم اللوح يدركونها العقل كسائر الامور الواقعية.

ودعوى: انه على هذا فلا وجه لتقسيم العقل إلى العقل العملي والعقل النظري، لأنّ الحسن والقبح اذا كانوا امررين 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 اداركه لها، ومن هنا يكون ادراك المصلحة او المفسدة الواقعية من العقل النظري، وعليه فإذا كان الحسن والقبح امررين واقعيين فادراكهما من العقل النظري، فإذا ما هو العقل العملي الذي هو عبارة عن ادارك ما ينبغي عمله ولا ينبغي عمله، وتفسير الحسن والقبح بذلك، لا يمكن الا بناءً على انها امران مجموعان من قبل العقلاء كالاحكام الشرعية المجنولة من قبل الشرع.

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

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

الثاني: انه يستدعي بنفسه جريأ عملياً خاصاً على طبقه مباشرة وبدون واسطة، والحسن والقبح وان كانوا من الامور الواقعية، الا انهم بذاتها يقتضيان الجري العملي على طبقهم، فمن اجل ذلك سمي ادراكم 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، فإذاً 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 المجعلة ببناء العقلا للحفاظ على نظمهم العام، بل هما من الامور الواقعية التي يدركها العقل البشري، وبذلك يظهر ان حجية القطع ليست مجعلة من قبلهم، هذا أولاً.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم انها من الاحكام المجعلة، الا انه لا يمكن الاستدلال بقاعدتي حسن العدل وقبح الظلم على حجية القطع، وذلك لأن العدل مأخوذ في موضوع القاعدة الأولى والظلم مأخوذ في موضوع القاعدة الثانية، والعدل عبارة عن وصول صاحب الحق إلى حقه، والظلم عبارة عن سلب صاحب الحق عن حقه، وعلى هذا فلا بد 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 لحقه، 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 وهم العدل والظلم في المرتبة السابقة والا 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، لأن 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 تطبيقهما بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده وان مخالفة القطع بحكم المولوي ظلم في حق المولى، لأنها سلب لحقه وهو الطاعة والانقياد، فهو امر ضروري صغرى وكبرى:

اما الأولى، فلأن حق الطاعة ثابت للمولى بالضرورة والوجdan في المرتبة السابقة، اما ذاتاً كما في المولى الحقيقي أو جعلاً كما في المولى الجعلـي، 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 والا لزم الدور.

واما الثانية، فلأن قاعدة قبح الظلم وحسن العدل ثابتة بضرورة حكم العقل لا بناء العقلاء، وعلى هذا فتطبيق هذه الكبرى على الصغرى وهي ان مخالفة القطع ظلم وتعـد على المولى وموافقتـه عـدل، اـمر موافق للفطرة والوجـدان.

والخلاصة: انه لا يمكن اثبات ان مخالفة القطع ظلم بنفس قاعدة قبح الظلم وأن موافقته عـدل بنفس قاعدة حـسن العـدل، لأنـ كل قـاعدة لا تـتكـفـل بـإثـبات مـوـضـوعـها فـيـ الـخـارـجـ وـصـغـرـاـهـاـ فـيـهـ، لأنـ مـفـادـهـاـ اـثـبـاتـ الـحـكـمـ لـمـوـضـوعـهـاـ الـمـقـدـرـ

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 عدلاً، اما انها عدل او لا فهي ساكتة عنه، فلابد من احراز انها عدل من الخارج حتى تنطبق عليها القاعدة وتبثت حسنها، وكذلك قاعدة قبح الظلم، فانها لا تدل على ان مخالفته القطع ظلم وانما تدل على انها قبيحة اذا كانت ظلماً، واما انها ظلم او لا، فهي لا تدل عليه وساكتة 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 الحقيقى او جعلا كما في المولى الجعلى، فتكون مخالفته ظلماً وتعديا على حقه وسلب ذي الحق عن حقه، وموافقته عدل واداء لحقه، فإذا كانت مخالفته ظلماً وموافقته عدلاً حكم العقل بقبح الأولى وحسن الثانية، فان الكبri ضرورية وهي قبح الظلم وحسن العدل، ولا يتوقف اثبات الكبri على أي مقدمة خارجية، على اساس انها موافقة للوجود والفطرة، وانما الكلام في اثبات الصغرى، ولا يمكن اثباتها بنفس الكبri والا لدار كما مر، بل لا بد ان تكون ثابتة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن ثبوت الكبri، هذا اضافة إلى أن كون العمل بالقطع عدلاً ومخالفته ظلماً، ليس معنى حجية القطع، نعم ان ذلك من لوازمه حجيته.

واما القول الثالث وهو ما اختاره السيد الاستاذ^{هـ} 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 عقلاً، ولهذا تكون حجيته 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 المخالفه.

وأما القول الرابع: وهو ما اختاره المحقق الخراساني^(١) من ان حجية القطع عبارة عن الزام العقل وحكمه بوجوب العمل به وحسنها وقبح مخالفته^(٢)، فيرد عليه انه^(٣) 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^(٤) به ادراك العقل حسن العمل به وقبح مخالفته، ففيه انه من لوازم حجية القطع كما مرّ لا انه حجيته.

إلى هنا قد تبيّن 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 ومؤمنيته 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 اتصف القطع بالحجية مرتبط بكونه متعلقاً بحكم الزامي مولوي للمولى الواجب اطاعته ذاتاً كما في المولى الحقيقي، أو جعلاً كما في المولى الجعلى وإلاً لم يتّصف بها.

وبكلمة، ان اتصف 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 بأنه 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 حججته وهي تنجيز الواقع وتعديره، فانه منشأ لإدراك العقل حسن العمل به وانه مصدق للعدل وقبح مخالفته وانها مصدق للظلم، إذ لا يعقل ان يكون حكم العقل بذلك جزاً ويلاً ميرر.

والخلاصة، ان اتصف القطع بالحجية بمعنى المنجزية والمعذرية مرتبط بتطبيق
الكبرى على الصغرى، اما الكبرى وهي مولوية المولى وحق طاعته، فإنها ثابتة في
المربطة السابقة بالضرورة اما ذاتاً كمولوية الباري عز وجل، فإنها بالذات لا بالجعل، على
اساس انه تعالى خالقنا ورازقنا ومالك وجودنا وحياتنا كافة ولا حول لنا ولا قوة الا
بقوته وحوله، وهذا هو مراد الفلاسفة من وجوب شكر المنعم، فان مرادهم من
المنعم خالق الوجود والنعمة بكافة انواعها وواهبيها، 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، اتصف القطع بالمنجزية والمعذرية، فإذا قطع بالحكم المولوي الالزامي تنجز، واذا قطع بالحكم الترخيصي وكان في الواقع الزامياً كالوجوب والحرمة، فانه مؤمن من العقوبة على الواقع ومعذر، باعتبار ان حق الطاعة غير ثابت في موارد القطع بالاحكام الترخيصية المخالفة للواقع، على اساس أن مولويّة المولى لا يمكن

ان تكون محركة ومؤثرة في هذه الموارد، وكذلك الحال في القطع المتعلق بالأمور التكوئية، فإنه إنما يكون حجّة ومحركاً للقاطع اذا كان منشأ حججته موجوداً فيها في المرتبة السابقة، كما اذا قطع بان هذا الموجود حية أو اسد، فإنه يكون محركاً 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 منشئها موجوداً فيه كان حجّة وإلا فلا، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان حجّية القطع بمعنى المنجزية والمعدّية، هل هي قابلة للردّ او لا، فيه خلاف بين الاصوليين والاخباريين، فذهب الاخباريون 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، وبنظر القاطع اذا كان مخالفاً له وكلاهما محال.

اما الأول فهو ظاهر، **اما الثاني** فلأنه لا يمكن جعل حكمين متضادين بنظر القاطع، لأنه لغو، فلا يعقل ان يكون داعياً ومحركاً له.

الثاني: ان حجّية القطع بمعنى منجزّيته ومعدّيته عقلاً ذاتية له، وحينئذ فان اريد بالردّ عن حجّيته سلبها عنه فهو مستحيل، لاستحالة التفكّيك بين ذات الشيء ولو ازماها الذاتية كالتفكير بين الاربعة وزوجيتها، وبين الممكن وامكانيه وهكذا، وان اريد به جعل ما يخالف حجّية القطع رغم ثبوتها له، فهو مناقض مع حكم العقل بلزوم اتباعه، فلذلك لا يمكن الردّ عنها.

ولنا تعليق على كلا الوجهين:

اما الوجه الأول فهو لا يتم بكافه صور المسألة وفروضها، والفرض الأول هو ان القطع تعلق بحكم مولوي الزامي كالوجوب أو الحرمة، والرادرع عن حجيته الحكم الترخيصي النفسي، والفرض الثاني هذا الفرض بعينه ولكن الرادرع عنها الحكم الترخيصي الطريري، والفرض الثالث، ان القطع تعلق بحكم ترخيصي، والرادرع عنه يكون حكم الزامي نفسياً كان ام طريرياً، هذه هي فروض المسألة.

اما في الفرض الأول، فلا يمكن للمولى جعل الحكم الترخيصي النفسي على خلاف الحكم الالزامي المقطوع به بعنوان الرادرع عن ححجية القطع به، لاستلزم ذلك اجتماع الضددين في مرحلة المبادئ على تقدير مطابقة القطع للواقع ومطلقا بنظر القاطع، فإذا كان المكلف قاطعاً بوجوب شيء، فلا يمكن جعل الترخيص النفسي لذلك الشيء بعنوان الرادرع عن ححجية القطع به، وإلا لزم اجتماع الضددين فيه واقعاً في مرحلة المبادئ اذا كان مصرياً للواقع ومطلقا بنظر القاطع.

واما في الفرض الثاني، فلا مانع من جعل الحكم الترخيصي الطريري على الخلاف، وذلك لأن 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 او 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، لأن حكمه بها معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده، ومع عدم ثبوته ولو من قبل المولى فلا حكم للعقل بها،

لانفقاء 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 الضدين في الواقع على تقدير الاصابة ومطلقاً بنظر القاطع لا ينطبق على هذا الفرض، حيث لا يلزم من جعل الترخيص الظريقي على خلاف القطع اجتماع الضدين في الواقع في مرحلة المبادئ ولا بنظر القاطع، باعتبار ان الترخيص الظريقي لا ينشأ من ملاك في متعلقة، بل جعله انما هو بملك مترتب عليه، كما اذا فرض ان المصلحة التسهيلية تتطلب ذلك.

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

اما الأول فلعين ما مرّ من ان جعل الحكم الالزامي النفسي على خلاف الحكم الترخيصي المقطوع به، يستلزم اجتماع الضدين في الواقع في مرحلة المبادئ على تقدير الاصابة ومطلقاً بنظر القاطع، واما الثاني فلأنّ حكم العقل بان القطع معدن ومؤمن، ليس حكمه تعليقياً ومشروطاً بشيء كحكمه بالتجزيز، بل هو تنجيزي وغير معلق على شيء، والنكتة في ذلك ان حق الطاعة للمولى على العبد لا تعمّ موارد القطع بالترخيص وان كان مخالفاً للواقع، كما اذا قطع بان الشيء الفلاحي 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 ومعدن مطلقاً وبنحو التنجيز والعليمة التامة، ومعه لا يمكن جعل الوجوب الظريقي

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

والخلاصة، ان الحكم في موارد الجهل المركب لو كان ثابتاً ومحولاً 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 والأّ فهو لغو ولا اثر له.

ومن هنا، يظهر الفرق بين كون القطع منجزاً وكونه مؤمناً، فان تنجيزه مرتبط بثبت 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 وتعذرها 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 رحمه الله من ان حجيته عين طريقيته^(١) غير صحيح على ما تقدم تفصيله، وان اريد بالذاتي الذاتي في باب البرهان، فيرد عليه ان حجيته ليست من لوازم ماهية القطع وذاته كالزوجية للأربعة والإمكان للممكн وغيرهما، لما تقدم من ان اتصف القطع بالحجية في

التنجيز والتعديل 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، وهذا تكون حجيته تنجيزاً قابلة للردع باعتبار انها معلقة، واما حجيته تعديراً 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 العقلاط تبعاً لبنائهم على التحسين والتقييم العقليين.

الثانية: الصحيح ان حجيته انما هي بمعنى المنجزية والمعدنية في المورد القابل وهو مورد ثبوت حق الطاعة للمولى على عباده لا مطلقاً، وهذا يكون المتصف بالحجية حصة خاصة من القطع، وهي القطع المتعلق بالحكم الشرعي المولوي، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى ان ما فسرت به حجيته من المعانى كما عن السيد الاستاذ ^{رحمه الله} والحقن صاحب الكفاية ^{رحمه الله} غير تام، لأنه تفسير بلوازمها لا انه تفسير لحجيتها.

الثالثة: ان حجية القطع في طرف التنجيز قابلة للردع بجعل حكم ترخيصي طريقي، واما في طرف التعديل فهي غير قابلة للردع، على اساس ان تنجيزه معلق على ثبوت حق الطاعة في المرتبة السابقة، واما تعديله 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، وحيثئذ فمخالفته عصيان ومحضة لاستحقاق الادانة والعقوبة، وموافقة امثاله ومحضة لاستحقاق المثوبة، هذا ما 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 محراً 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 شرعاً كالأدلة الشرعية من اخبار الثقة وظواهر الآيات والروايات وغيرها، فجعل مورد البحث القطع باعتبار انه من اظهر افراد المنجز وأقوالها.

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

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

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

القول الثالث: ان التجري قبيح والمتجري مستحق للذم والعقوبة كالعصي 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، وإلاً فلا يحكم العقل باستحقاق العقوبة اذا لم يكن للمولى حق الطاعة عليه، وهذا لا يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة كل احد، وانما يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة من له حق الطاعة عليه لا مطلقاً.

فإذاً هنا تصوران:

الأول: ان موضوع حق الطاعة هو نفس التكاليف 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، بداعه 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 او شرعي، بان يكون الاحراز تمام الموضوع لحكم العقل وان لم يكن تكليف في الواقع، فإذا قطع المكلف بان هذا الاناء خمر فشربه عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعي، فقد خالف المولى وخرج بذلك عن زي الرقية وحدود العبودية، حيث ان ذلك منه طغيان على المولى وانتهاك لحرمته 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 او لا.

وبكلمة، ان حق الطاعة ليس من الحقوق التي لها واقع موضوعي، ويكون العلم طريقاً إليه كحقوق الناس المتعلقة بأنفسهم واعراضهم وامواهم، فان لها واقعاً 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 اداءً لحق المولوية، ومن الواضح ان قيامه بتلك الوظائف الدينية، انما يجب اذا تنجزت تلك الوظائف الشرعية بمنجز عقلي او شرعي، فتمام الموضوع لهذا الحق هو تنجز التكليف الذاتي وهو صورته في الذهن، فإنه محرك للعبد ب القيام 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 او لا.

وعلى الجملة، فإذا قطع العبد بحرمة شيء وتنجزت يكون تنجزها تمام الموضوع لحكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية، وان الأول حيث انه طاعة للمولى وأداء لحقه فيكون عدلا، والثاني حيث انه سلب ذي الحق عن حقه فيكون ظلماً، ولا فرق بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع أو لا، لأنَّ 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 الوجдан والضرورة،
لوضوح انه لا يستحق إلّا عقوبة واحدة.

وقد تساءل 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 وحقيقة الملاك، ولو لاه 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، لأنَّ 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 للملزم، الا ان مصداق الظلم والطغيان انما هو مخالفته بما هي مخالفة، لأنَّ العقل يدرك ان القاطع بحرمة شيء اذا خالف وارتكب ذلك الشيء عالماً عامداً، فقد طغى على المولى وفوت حقه وهو الطاعة، بلا فرق في ذلك بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع أو مخالفاته.

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 حق المولى وهو ظلم بل هو من أظهر أفراده، وهذا يستقل العقل باستحقاق العقوبة وهذه المخالفة قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون مطابقة له، والمطابقة وعدها أمر تصادقي واتفاقي وخارج عن اختيار المكلف، وكذلك ارتكاب الحرام بما هو حرام في الواقع لا يكون ملائكةً لاستحقاق العقوبة، ولذا ارتكاب المفسدة الملزمة 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 حق المولى وهو حق الطاعة فهو ظلم موجب للإدانة والعقوبة، ولا فرق بين أن تكون المخالفة واقعية موضوعية وان تكون ذاتية، لأن ملاك استحقاق العقوبة في العاصي والتجري شيء واحد والاختلاف بينهما في نقاط أخرى لا صلة لها بما هو ملاك استحقاق الإدانة والعقوبة فلا أثر له.

فالنتيجة: ان منشأ استحقاق العبد العقوبة شيء واحد وهو تفويت حق المولى، فالقاطع اذا خالف قطعه فقد خالف المولى وفوت حقه وان كان قطعه مخالف للواقع، هذا كله فيما اذا كان القاطع تمام الموضوع لحكم العقل.

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

المولوي، سواء كان احرازه بعلم وجداني أو تعبدني 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 عاماً ملتفتاً إلى وجوب اطاعته وقبح معصيته، فلا اشكال في أنه تجرّ وتعدّ على المولى الحقيقي وقبح وان لم يكن اعتقاده مطابقاً للواقع، ويستحق الادانة والعقوبة وان باع ذلك انه لا ولالية له عليه، لأنّ المعيار الكلي في ذلك هو ان كل ما يراه الشخص وظيفة له شرعاً وانه ملزم بالعمل بها، فإذا خالفها عاماً 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 الفلااني ظلم، فلا شبهة في ان اقادمه عليه قبيح، لأنّه ظلم باعتقاده وان لم يكن ظلماً في الواقع، فإذا اعتقد المكلف باع هذا الاناء خمراً فشربه بارادته و اختياره 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، باع لا يكون للمولى حق فيه، باعتبار ان موضوعه على الفرض مركب من الواقع واحرازه، والموضوع المركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه، فإذاً 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 لله الحمد.

والصحيح التفصيل في المقام، فإنه 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 حق المولى وظلم كما تقدم موسعاً.

وأما لو قلنا بان موضوعه مركب من الواقع واحرازه، فعندئذ لا يكون التجري قبيحاً وظليماً وتفويتاً لحق الطاعة في الواقع وان تخيل المتجري انه قبيح وظلم وتفويت للحق، لأنّ حق الطاعة منتف بانتفاء 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 زيداً مولاًه ومع ذلك لم يقم بامثال أمره بشيء او نهيء عن آخر، وكان هذا باعتقاده هتكاً لحرمة مولاًه وتعدّ عليه وظلم، ولكن في الواقع لا هتك ولا ظلم من جهة ان زيداً ليس مولاًه، وفي مثل ذلك لا مقتضي لاستحقاق الذم والعقوبة، فإنه انما يكون على تفويت حق المولى، والمفروض ان ما تخيله مولى وليس بمولى له حتى تكون مخالفته هتكاً وظليماً في حقه، وهذا بخلاف ما اذا اعتقد بخمرية مائع وقام بشربه عالماً عاماً، فلا شبهة في ان هذا الاقدام الذي هو بإرادته و اختياره مع علمه بأنه مبغوض للمولى، تعدّ عليه و هتك لحرمته وتفويت لحقه واقعاً وهو حق الطاعة، فلهذا يكون مصداقاً للظلم وان لم يكن

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

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

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

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره شيخنا الانصاري رحمه الله من ان التجربة لا يكون قبيحاً وانما يكون كافشاً عن سوء سريرة المتجرب وخبث باطنه بدون ان يستحق الادانة والعقوبة عليه^(١)، لا يمكن المساعدة عليه بل هو خلاف الضرورة والوجдан. وأما ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من ان التجربة قبيح ولكن قبحه فاعلي لا فعلى، فان اراد رحمه الله به ان الفعل المتجرب به لا يكون قبيحاً وانما يكون فاعله مذموماً^(٢)، فهو عين ما ذكره الشيخ رحمه الله فان الشيخ رحمه الله يقول ان التجربة لا يكون قبيحاً وانما هو كاشف عن ان فاعله مذموم وخيث.

(١) فرائد الاصول ص ٥.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦.

وان اراد ^{شيئاً} به ان الفعل المتجري به لا يكون قبيحاً 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، لأنّها ليسا بالمصلحة والفسدة، فان موضوعهما ذات الفعل بما هو لأنّها قائمتان به، وهذا بخلاف الحسن والقبح، فانّها وان كانا امررين واقعين يدركهما العقل وليسا حكمين معمولين من قبل العقلاة حتى لا يكون لها واقع موضوعي ما عدا الجعل والاعتبار، ولكن مع هذا فانّها يختلفان عن المصلحة والفسدة، لأنّها رغم كونّها امررين واقعين يقتضيان بنفسهما الجري العملي على طبقها، ولهذا يكون الحسن صفة واقعية للشيء الذي ينبغي ان يقع في الخارج، والقبح صفة واقعية للشيء الذي لا ينبغي ان يقع فيه، بينما المصلحة والفسدة لا تقتضيان بنفسهما الجري العملي على طبقها في الخارج، فإذاً لعنوان الاضافة إلى الفاعل، دخل في اتصف 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 يتصرف بالحسن أو القبح إلاّ بعد اضافته إلى الفاعل، وعلى هذا فاتصاف الفعل المتجري به بالقبح انما هو بلحاظ اضافته إلى المتجري وصدره منه لا في نفسه، لأنّ صدوره منه منشأ لاتصافه بالقبح بعنوان ثانوي وهو عنوان التجري، لأنه بالعنوان الأول ليس بقبيح، والمفروض ان هذا العنوان عنوان للفعل المتجري به لا للفاعل، وعليه فيكون قبحه فعلياً لا فاعلياً.

وثانياً: مع الاغراض 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 قبيحاً وان كان قبحه بسبب صدوره منه، فلا مانع من استحقاق العقوبة عليه.

إلى هنا، قد تبين انه لا شبهة في قبح الفعل المتجري 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 اصلاً.

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 والوجдан، لأنّ الضرورة تحكم بان موضوعه احراز التكليف فحسب.

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

لحدّ الان قد تبيّن 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 في حاشيته على رسائل الشيخ رحمه الله وحاصل ما افاده: انه يستحيل اتصاف الفعل التجري به بالقبح، وذلك لأنّ اتصاف الفعل بالحسن أو القبح منوط بكونه صادراً من الفاعل بالاختيار والارادة، على اساس ان ما هو متصف بالحسن والقبح هو الفعل الاختياري، حيث انها كالوجوب والحرمة من هذه الناحية، فكما ان الوجوب والحرمة لا يتعلقان 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 ملوك له أو مأذون في التصرف فيه، فهناك امور ثلاثة:

الأول: شرب الخمر.

الثاني: شرب الماء المباح.

الثالث: شرب مقطوع الخمرية.

اما الامر الأول فلا وجود له على الفرض.

واما الامر الثاني فهو ليس بقبيح.

واما الامر الثالث فهو ليس باختياري، لأنّ ارادة التجري تعلقت بشرب الخمر الواقعي لا شرب مقطوع الخمرية، لأنّ القطع ملحوظ بنحو الطريقة والمرآتية المحسنة لا بنحو الموضوعية، وحيث انه ليس متعلق الارادة ومصباً لها فلا يكون باختياري، لأنّ ملاك اختيارية الفعل هو ان يكون مسبوقاً بالارادة والاختيار والا

فليس باختياري، فإذاً يستحيل اتصف الفعل المتجرى به بالحسن أو القبح لعدم كونه اختيارياً^(١).

والجواب: ان هناك مسلكين في ملاك اختيارية الفعل:

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

الثاني: مسلك جماعة من المحققين منهم مدرسة المحقق النائيني تبيّن من ان ملاك اختيارية الفعل هو كونه تحت سلطة الإنسان وقدرته ومشيئته، وأحسن تفسير ذلك 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 موسعًا.

وعلى هذا، فعل المسلك الأول وهو مسلك الفلسفه وبعض الأصوليين، فلا شبهة في ان متعلق الارادة ذات الفعل، فإذا قطع شخص بان المائع الغلاني خمر وارد شربها، فمتعلق ارادته شرب الخمر الواقع 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 الواقع 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

الكافية ^{عليه} 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 تسرى منه إلى شرب مقطوع الخمرية تبعاً، على اساس سراية الارادة من احد المتلازمين إلى الملازم الآخر، فمن اجل ذلك يكون شربه اختياريا.

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

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

لقدماته أيضاً، فهي وان كانت مكنة إلا أنها غير واقعة في الخارج، لأن جعل الوجوب للمقدمة بحاجة إلى نكتة تبرر هذا الجعل، ضرورة انه لا يمكن ان يكون الجعل من المولى جزاً ولغوً، والمبرر للجعل احد امررين:

الأول: ان يكون الجعل بداعي ابراز الملاك فحسب، كما اذا جعل الوجوب شيء 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 متوفرين 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 بنفسه جعل الوجوب النفسي له فلا حاجة إلى مبرز آخر، ويكون جعله بهذا الداعي لغوً وجزاً.
وأما الثاني، فلأن الوجوب الغيري غير قابل للتنجيز حتى يكون محركاً، ولهذا لا يكون في موافقته ثواب ولا في مخالفته عقاب.

فالنتيجة: ان الوجوب الغيري ليس مركزاً لحق الطاعة والإدانة، ومن هنا قلنا ان الوجوب الغيري لا يصلح ان يكون ثمرة للمسألة الاصولية، لأن ثمرتها متمثلة في الاحكام الفقهية المستنبطة من القواعد العامة الاصولية، فإنها قابلة للتنجيز، بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفتها والمشوبة على موافقتها ومحركة للمكلف نحو امثالها، بينما الوجوب الغيري لا يقبل التنجيز ولا يصلح ان يكون محركاً، فلهذا يكون جعله للمقدمة مستقلاً في مقابل جعل وجوب ذي المقدمة لغوً 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 الحمرية وشرب الخمر

الواقعي بل الأول مباین للثاني، فان الأول بلحاظ كونه تجرياً مباین 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 الاعم لا تستلزم ارادة الاخص، وعليه فلا ملزمة بينهما، هذا اضافة إلى ان الارادة لا تصلح ان تكون ملاكاً لاختيارية الفعل بحيث تدور اختياريته مدارها وجوداً وعدماً وذلك لأمور:

الأول: ان الفعل كثيراً ما يصدر من الانسان بالاختيار بدون ان تكون في داخل نفسه ارادة وشوق مؤكّد، 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 بمرتبتها التامة الكاملة في افق نفسه، ولا يخرج الفعل بها عن حد الامكان والاعتدال إلى حد الوجوب والضرورة لكي يخرج بذلك عن تحت قدرته وسلطنته، ولهذا يجد كل فرد في وجدانه وفطنته 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 بالوجودان والفطرة.

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

الارادة اذا بلغت مرتبتها الكاملة التامة قهري و تخرج 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 وبلافائدة، وتفصيل كل ذلك بشكل موسع تقدم في مبحث الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وقد قلنا هناك ان الفعل الاختياري خاضع للسلطة 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 رحمه الله من ان اختيارية الفعل منوطة بالالتفات إلى الفعل بعنوانه الخاص واسمه المخصوص المميز، فإذا اعتقد بعما ياخوه ماء فشربه، ثم بان انه خلّ، لم يصدر شرب الخل منه باختياره، بل هو من باب الاتفاق والصدفة، لأنّ ما هو مصب التفاتاته وارادته لم يقع في الخارج وما وقع لم يكن مصبّ التفاتاته 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 ف أيضاً

الامر كذلك، لأنّ 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 اختيارياً لعدم الالتفات اليه، وكذلك لا يتصف بالقبح^(١).

وقد أورد عليه المحقق النائيني ^{عليه السلام} بان لازم ما افاده ^{عليه السلام} 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، لأنّ وصوله وتنجزه متفرع على الالتفات إلى موضوعه ووصوله اليه، والمفروض انه مما لا يمكن الالتفات اليه^(٢).

ولكن هذا الاشكال غير وارد، فان صاحب الكفاية ^{عليه السلام} لا يدعى استحالة الالتفات إلى القطع بنفسه، اذ لا شبهة في امكان ذلك، وانما يدعى 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 والطريقية، باعتبار انه موضوع الاثر، فالنظر إلى القطع الطريقي آلي وإلى الموضوعي استقلالي.

فالنتيجة: ان هذا الاشكال من المحقق النائيني ^{عليه السلام} غريب جداً.

والصحيح في الجواب عن هذا الوجه ان يقال: ان الملفت في مقابل الغافل، فان الانسان اما ان يكون ملتفتاً إلى ما يصدر منه أو غافلاً عنه ولا ثالث لهما، فعل الأولى يكون صدوره منه اختيارياً، وعلى الثانية 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 بطبيعة الحال يكون المراد منه اعم من الالتفات التفصيلي والاجمالي والاستقلالي والآلي.

وعلى هذا الاساس فيرد على هذا الوجه:

أولاًً: ان القطع بالواقع عين الالتفات اليه وان كان هو غير ملتفت إلى التفاتاته، فإذا قطع الانسان بان هذا المائع خمر، كان القطع بخمرّيته عين الالتفات إليها، لا انه التفات إلى انه خمر وغفلة عن التفاتاته إليه، ضرورة ان الغفلة لا تجتمع مع القطع، غاية الامر انه التفات آلي، وعليه فهو ملتفت إلى انه شرب مقطوع الخمرية بالالتفاتات الآلي في مقابل مظنونها أو مشكوكها، وهذا يعني انه ملتفت إلى انه شرب مقطوع الخمرية لا مظنونها ولا مشكوكها، وعلى هذا فما افاده ^{بيان} من ان عنوان شرب مقطوع الخمرية مما لا يلتفت اليه، فلا يكون باختياري حتى يتّصف بالقبح، مبني على توهّم 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، فإنه غير اختياري.

وثانياً: ان هذا الوجه لو تم 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، لأنّه كان يحتمل انه ليس بخمر في الواقع، وكذلك الحال في موارد اصالة الاحتياط، كما في الشبهات قبل الفحص أو في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فإن المكلف ملتفت إلى انه شاك وغير عالم بالواقع.

وثالثاً: مع الاغراض 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 الماء اذا لم يكن مطابقاً للواقع، لا يتوقف على الالتفات إلى هذا العنوان، فإذا التفت المكلف إلى ان هذا الماء خمر، فشربه عاماً ملتفتاً إلى الحكم الشرعي، فان كان مطابقاً للواقع فهو عصيان، وان كان مخالفًا للواقع فهو تجّرّ، ومنشأ العصيان والتجري هو اقدامه على شربه بارادته و اختياره، فشربه مع التفاته إلى انه مبغوض للمولى واعتقاده به، وهذا الاقدام حيث انه تعدّ على المولى وتفويت حقّه و هتك حرمته، فلهذا يكون مبغوضاً سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا، على اساس انه ظلم و سلب ذي الحق عن حقّه 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 متنزع من مطابقته للواقع، ومفهوم التجري متنزع 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، و تمام القيمة انما هي لواقعهما في الخارج وهو مبغوض من جهة انه ظلم على المولى وتفويت حقّه.

فالنتيجة: ان ملاك الفعل الاختياري سواء أكان الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد أم غيرهما، وسواء أكان الدخيل في اختياريته الالتفات الاستقلالي، أم يكفي الاعم منه ومن الالتفات الآلي، فان كل ذلك ما لا دخل له في قبح التجري، فانه قبيح و مبغوض منها كان ملاك الفعل الاختياري.

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

ليس بحرام، فان شرب التتن 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 بالاختياري، إلا أن يقول إن هذا خارج عن محل الكلام ومحل الكلام في الشبهة الموضوعية، والفعل المتجري به فيها خارج عن الاختيار.

واما اذا كان في الثانية، فلا يكون الفعل الصادر منه بالاختيار، كما اذا علم بان هذا الماء خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح، ففي مثل ذلك لا يصدر منه فعل اختياري، لأنّ ما قصده وهو شرب الخمر لم يقع وما وقع وهو شرب الماء المباح لم يقصده لكي يكون اختياريا، ولهذا قال ان حال من شرب مائعاً بتخييل 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.

واما بناءً على ما هو الصحيح من أن المانع 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 الماء الخارجي صادر منه بالاختيار، غاية الامر انه شربه 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 فرداً من الشرب: الأول شرب الخمر خاصة والآخر شرب الماء المباح كذلك، وال الأول لم يقع في الخارج وما وقع لم يرده، بل فرد واحد من

الشرب وهو شرب هذا المائع الخارجي، غاية الامر انه شربه بداعي انه حمر ثم بان انه ماء مباح، فيكون التخلف في الداعي لا في ماء 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 يضر باختيارية اصل الفعل الصادر من الفاعل.

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

الوجه الرابع: ما يظهر من صاحب الفصول ^{٢٢٢} من ان التجري لو كان قبيحاً ذاتاً، لزم ان يكون الفعل التجري به قبيحاً وان صادف مصلحة مهمة، كما اذا اعتقد بوجوب قتل رجل فتجرى ولم يقتله ثم بان انه ابن المولى، او 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 محظوظ للمولى ومطلوب له، وعليه فلو كان الفعل التجري به مبغوضاً للمولى، لزم كونه محظوظاً ومبغوضاً معًا في مثل هذه الامثلة.

والجواب: ان في هذا الوجه خلطا بين الحسن والقبح العقليين وبين المصلحة والمفسدة التكوينيتين، فان الفعل التجري به قبيح بلحاظ انه مصدق للظلم والطغيان على المولى وفاعله مستحق للذم والعقاب، وهذا لا ينافي كونه مشتملا على مصلحة في الواقع بعنوان أولى ومحظوظاً بهذا العنوان، ولا تنافي بين الأمرين.

وأن شئت قلت: ان اتصاف ترك القتل في المثال الأول بالقبح الصادر من الفاعل وكذلك اتصاف انقاد الغريق في المثال الثاني بالقبح، انما هو من جهة انه تفويت لحق المولى ومصداق للظلم، فلا يكون مبغوضاً ومحبوباً بملك واحد وبعنوان فارد، فانه قبيح بملك قبح الظلم والتجري على المولى، ومحبوب بملك انه انقاد لابن المولى، فيكون محبوباً في الواقع بعنوان ابن المولى و مبغوضاً بعنوان التجري وانطباق الظلم عليه.

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

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

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

ودعوى: انه لا فرق بين العاصي والتجري إلا في اصابة القطع للواقع في الأول دون الثاني، والمفروض ان الإصابة وعدمها امران خارجان عن الاختيار، فلو كان منشأ عدم استحقاق التجري العقوبة عدم اصابة 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 التجري 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 متوفّر والمانع عنه مفقود، فلا محالة يؤثر اثره وان كان عدم المانع بسبب امر غير اختياري، واما في التجري 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، انما 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 عاماً ملتفتاً أو ترك الواجب كذلك، فقد فوت حقه، فلهذا يصدق عليه عنوان الظلم، ولا فرق في ذلك بين العاصي والتجري، فكما ان العاصي قد فوت حقه وهو الطاعة وتعدي فكذلك التجري، 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 الوجданى أو العلم التعبدى أو الاصل العملى.

وعلى هذا، فلا فرق بين العاصي والمتجرى من هذه الناحية، فكما ان العاصي قد فوت حق المولى وهو الطاعة بالتعدي والظلم فكذلك المتجرى، فانه قد فوت حق المولى بالتعدي والظلم.

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

والجواب: ان الفعل المتجرى به قبيح لا من جهة القطع بحرمته، بل من جهة انه مصدق للظلم والهتك لحرمة المولى، ومن هنا يكون قبح التجري امراً وجداً يدركه العقل، باعتبار انه من اظهر مصاديق الظلم وهو تفويت حق المولى، كما ان حسن الانقياد امر وجداً، 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 بها هو مضاف إلى فاعله وكذلك موضوع القبح، فان معنى حسن شيء استحقاق فاعله المدح والثواب، ومعنى قبح شيء استحقاق فاعله الذم والعقاب، وعليه فلا مانع من استحقاق الفاعل العقوبة على التجري طالما الفعل بها هو مضاف اليه قبيح، ولا وجه

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، وهم امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع بدون جاعل، غاية الامر ان الحسن او القبح قد ينطبق على فعل الانسان نفسه، فيقال انه ينبغي في نفسه او لا ينبغي، وقد ينطبق على فعل الاخر، فيقال ان مدحه مما ينبغي أو ذمه.

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

فالنتيجة في نهاية المطاف: انه لا يتم شيء من هذه الوجوه الستة، والصحيح ان التجري يستحق العقاب على التجري كالاعاصي، 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 التجري وخبث باطنه، وقد اختار هذا القول شيخنا الانصارى رحمه الله.

الثاني: ان التجري قبيح ولكن قبحه فاعلي لا فعلي، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني رحمه الله.

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 مصدق للظلم والطغيان على المولى، واما الثاني فان اريد بالقبح الفاعلي انه كاشف عن سوء سريرته، فهو يرجع إلى القول الأول وليس قوله آخر في المسألة في مقابل القول الأول، وان اريد به ان الفعل المتجري به بما هو مضاد 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 أمرتين:

الأول: ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد في المرتبة السابقة، وهذا الحق ثابت بالذات للمولى الحقيقي وبما يجعل للمولى الجعل.

الثاني: ان يكون احراز التكليف تمام الموضوع لهذا الحق، وكلا الامرين ثابت، اما الامر الأول فواضح، واما الامر الثاني فلأن العقل يحكم بان الاحراز هو تمام الموضوع لا جزء الموضوع وجزءه الآخر الواقع على تفصيل تقدم.

الأمر الرابع: الاظهر ان الاقدام على الظلم الخيالي بدون ان يكون في الواقع ظلما لا يوجب استحقاق الادانة والعقوبة، باعتبار انه غير مفوت حق 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 حرمته ولا ظلم في حقه حتى يستحق العقوبة عليه.

الأمر الخامس: قد استدل على عدم استحقاق المتجري العقاب بوجوه ستة، وتقدم الكلام فيها وفي نقدتها موسعاً.

النقطة الثالثة: في حرمة الفعل المتجري به شرعاً وعدم حرمته كذلك، وقد استدل على الحرمة بوجوه:

الوجه الأول: إطلاقات الأدلة الأولية في الكتاب والسنة، بدعوى ان تلك الإطلاقات تشمل موارد التجري أيضاً وتدل على حرمته، بتقرير 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 النائي^٢، 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 إلاّ بـيراه الانسان واقعاً، سواء كانت رويته بالقطع الوجданى ام التبعدي ام بالأصل العملي، فوجود التكليف في الواقع لا يؤثر في شيء، فإذا كان الاناء خمراً 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، لأنّ الاحراز تام 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، لأنّه تام 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 يدرى بوجوده.

المقدمة الثالثة: حيث ان الغرض من وراء جعل التكاليف الشرعية في الشريعة المقدسة داعيّتها للمكلّف نحو امثاها والاتيان بمعنّياتها، ومن الواضح انها انما تكون داعية اذا كانت متعلّقاتها مقدورة للمكلّف، والا فيستحيل ان تكون داعية نحو الممتنع وغير المقدور هذا من ناحية.

ومن ناحية اخري، ان ما هو تحت اختيار المكلّف وقدرته هو الشيء بوجوهه العلمي لا الواقعي، فان الشيء بوجوهه العلمي محرك للمكلّف نحو الاتيان به داعٍ له لا بوجوهه الواقعي، وعليه فبطبيعة الحال يكون متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوهه العلمي، لأنّه مقدور له، واما الفعل بوجوهه 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 المكلّف وقدرته، فإذاً لا يمكن ان يكون لاصابة الارادة للواقع دخل في متعلق التكليف، والا لزم التكليف بغير المقدور.

وعلى هذا، فمتعلق التكليف الفعل الذي يكون له واقع بنظر المكلّف، سواء أكان له واقع موضوعي ام لا، فانه مكلّف باختياره وارادته، لا انه مكلّف 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 المكلّف واختياره المتعلقين بالفعل مقيداً بوجوهه الواقعي لأنّه تكليف بالمحال، بل متعلقة فيها ارادته واختياره المتعلقان بما يراه مطابقاً للواقع وجدانًاً أو تعبدًاً، وعليه فاطلاق هذه الخطابات يشمل العاصي والمتجرى معاً، لأنّ متعلق تلك الخطابات مشترك بينهما ونسبتها اليهما نسبة واحدة.

فالنتيجة: ان مقتضى هذه المقدمات كون التجري كالعا�ي مشمولاً بهذه الخطابات المطلقة من الكتاب والسنة.

والجواب: اما المقدمة الأولى، فلا اشكال فيها.

وأما المقدمة الثانية فهي غير تامة، لأنّ احراز التكليف ليس تمام الموضوع والعلة لإرادة المكلف وتحريكه، بل المحرّك في الحقيقة هو الواقع المحرز فإن الاحراز فإنّ فيه ولا يرى المكلف إلا المحرز، لأنّ النظر إليه آلي، غاية الأمر أن الاحراز شرط وأن الموضوع مركب من الواقع والاحراز، فإذاً 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 للملالك الواقعية التي هي حقيقة الحكم وروحه، بداعه ان الحكم الخالي عن المالك 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 المالك انما هو قائم بالفعل بوجوهه الواقعي، والفرض ان التكليف لا يمكن ان يكون متعلقاً بارادته و اختياره لأنّ تكليف بغير المقدور، وقد مر ان متعلقة ارادة الفعل الذي يكون له واقع بنظر المكلف وان لم يكن مطابقاً للواقع، فلهذا لا تحل هذه الجهة المشكلة.

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

وثانياً: ان متعلق التكليف لا يمكن ان تكون الارادة وال اختيار المتعلقين بها يراث الفاعل ان له واقعاً، فان لازم ذلك ان لا يكون للتكميل ملاك في فرض عدم

مطابقته 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 التبعيض في مدلولها، بمعنى انه حكم واقعي مولوي في صورة المطابقة و مجرد 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 بالحفظ على الملاكات الواقعية هو السبب لجعله، الذي اثره تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعذير لدى الخطأ.

فالنتيجة: 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 ^{٢٢}: 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 التحرير والباعثة، وأن التكليف بإصابة القطع للواقع تكليف بغير المقدور ولا يمكن أن يتقييد التكليف بها.

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

والجواب: أنه لا يمكن عموم الخطاب لمواد التجري ضرورة أن جعل الحكم فيها بلا ملاك لا يمكن لأنّ حقيقة الحكم وروحه ملاكه، والحكم بها هو اعتبار لا قيمة له ولا يكون مولوياً قابلاً للتجري، وهذا لا عقوبة على مخالفته ولا مثوبة على موافقته، فإذاً لا يمكن جعل الحكم للفعل التجري به بلا ملاك فإنه لغو، فهذا قرينة على أن متعلق الحكم الفعل بوجوده الواقعي مباشرة لا بالارادة وهذا لا أساس لهذه المقدمة، نعم لو قلنا بعموم الخطاب لمواد التجري فهو كاشف عن وجود الملاك في الفعل التجري 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، فإذاً ارادة المكلف واختياره الفعل أو الترك تكون مقصودة للمولى ومراده له تكوينا لا تشريعا، لأنّ 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 تكوينا، لا ان متعلق التكليف ارادته و اختياره، ضرورة ان متعلقة الفعل بوجوده الواقعي أو الترك كذلك، وهذا الخلط هو المنشأ للاشتباه والتوهم بان التكليف تعلق بارادة المكلف و اختياره الفعل الذي يرى ان له واقعاً.

وعلى هذا، فالخطابات الشرعية متعلقة بالأفعال الاختيارية بوجوداتها الواقعية، وهدف الشارع من وراء ذلك تكوينا 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 الاراده والاختيار في نفسه تكويناً لا انها متعلقة بالاراده 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، لأنّ نتيجة ذلك اختصاص التكليف واشتراطه بما اذا كانت الارادة مطابقة للواقع، والظاهر ان التكليف لو كان متعلقاً بها، فمطابقتها للواقع شرط له لا للمكلف به، فإذاً لا تشمل الخطابات الأولية المتجري، لأنّ ارادته غير مطابقة للواقع فتكون فاقدة للشرط.

ودعوى: ان التكليف اذا كان متعلقاً بالفعل بوجوده الواقعي على اساس وجود المالك 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 التقديرتين يكون من التكليف بغير المقدور.

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

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 متوفّر في المثال، فيكون شرب هذا الماء صادراً منه بالاختيار، غاية الامر ان الداعي إلى شربه (وهو كونه حمراً) قد تخلف، ومن المعلوم ان تخلفه لا يضر، لأنّه خارج عن الاختيار ولا يجعل هذا الشرب غير اختياري، وعلى هذا فحيث ان هذا الشرب تعدّ على المولى وتهتك لحرمه وتفويت لحقه وهو حق الطاعة، فيكون قبيحاً ومعاقباً عليه.

والخلاصة، ان المكلف اذا علم بان هذا الماء حمر، فشربه عاماً ملتفتاً إلى انه حمر، 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 جزاً و بلا داع، كما هو الحال في كل فعل اختياري صادر من الفاعل المختار، والداعي لهذا الشرب في المقام هو كون الماء حمراً، 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 ^{رحمه الله} فقد اجاب عن هذه المقدمة تارة بالنقض، وآخرى

بالحل:

اما الأول، فلأنّ لازم هذا الوجه ان من اعتقاد بدخول وقت الصلاة وصلى ثم بان ان الوقت غير داخل، هو ان صلاته صحيحة على اساس ان الامر قد تعلق بالارادة والاختيار المتعلّقين بالصلاحة التي تكون صلاة في الوقت واقعاً بنظر المصلي واعتقاده وان لم تكن مطابقة للواقع، وهذا كما ترى، لأنّه 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 يتلزم القائل بحرمة التجري بأنّ هذا التصرف حرام وقبيح وان المتصرف معاقب، لأنّ موضوع حرمة التجري وقبحه اعتقاد المكلف بالحرام، غاية الامر ان كان مطابقاً للواقع فهو عاصٍ، وان كان مخالفًا له فهو متجرّ، وقد تقدم ان ملأك 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 عاماً ثم بان انه خل، استحق الادانة والعقوبة عليه لأنّه تجرّ.

واما في الثانية فان كان الواجب مضيقاً 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 واقعاً لا ارادة خصوص الصوم الواقعي، على اساس ان موضوع وجوب الصوم واقعاً عند هذا القائل، هو دخول شهر رمضان بوجوهه الاعتقادي وان لم يكن ذلك الاعتقاد مطابقاً للواقع، وحيثئذ فإذا ترك صوم الغد عاماً ملتفتاً إلى الحكم الشرعي، فقد تجرى على المولى وفوت حقه وهو الطاعة، ولهذا يستحق العقاب، ومن هذا القبيل ما اذا أوجب المولى اكرام كل هاشمي، فإذا اعتقد المكلف بان زيداً هاشمي ومع ذلك ترك اكرامه عاماً 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 مطابقته أمران خارجان عن قدرة المكلف، فلا يمكن ان يكون الواجب شرعاً مقيداً بكونه مطابقاً للواقع.

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

فالنتيجة: ان ما افاده السيد الاستاذ^١ من النقض في غير مورده، والوجه في ذلك ان الاحكام الشرعية تابعة للمبادئ والملالات الواقعية القائمة في متعلقاتها على ضوء مذهب العدلية، وهذه التبعية تتطلب ان يكون الواجب نفس هذه المتعلقات بوجواداتها الواقعية لا بوجواداتها الاعتقادية العلمية، وظواهر الادلة أيضاً تقتضي ذلك، كما ان ما دل على ترتيب الآثار عليها ظاهر في انها متربة عليها بوجواداتها الواقعية لا الاعتقادية.

مثلاً قوله تعالى: [إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ 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 ^{٢٢} من التبعية وظهور الادلة وترتباً الآثار، الا انه يدعي ان التكليف لا يمكن ان يتصل بالفعل بوجوده الواقعي ومقيداً به، لأنه تكليف بغير المقدور بل هو متعلق بالارادة المتعلقة به، وحيث لا يمكن ان يكون متعلقاً الفعل بوجوده الواقعي، فلا محالة يكون متعلقاً الفعل بوجوده العملي اي بما يراه المكلف واقعاً هذا.

لكن يمكن ان يكون نظر السيد الاستاذ ^{٢٣} إلى انه لا مانع من الأخذ بهذه الظاهرات وعدم الموجب لرفع اليد عنها، ومقتضى تلك الظاهرات ان التكليف متعلق بذات الفعل المشتملة على المالك 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 الملازمات بينهما.

الثاني: في تطبيق هذه الكبرى على المسائل الفقهية.

أما الكلام في المقام الأول، فلا شبهة في أن هذه القاعدة من القواعد الأصولية، حيث أنها قاعدة نظرية عامة يستعملها الفقيه في مقام عملية الاستنباط والتطبيق، وهذا هو الميزان في أصولية القاعدة، وقد تقدّم أن علم الأصول موضوع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها شرعاً وفق شروطها العامة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل يمكن إثبات هذه الملازمات كبروياً أو لا؟ فيه قولان.

اختار المحقق الأصفهاني توفي القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك، انه لا اشكال في ثبوت هذه الملازمات بين حكم العقل وحكم الشرع بل هي من الواضحات، ضرورة ان قضية قبح الظلم وحسن العدل من القضايا المشهورة المجعلة من قبل العقلاء على طبق ما يدركونه من المصالح والمفاسد العامة حفاظاً على النظام العام وابقاء النوع، وهذا جعل العقلاء هاتين القضيتين ضابطاً كلياً لسائر شريعاتهم الاجتماعية والفردية والمعنية والمادية، وحيث ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم فكل حكم مجعل 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، وإنما فالحكم المذكور ليس بعقلائي وهذا خلف، غاية الامر ان حكم الشارع بالقبح بما هو شارع، يكون الحرجه وحكمه بالحسن كذلك يكون

الوجوب^(١).

ومن هنا، يظهر ان التعبير باللازمية بين حكم العقلاء وحكم الشارع مبني على المساحة، والصحيح ان يعبر عن ذلك بالتضمين بمعنى ان حكم العقلاء بحسن شيء أو قبح آخر يتضمن 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، وليسنا من القضايا المجعلة من قبل العقلاه التي لا واقع موضوعي لها غير جعل العقلاه واعتبارهم، بداهة ان العقل يدرك قبح الظلم وحسن العدل ذاتاً بدون اي سبب ومنبه خارجي وبدون افتراض وجود العقلاه وبنائهم عليهم، لأنها من القضايا الأولية التي قياساتها معها، والمعيار في هذه القضايا هو ان ثبوت المحمول فيها للموضع ضروري، كقولنا: (الكل أعظم من الجزء)، (الاربعة زوج)، (الثلاثة فرد)، (الانسان مكن) وهكذا، فإنها جميعاً من القضايا الأولية التي تكون جهاتها بديهية ويدركها العقل فطرة كقضتي حسن العدل وقبح الظلم، فانها قضيتان واقعيتان ثابتتان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، لأن العقل كثراً ما يدرك الأشياء في لوح الواقع بدون ان تكون

تلك الاشياء موجودة في لوح الوجود، كزوجيّه الأربعه وامكان الممکن وفرديه الثلاثة وهكذا.

وبكلمة واضحة، ان تفسير الحسن والقبح بانهما امران مجعلان من قبل العقلاه تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد خلاف الوجدان والبرهان، اما الوجدان فلما من ان العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم ذاتاً وفي لوح الواقع فطراه بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل في البين، واما البرهان فلأنّ 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 ترتب عليه مصلحة كتأدبه.

فالنتيجة: 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 ترتب عليه مصلحة في الواقع، لأنها لا تصلح ان تزاحم قبح الظلم، والعدل حسن وان ترتب عليه مفسدة كذلك، لأنها لا تصلح ان تزاحم حسن العدل.

فالنتيجة: ان هذا التفسير مخالف للوجدان والبرهان.

ودعوى: ان ادراك العقل قبح الظلم وحسن العدل لعله نتيجة تأثير بناء العقلاه 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 الوجdan والضرورة، لأن ادراك العقل قبح الظلم وحسن العدل من الادراكات الأولية الفطرية، بداهة ان الانسان يدرك ذلك ذاتاً وفطرة، والفطرة لا يمكن ان تتأثر بالأشياء الخارجية وإن لم يكن فطرياً وهذا خلف، وهذا تكون قضية حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الأولية الفطرية ويدركها الانسان بحسب ذاته وفطرته بدون أي منه خارجي وبقطع النظر عن وجود اي انسان 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 شرعاً على وفقهما، مثلا اذا حكم العقل بحسن شيء فهل يحكم الشارع بوجوبه، واذا حكم بقبح شيء فهل يحكم بحرمته، 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 الأشياء 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 الاغراض عن ذلك وتسليم ان الحسن والقبح امران معمولان من قبل العقلاء، الا انه مع ذلك لا يتم ما أفاده ^{هذا}، والوجه فيه ان في الشارع جهتين: الأولى: جهة انه سيد العقلاء ورؤسهم.

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

للوحي بمقتضى قوله تعالى: [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى] ^(١) وهذا لا ترتبط احدى الجهتين بالجهة الأخرى، فإنه من الجهة الأولى وإن كان سيد العقلاء، ولكنه من الجهة الثانية شارع ومبين للاحكم الشرعية النازلة عليه بالوحي من الله تعالى، سواء أكانت تلك الاحكام موافقة للأحكام العقلائية أم لا، باعتبار أنها تابعة للمصالح والمفاسد الواقعتين، وهم قد تطابقان مع الحسن والقبح العقليين في الخارج وقد لا تطابقان معهما 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، فالاول بيده سبحانه وتعالى، لأنه شارع وجعل للاحكم 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 انما هو في استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي العملي.

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

كانت ثابتة كبروية، الاّ 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 بتبيين ما وصل إليه بالوحي من قبل الله تعالى، سواء أكان مطابقاً لما جعله العقلاء ومتى لام لا يكون مطابقاً له.

وبكلمة واضحة، ان حكم العقلاء بالتحسين والتقييع العقليين تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد، لا يخلو من ان يكون تابعاً للمصالح والمفاسد الواقعتين في كل مورد، او 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.

فعل 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 مرّ من ان هذه الملازمة وان كانت ثابتة كبروية، الاّ اتها عديمة الفائدة، لعدم صغرى لها في شيء من ابواب الفقه، هذا اضافة إلى انها خارجة عن

محل الكلام.

وان اريد بها الملازمة بين المجعلات العقلائية من التحسين والتقييح والمجعلات 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 بالوحى وتبليغه للناس، سواء كان مماثلاً بجعل العقلاء أم لا.

واما 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 انه ملزم حرفياً بتبليغ ما وصل اليه بالوحى 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 الاهي تابع للمبادئ الواقعية التي لا طريق للعقلاء إليها، لأنّ واسعه هو الله تعالى العالم بمصالح العباد ومضارّهم النوعية والفردية والاجتماعية والمادية والمعنوية بكلّ جهاتها، ومن هنا يكون النظام الاسلامي نظاماً انسانياً تربوياً، يزود الانسان بالطاقة 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 تعالى تابعاً للعقلاء في الجعل، بل هو تابع للوحى 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 والإدانة بدون حاجة إلى حكم الشارع وجعل ما يماثل حكم العقل العملي، ولكن هذا القول لا أساس له، إذ لا مانع من جعل الشارع حكما في موارد حكم العقل بالحسن والقبح حتى فيما إذا كانا كافيين للتحريك والإدانة، لأنه مع ذلك لا يكون لغواً وجزافاً، باعتبار أنه يوجب ملاكاً جديداً للحسن والقبح وهو حق الطاعة للمولى والإدانة والعقوبة على مخالفته، وبذلك تتأكد المسؤولية والمحركية، مثلاً رد الأمانة إلى أهلها حسن والخيانة قبيحة، ومع ذلك إذا حكم الشارع بوجوب رد الأمانة إلى أهلها وحرمة الخيانة، فقد أوجد ملاكاً جديداً فيه وهو حق الطاعة وقبح المعصية، وهذا تكون محركيته حينئذ أقوى وأشد مما كانت بحكم العقل فحسب بقطع النظر عن حكم الشرع.

والخلاصة: إن الشارع إذا رأى مصلحة في جعل الحكم في موارد حكم العقل بالحسن والقبح، كان يجعله واحدث ذلك ملاكاً جديداً لحسن الطاعة وقبح المعصية، وعلى هذا تتأكد المسؤولية والمحركية تجاه ذلك، وأما إذا لم ير مصلحة في جعل الحكم فيها لم يجعل حكماً مولوياً، وأما الحكم الارشادي فلا مانع منه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه التبيبة: وهي أنه لا ملازمة بين الحكم العقلي العملي والحكم الشرعي لا وجوداً ولا عدماً، فالملازمة بينهما كبروياً غير ثابتة وإن 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

فيهما القول الثاني، بدعوى ان المانع عن تطبيق القاعدة على المقام موجود، وقد أبدى السيد الاستاذ وجود مانع 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 مجعلة للجامع بين التجري والمعصية وهو هتك حرمة المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعة^(١)، ولكن كلا الفرضين غير ممكن:

أما الفرض الأول فلأن الحرمة المجعلة لفعل التجري به بعنوانه غير قابلة للوصول إلى التجري والتجز على، لأن وصوها اليه متوقف على التفاته إلى انه متجرّي، والمفروض انه غير ملتفت اليه، لأنه يرى نفسه عاصياً لا متجرّياً، ومن المعلوم انه لا يعقل وصوها اليه وتنجزها بدون هذا الالتفات، فإذاً يكون جعلها لغواً صرفاً، لأن الغرض من جعل التكليف هو ايجاد الداعي في نفس المكلف، فإذا استحال ايجاده، استحال جعله أيضاً لأن لغو وbla فائدة، واما مع الالتفات إلى هذا العنوان فينقلب الموضوع، ومن هنا قلنا ان جعل التكليف للناسى والغافل والجاهل المركب، لا يمكن من جهة استحالة كونه داعياً ومحركاً له، والمفروض ان الغرض من وراء جعل التكليف جعل الداعوية والمحركية، فإذا استحال داعويته استحال جعله أيضاً.

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

وحرمته، وعصيان هذه الحرمة أيضاً قبيح ومحرم شرعاً بنفس المالك 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 إنما يتم في موارد القطع الوجданى، حيث إن في هذه الموارد لا يمكن وصول الحرمة المجعلة للفعل التجري به بعنوانه، واما في سائر الموارد كموارد الامارات المعتبرة والاصول العملية فلا مانع من جعل الحرمة له، فان وصولها ممكن في مواردها، حيث ان المكلف يتحمل الخلاف فيها وعدم مطابقتها للواقع وانه متجر لا عاصٍ، ومع هذا الاحتمال فالحرمة قابلة للجعل والوصول والداعوية، فإذاً لا يكون جعلها لغوًّا، وانما لا يمكن وصولها وداعويتها في موارد القطع الوجدانى، حيث ان في هذه الموارد لا يتحمل الخلاف وعدم المطابقة للواقع.

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

فالنتيجة: ان ما ذكره ^{هيث} من انه لا يمكن جعل الحرمة للتجري، لا يمكن المساعدة عليه.

وأما في الفرض الثاني، فلأنّ استحالة التسلسل إنما هي في الموجبات الواقعية

الخارجية دون الموجودات الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعتبر، فإنه بيه وجوداً وعدماً، وعلى هذا فالمعتبر اذا لم يعتبر الحرمة في المرتبة الثانية أو الثالثة وهكذا، انقطعت السلسة فلا يمكن ان تذهب إلى ما لا نهاية له.

وبكلمة واضحة، ان استحاللة التسلسل انها هي في العلل المتصاعدة التي ينبعق بعضها عن بعض ويتوارد اللاحق من السابق، فإنه يجب ان يكون لها بداية، اي علة أولى لم تنبثق عن علة سابقة وإلاً لتذهب السلسلة إلى ما لا نهاية له، وإذا لم تكن لها بداية استحال وجود السلسلة في الخارج، ضرورة انها جمِيعاً معلولات، والمعلولات مرتبات بالذات والحقيقة، لأنها عين الربط والفرق لا ذات لها الربط، فلهذا لابد ان تنتهي إلى علة واجبة الوجود ذاتاً وحقيقة، لاستحاللة وجود المعلول بدون علة، واما الامور الاعتبارية فلا تتصور فيها العلية والمعلولية، لأنّ امرها بيد المعتبر مباشرة، هذا اضافة إلى ان جميع هذه التحريرات المتصاعدة المتسلسلة إلى ما لا نهاية لها تسقط بامثال واحد وهو ترك الحرام في الخارج، ولا يتوقف على امثارات غير متناهية حتى يستلزم التكليف بالمحال، وهذا يكون جعل تلك التحريرات 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، كادرك العقل مصلحة ملزمة في فعل بدون مزاحم لها، ومفسدة ملزمة في فعل آخر كذلك، فإنه اذا ادرك مصلحة ومفسدة كذلك في فعل، استكشف الوجوب في الأول والحرمة في الثاني تطبيقاً لكبرى تبعية الاحكام الشرعية للملالات والمبادئ الواقعية.

واما الحكم العقلي في سلسلة معلومات 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، وهذا 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 عللَ 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، لأنّه 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 لغوًّا، 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 امثال الحكم الأول وقبح مخالفته كافيا في المحركية والداعوية، لم يكن حكمه بحسن امثال 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 كافيا في تحريك العبد أم لا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأنّ حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية في نفسه وإن كان كافياً في المحركية والداعوية، إلاّ أن الشارع الحكيم قد يرى مصلحة في تأكيده لاهتمامه بالحفظ على ملاك الحكم الأول وعدم رضاه بتفويته، فلذلك يجعل الداعي والمحرك المولوي الجديد إلى امثاله، وبضمّه إلى حكم العقل تتأكد داعويته ومحركيّته تصبح أقوى وأكدر مما كانت عليه بقطع النظر عن هذه الض咪مة.

وبكلمة: إن اهتمام الشارع بالحفظ على ملاكات الاحكام الشرعية الواقعية ومبادئها بأكثـر ما يقتضـيه حكم العقل بحسن الطاعة والانقياد وقبح المعصية ووجوب الاجتناب عنها، يتطلب تأكـيد حكم العقل وتقـويـته بجعلـ الحـكمـ الشـرـعـيـ المـولـويـ فيـ مـورـدـهـ حتـىـ يـكـونـ بـالـانـضـامـ مـحرـكاـ لـلـمـكـلـفـ نحوـ الطـاعـةـ اذاـ لمـ يـكـنـ حـكمـ العـقـلـ وـحـدهـ مـحرـكاـ، وـعـلـىـ هـذـاـ فـعـلـ القـوـلـ بـالـمـلاـزـمـةـ بـيـنـ حـكمـ العـقـلـ بـالـحـسـنـ اوـ القـبـحـ وـحـكمـ الشـرـعـ بـالـوـجـوبـ اوـ الـحـرـمـةـ، لـاـ فـرـقـ بـيـنـ انـ يـكـونـ حـكمـ العـقـلـ بـذـكـرـ فيـ مـرـتـبـةـ عـلـلـ الـاحـكـامـ اوـ فيـ مـرـتـبـةـ مـعـلـوـلـاتـهاـ، لأنـ اـهـتـمـاـنـ المـولـيـ بـالـحـفـاظـ عـلـىـ مـلاـكـ الحـكـمـ الـأـوـلـ بـأـكـثـرـ ماـ يـتـطـلـبـهـ حـكمـ العـقـلـ بـالـحـسـنـ اوـ القـبـحـ يـكـونـ مـبـرـراـ لـجـعـلـ الشـارـعـ وـجـوبـ الطـاعـةـ مـولـوـيـاـ وـحـرـمـةـ الـمـخـالـفـةـ كـذـلـكـ، وـاـثـرـ هـذـاـ الجـعـلـ هـوـ اـحـدـاثـ المـلاـكـ الـجـدـيدـ وـالـدـاعـيـ الـآـخـرـ فيـ نـفـسـ الـمـكـلـفـ، وـبـذـكـرـ تـأـكـدـ الدـاعـوـيـةـ وـالـمـحـرـكـيـةـ فيـ نـفـسـهـ نحوـ طـاعـةـ المـولـيـ وـالـاجـتنـابـ عـنـ مـخـالـفـتـهـ، وـمـنـ الـواـضـحـ اـنـ جـعـلـهـ حـيـئـذـ لـاـ يـكـونـ لـغـواـ.

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

وان شئت قلت: إن الأمر بالطاعة يرجع إلى الأمر بالصلاوة 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 اصلا، وتمام القيمة انما هو بحكم العقل، وإن كان مولوياً، فالغرض من ورائه ايجاد الداعي الجديد في نفس المكلف وتحريمه نحو طاعة المولى، ونتيجة ذلك هي ان المكلف كما يستحق المثوبة على امثال الأمر الأول والعقوبة على مخالفته، كذلك يستحق المثوبة على امثال الأمر الثاني والعقوبة على مخالفته، وكلا الامثالين يحصل باتيان الصلاة بقصد القرابة والخلوص وباسمها الخاص وعنوانها المخصوص، ومن الواضح ان حكم العقل بلزوم الطاعة وحسنها وحرمة المخالفة وقبحها، يتأكيد بإيجاد الداعي الثاني في نفس المكلف، إذ فرق بين ان يكون منشئه أمراً واحداً أو امررين، 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 مثلا، والأمر الثاني يكشف عن اهتمام المولى بها وانها بدرجة لا يرضى الشارع بتغويتها اصلا، فكذلك لا مانع من ان يكون الأمر بالطاعة امراً مولويا 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 لغوًّا في المرتبة الأولى كذلك في المرتبة الثانية، فإنه يكشف عن اهتمام المولى بأكثـر وأكـبر مـا يـنـطـلـلـهـ حـكـمـ العـقـلـ، فإـنـهـ بـإـعـمـالـ مـوـلـوـيـتـهـ أـوـجـدـ فيـ نـفـسـ المـكـلـفـ دـاعـيـاـ جـدـيـدـاـ، فـلـهـذـاـ لـاـ يـكـونـ لـغـوـاـ.

واما المحقق النائيني ^{٢٦}، 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 حرمتـهـ منـ الأولـ، مثلا خطاب(لا تشرب الخمر) يشمل من البداية شرب الخمر الخيالي الاعتقادي، كما يشمل شرب الخمر الواقعي ويدل على حرمتـهـ، غـاـيـةـ الـاـمـرـ اـنـ فيـ شـرـبـ الخـمـرـ الـخـيـالـيـ تـجـرـيـاـ وـفـيـ الـوـاقـعـيـ معـصـيـةـ ^(١).

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

اما التصور الأول فلأن المفروض ان حرمة الفعل التجري به معلولة لقبع التجري وناشتـةـ منهـ، وقبـعـهـ نـاـشـئـ منـ وـصـوـلـ حـرـمـةـ شـرـبـ الخـمـرـ الـوـاقـعـيـ فيـكـونـ مـتأـخـرـاـ عنـ وـصـوـلـهاـ رـتـبـةـ، لما تـقـدـمـ منـ انـ قـبـعـ التجـرـيـ وـحـسـنـ الـانـقـيـادـ وـاقـعـ فيـ سـلـسـلـةـ مـعـلـوـلـاتـ الـاحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ وـفـيـ طـوـلـهاـ لـاـ فيـ سـلـسـلـةـ عـلـلـهـاـ، فإذاً كـيـفـ يـمـكـنـ الـجـمـعـ بـيـنـ حـرـمـةـ التجـرـيـ وـالـحـرـمـةـ الـوـاقـعـيـةـ فيـ خـطـابـ وـاحـدـ مـعـ انـ الـأـوـلـيـ مـتـأـخـرـةـ عنـ الثـانـيـةـ بـرـتـبـتـيـنـ؟ـ

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

وأما التصور الثاني، فلأنه لا يمكن جعل الحرمة للتجري، لاستحاله وصوتها إلى التجري، لأنه يتوقف على التفاته إلى أنه متجرّ مع أنه غير ملتفت إلى ذلك، بل يرى أن قطعه مطابق للواقع، وفي مثل ذلك لا يمكن الجعل، لأنّ الغرض من ورائه ايجاد الداعي في نفس المكلف، وإذا 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 فلأنّ 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 وجهه، ولا مانع من جعل حكمين متماثلين لعنوانين تكون النسبة بينهما عموماً من وجهه، 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 وأشدّ، باعتبار ان ملاك احدهما فيه يندرج في ملاك الآخر فيصبحان ملاكاً واحداً أقوى وأشدّ فيه مما كان كل منهما عليه في مورد الافتراق.

وأما بنظر القاطع، فالنسبة بينهما عموم مطلق، على اساس ان القاطع لا يتحمل ان لا يكون قطعه مطابقاً للواقع وإلاّ لم يكن قاطعاً، وحينئذ فيلزم اجتماع المثنين فيه بنظره وهو محال، لأنّ تعدد الحكم انما يتصور بين المتبادرين أو العموم من وجهه، كي

يصح تعدد الحكم بلحاظ مادي الافتراق ولا يتصور بين العام والخاص والمطلق والمقيد، لاستلزم ذلك اجتماع الحكمين 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 المجعل وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعة في الخارج، أما في مرتبة الجعل، فلأنّ الاحكام الشرعية توجد فيها بتهام حصصها وافرادها في آن واحد وهو آن الجعل، وهذا لا يتصور بينها في هذه المرتبة تقدم وتأخر وحدوث وبقاء، لأنّ الجميع موجودة في عرض واحد بوجود اعتباري في الخارج في هذه المرتبة.

وأما في مرتبة المجعل وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه 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 الواسطة مبني على الخلط بين عالم الجعل وعالم المجعل، فانّ 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 حدوث وبقاء، لأنّ تمام الحصص والافراد إلى يوم القيامة موجودة بوجود جعل اعتبري في عرض واحد في هذا العالم، ولا فرق فيه بين الاخبار مع الواسطة والاخبار بدون الواسطة، لأنّ التقدم والتأخر بين الاخبار مع الواسطة، انما هو في عالم المجعل وهو عالم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، واما في عالم الجعل فلا تقدم ولا تأخر، لأنّ الحجية في هذا العالم مجعله لإخبار الثقة كافة في آن واحد وهي تشمل في ذلك الآن، وهذا لا

يتصور بيتها في هذا العالم حدوث وبقاء وانما يتصور ذلك في مرتبة الفعلية والانطباق وهي مرتبة فعليتها بفعالية 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 الحقيقة، 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 المأخذ في لسان الدليل عنوان شرب الخمر المعلوم، والحرمة مجعلولة له في آن واحد وهو أن الجعل، والتقدم والتأخر انما هو في مرحلة الفعلية والانطباق الخارجي لا في مرحلة الجعل، فإذاً لا مانع من شمول دليل واحد لكلا الحرمتين معاً في مرحلة الجعل.

وأما التصور الثاني، فقد تقدم جوابه، وملخصه هو انه لا مانع من جعل الحرمة بدلليل خاص للتجري ولا يكون لغوًّا لأنها قابلة للوصول والتنجز في غير موارد القطع، كما في موارد الامارات المعتبرة أو الاصول العملية المنجزة لفرض ان التجري غير مختص بموارد القطع، فإذاً لا يكون جعلها لغوًّا 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 والسودان 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 وجوهين أو حرمتين بما هما اعتباران، ومن هنا لا

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

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

والجواب: انه لا يلزم على الأول اجتماع مثلين في شيء واحد، لأنّ المبادئ وان كانت من الامور الواقعية، الاّ ان ملائين متماثلين منها اذا اجتمعا في شيء واحد، فبطبيعة الحال يندك احدهما في الآخر فيه ولا يبقى كل واحد منها بحدّه الوجودي الخاص، وعليه ففي مورد الاجتماع يصبح الملائكة ملائكةً واحداً أهمّ وأقوى من كل منها في نفسه، هذا نظير اجتماع بياضين في شيء واحد فانه يجب اندكاك احدهما في الآخر فأصبحا بياضاً واحداً أقوى وأشدّ من كل منها بحدّه الوجودي، وعليه فاستحالة اجتماع المثلين في شيء واحد مبنية على اجتماع كل منها مع الآخر بحدّه الوجودي الخاص.

واما على الثاني فيلزم اجتماع ضدين 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 تجتمعوا في شيء واحد كالمحبوبية مع المبغوضية والارادة مع الكراهة والمصلحة مع المفسدة، ضرورة ان شيئاً واحداً يستحيل ان يكون محبوباً ومبغوضاً معاً ومراداً ومكروراً كذلك ومشتملا على مصلحة ومفسدة.

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

مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال، واما اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد كالوجوبين أو التحريمين، فلا مانع منه لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال، وعلى هذا فلا مانع من اجتماع حرمة شرب الخمر المقطوع مع حرمة شرب الخمر الواقعى 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 والالتفاء 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 الوجdاني ام بالامارة المعتبرة ام بالأصول العلمية، لما مّر من ان مسألة التجري لا تختص بموارد القطع الوجdاني، 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 الإغماض عن ذلك أيضاً، وتسليم ان متعلق حرمة التجري شرب مقطوع الخمرية، فمع ذلك لا يلزم اجتماع المثلين حتى بنظر القاطع، وذلك لأنّ القاطع ملتفت إلى ان النسبة بين الخمر الواقعى ومقطوع الخمرية عموم من وجه، لأنّ كلّ فرد يعلم ان القطع لا يكون مطابقاً للواقع دائمًا، بل قد يكون مطابقاً له وقد يكون مخالفًا، ومع الالتفات إلى ذلك لا مانع من جعل حكمين متماثلين لها، ولا يلزم اجتماع المثلين حينئذ حتى بنظر القاطع.

ولكن هذا الاشكال غير صحيح، لأنّ القاطع وان كان يعلم بان النسبة بينهما عموم من وجه، الاّ 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^{٢٧} قد أورد على التصور الثالث بوجهين:

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

الثاني: انه لا مانع من جعل حكمين لشيئين كانت النسبة بينهما عموماً من وجہ، ومثل ذلك بنذر الصلاة في المسجد أو جماعة أو في الحرم الشريف، فان النسبة بين الصلاة الواجبة والصلاحة المندورة عموم مطلق، فمع ذلك اجتماع في الصلاة المندورة وجوبان، وجوب للصلاحة بعنوانها الأولى ووجوب لها بعنوان ثانوي وهو عنوان المندور، وعليه فالصلاحة في المسجد أو في الجماعة محسومة بوجوبين الأول الوجوب الأولى والثاني الوجوب الثاني هذا^(٢٨).

وفي كلا الوجهين نظر: أما الوجه الأول فهو غريب من مثل السيد الاستاذ^{٢٧}، بداهة انه لا يمكن تصوير عدم وصول الحرمة الواقعية إلى القاطع بها، فانه مع القاطع بان هذا المائع خمر وقطع بان شربه محرم شرعاً، كيف يمكن افتراض عدم وصول حرمتها اليه، فهل هناك وصول اقوى واظهر من القاطع الوجданى؟ هذا اضافة إلى ان وصول حرمة التجري متوقف على وصول الحرمة الواقعية، على اساس ان حرمة التجري ناشئة عن قبحه وهو ناشئ عن وصول الحرمة الواقعية، فإذاً لا يعقل

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

وأمّا الوجه الثاني فلأنّ ما ذكره ^{في} من المثال وان كانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً، الاّ أنّه مع ذلك لا يلزم اجتماع المثلين في مورد الاجتماع، لأنّ الوجوب المتعلق بطبيعي الصلاة لا يسري إلى افرادها وحصصها في الخارج، وعلى هذا فالصلاحة جماعةً أو المسجد أو الحرم الشريف حصة من طبيعي الصلاة الواجبة ولا يسري الوجوب من الطبيعي إليها.

فإذاً لا يجتمع فيها وجوبان: أحدهما وجوب الصلاة، والآخر وجوب الوفاء بالنذر، بل وجوب واحد وهو وجوب الوفاء بالنذر.

بقي هنا امران:

الأمر الأول: ان ما ذكره المحقق النائيني ^{في} - من ان حرمة التجري اذا كانت ثابتة بدليل آخر وكان ذلك الدليل يشمل التجري والعاصي معاً، لزم اجتماع المثلين بنظر القاطع - لا يتم، أما بالنسبة إلى حرمة التجري وحرمة الواقع، فالامر وان كان كذلك، فان القاطع يرى اجتماع الحكمين المتماثلين في الواقع باعتبار ان القاطع يرى الواقع لا قطعه، فيلزم حينئذ اجتماع المثلين فيه بنظره، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة إلى حرمة الواقع بعنوان ثانوي، لأنّ معنى شمول الدليل المذكور لل العاصي والتجّري معاً ان شرب الخمر الواقعي محكم بحرمتين في الواقع:

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

الثانية: الحرمة الثابتة له بالدليل الآخر الشامل للتجّري والعاصي معاً، فإذاً يلزم اجتماع المثلين 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 م حالة يكون مختصاً به ولا يمكن شموله للعاصي.

ودعوى: انه لا مانع من ان يكون شرب الخمر محرماً بالدليل الأولى بعنوانه الوعي وبالدليل الثاني بعنوانه العرضي وهو كونه مصداقاً للظلم والهتك، كما ان الفعل التجري به حرم بهذا العنوان.

مدفوعة: بان معنى عموم ذلك الدليل للمتجري والعاصي معاً انه يدل على حرمة شرب الخمر بعنوان أولي وعلى حرمة الفعل التجري به بعنوان ثانوي وهو كونه مصداقاً للظلم والهتك، فإذاً بطبيعة الحال يلزم اجتماع المثلين في الواقع لا بنظر القاطع فحسب، وعندئذ فان قلنا بأن اجتماع المثلين محال استحال عموم ذلك الدليل، وان قلنا بأنه لا موضوع لاجتماع المثلين 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، وبنينا في مثل ذلك على عدم حمل المطلق على المقيد رغم ان النسبة بينهما عموم مطلق، فلو كان اجتماع المثلين مستحيلاً حتى في الامور الاعتبارية، استحال اجتماع وجوبيين متماثلين في اكرام العلماء العدول، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه يرد على هذا التصور نفس ما أوردته 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 الأولى أو الثانوي.

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

العقل بالحسن والقبح غير ثابتة كبروياً، والاً فلا مانع من تطبيقها على مسألة التجري، وما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ فيكتور من الموضع للتطبيق لا يصلح للهانعية.

فالنتيجة: ان العمدة عدم ثبوت هذه القاعدة بحسب الكبرى.

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

وقد يحاب عن ذلك بأنه لا مانع من انطباقها عليهما، باعتبار ان الفعل المتجري به معنون بعنوان ذي مفسدة ملزمة وهو عنوان هتك المولى وتفويت حقه، لأنّ 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 بحرمتها على اساس ثبوت كبرى في المرتبة السابقة وهي ان الاحكام الشرعية تابعة للملالات والمبادئ الواقعية التي هي حقيقتها وروحها في الواقع وإلا فالاعتبار بلا روح لا قيمة له.

ولكن هذا الجواب غير صحيح نقضاً وحلاً: أما نقضاً فلأنّ هذا العنوان المبغوض 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.

واما حلاً فلما ذكرناه سابقاً من ان موضوع حق الطاعة للمولى على العبد هو احراز التكليف وتنجّزه بنظر المكلف لا التكليف بوجوده الواقعي، فإذا قطع المكلف بان هذا المائع حمر، فحيثئذ إذاً قام بشربه عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعي، ترتب عليه عنوان الظلم والهتك ولكن مجرد اتصافه بهذا العنوان لا يصلح ان يكون

منشأ 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 بحرمته على اساس ذلك الملاك، وعلى الجملة فاتصاف فعل العاصي والتجري بعنوان قبيح ذي مفسدة كالظلم والتعدّي على المولى وتقويت 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 خالفة 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 حرمته.

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

اضافة إلى ان ثبوت الحرمة للفعل بهذا العنوان بحاجة إلى ملاك مبرّ له وفائدته مترتبة عليه، والملاك المبرّ هو الملاك المترتب على الفعل بهذا العنوان في عرض الملاك الأول المترتب على الفعل بعنوان أولى، بمعنى انه لا يكون معلولاً له، نعم لو كانت هناك قرائن تدل على اهتمام المولى بالملالات الواقعية والحفظ عليها، لأمكن ان يقال ان هذا الاهتمام من المولى يصلح ان يكون مبرراً لجعل الحرمة له ثانياً للتأكد وايجاد داع ثان للمكلف على تفصيل تقدّم، 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 لغوأً وبلا فائدة.
وعليه فلا يمكن الجعل في المقام بأحد هذين المبررين: أما الأول فلأنّ الملاك
في المقام معلوم ومحرّز وهو كون العنوان المذكور مبغوضاً للمولى ومشتملاً على
مفسدة، فإذاً لا يمكن ان يكون الجعل بغرض ابراز الملاك.

واما الثاني فلأنّ التكليف المجعل في المرتبة السابقة يحدد مركز حق الطاعة
سعةً وضيقاً، فلا معنى لتحديده ثانياً لأنّه 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 رحمه الله الاجماع في مسألتين:
الأولى: ما اذا ظن المكلف ضيق وقت الصلاة وأخرّها عامداً ملتفتاً، فقد
عصى وان انكشف بقاء الوقت.

الثانية: سلوك الطريق مظنون الخطر أو مقطوعه فانه 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 منوطه بتوفر امررين:

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 المتصوّمين 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 المسؤولين 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 الطريقة، وعليه فيكون العصيان على القاعدة، بل يكفي احتماله اذا كان الخطر على النفس أو العرض أو المال.

الوجه الرابع: الروايات التي استدل بها على حرمة التجري، وهي الروايات التي تدل على استحقاق العقوبة على قصد المعصية ونية السوء، منها النبوى المعروف: (اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قيل: هذا القاتل فيما بال المقتول؟ قال عليه السلام لأنه اراد قتل صاحبه)^(١)، ومنها تعليل خلود اهل النار في النار، بأن نيتهم كانت على التمرّد والعصيان ابداً في الدنيا لو كانوا مخلدين فيها، وتعليق خلود اهل الجنة في الجنة بأن نيتهم كانت على الطاعة ابداً في الدنيا لو كانوا مخلدين فيها^(٢)، ومنها غير ذلك.

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

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٦ ب ٦ من مقدمة العبادات ح ١٠ و ٧ و ٦ و ٤.

وتقريب الاستدلال بها على حرمة التجري: انها تدل على ان المتجرّي يستحق العقوبة على قصد المعصية، لأنّه في الواقع لم يرتكب معصية وانّما نوافها 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 تجرّى بفعله على المولى وقدد معصيته، وهذه الروايات تدل على انه مستحق للعقاب على هذا القصد.

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

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم انها تامة من ناحية السند، الا انّها لا تدل على حرمة الفعل المتجرّي 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 انطة استحقاق العقاب بالعمل الخارجي ولا قيمة للقصد المجرد في النفس وارادة المعصية وان كانت تامة، وهي روايات كثيرة لا يبعد بلوغها حدّ التواتر اجمالاً، هذا اضافة إلى ان فيها روايات معتبرة تدل على ان المؤمن اذا هم بالحسنة ولم ي عمل بها كتبت له، وان عمل بها كتبت له عشر حسّنات، وادا هم بالسيئة ان ي عملها ولم ي عملها 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 بالتبان، وعندئذ فهل يمكن الجمع بينهما عرفاً أو لا؟ فيه وجهان:

فذهب شيخنا الأنصاري رحمه 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 التلبّس بعض 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 الجمرين غير صحيح:

أما الجمع الأول فلأنه ليس من الجمع الدلالي العرفي ولا ينطبق عليه شيء من ضوابط الجمع العرفي، كتقدير الحكم على المحكوم والخاص على العام والأظهر على الظاهر وهكذا، فإذاً يكون هذا الجمع من الجمع التبرّعي ولا قيمة له.

وأما الثاني فقد اختاره السيد الاستاذ رحمه الله واستشهاد عليه بالنبوي المعروف (إذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول كلا هما في النار) قيل: هذا القاتل قاتل المقتول لأنّه اراد قتل صاحبه، بتقرير أن النبوي بمقتضى ذيله يقيد اطلاق الطائفة

الأولى بعدم الارتداع عن قصده وظل ثابتا عليه، وبعد هذا التقييد تقلب النسبة بينهما من التباین إلى عموم مطلق، لأن الطائفة الأولى هيئته تصبح أخص من الطائفة الثانية، فتتقدم عليها تطبيقا لقاعدة حمل المطلق على المقيد^(٣).

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 التباین إلى العموم والخصوص المطلق، بل تظل النسبة ثابتة، فإذاً تسقط كلتا الطائفتين من جهة المعارضة، فالمرجع هو اصالة البراءة عن الحرمة أو استصحاب عدمها، هذا اضافة إلى ان النبوي غير تام سندأً.

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

تنبيه فيه عدة أمور:

الأمر الأول: ان محل الكلام في مسألة التجري انما هو في مطلق المنجز، سواء كان ممثلاً في القطع أَم في الامارات المعتبرة أَم في الاصول العملية، إذ في كل مورد يتنجز التكليف فيه لعدم وجود مؤمن عنه فيجري فيه التجري، فإذا أقدم المكلف في شرب ما قامت البينة على انه حمر أو احرز بالاستصحاب حمرّيته أو كان ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال، فلا شبهة في ان هذا الاقدام منه تجّرّ وخروج عن ذي الرقية وتقوية لحق المولى وهو الطاعة، ولا فرق في كون هذا الاقدام تجرياً بين ان يكون شربه بداعي انه حمراً أو برجاء انه ليس بحمر، إذ لا أثر لهذا الرجاء بعد علمه بتنجز حرمته على تقدير ثبوتها في الواقع وعدم جواز شربه.

الأمر الثاني: انه اذا كان هناك مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البينة على ان الماءع الفلاني خل فشربه، ثم بان انه حمر، فلا شبهة في عدم استحقاقه العقاب، لأنّ البينة مانعة عن تنجزها، وكذلك الحال اذا جرت اصالة البراءة عن حرمته أو استصحاب بقائه على الخلية، فانها مانعة عن تنجز حرمته على تقدير ثبوتها في الواقع وهذا ما لا كلام فيه، وانما الكلام فيما اذا أقدم المكلف على شرب هذا الماءع برجاء انه حمر في الواقع، فهل هو تجّرّ أو لا؟

فذكر المحقق النائيني رحمه الله ان هذا تجّرّ فانه خروج عن زи العبودية والطاعة، فإذاً يترتب عليه ما يترتب على التجري.

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

وخبث باطنه فقط، أو فقل: انه لا شبهة في ان اقدامه على شرب المائع المذكور المشتبه بالحلال 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 النفسي وهو الانقياد وقصد الطاعة ونحوهما، وأما في الفعل الخارجي وهو شرب هذا المائع برجاء انه حمر في الواقع فهو أيضاً غير ثابت، لأن شرب هذا المائع حلال له ولا يكون قبيحاً موضوعاً لحق الطاعة، ومجرد الاتيان به برجاء انه حمر في الواقع، لا يوجب تعنته بعنوان قبيح، لأن الرجاء النفسي داع للإتيان به لا انه عنوان له، نعم انه يكشف عن خبث باطنه فقط وقد مر عدم استحقاق العقوبة عليه ولا على سائر الافعال النفسانية كالرجاء النفسي والبناء وما شاكل ذلك. هذا اضافة إلى ان موضوع حق الطاعة كما تقدم احراز التكليف، سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا وهو غير متحقق في المقام، لأن المحرز في المقام الخلية 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 اقدامه عليه برجاء انه حرام في الواقع، كاشف عن عدم انقياده لطاعة المولى وسوء نيته، ومن الواضح ان مجرد ذلك لا يوجب العقاب، وقد مر ان الروايات الكثيرة تدل على ان الله تعالى لا يعاقب العبد على قصد المعصية ما لم تيلبس بها خارجاً.

الأمر الثالث: ما ذكره صاحب الفصول^٢ من ان الحسن والقبح مختلفان بالوجوه والاعتبارات، وعلى هذا فيقع الكسر والانكسار بين قبح التجري وبين

المصالح الواقعية، وقد تكون المصلحة الواقعية الموجودة في الفعل المتجري به رافعة لقيمه، وقد يكون قيمته أعلى من المصلحة فيه فيقدم عليها، وقد يشتد قيمته كما إذا كان الفعل المتجري به مكرورهاً، وقد يتعدد قيمته كما إذا صادف الحرام في الواقع، وقد لا يكون له مزاحم كما إذا صادف المباح في الواقع.

فإذاً يختلف قيم التجري باختلاف موارده، فإن كانت من المباحات فقد ظلّ فقيمه بحدّه ولا يزيد ولا ينقص، وإن كانت من المكرورات فقد اشتد قيمته، وإن كانت من المحرمات فقد تعدد قيمته، وإن كانت من الواجبات يقع التزاحم بين مصلحة الواقع وقيمة التجري، فلا بدّ حينئذ من تقديم الأقوى على غيره^(١).
والجواب: إن ما ذكره مبني على نقطة خاطئة.

وهي أن الحسن والقبح امران مجموعان من قبل العقلاة تتبع ما يدركونه من المصالح والمفاسد حفظاً للنظام العام وابقاء للنوع، ولكن قد تقدم أن فرضية ارتباط جعل الحسن والقبح بادرأك المصالح والمفاسد في الواقع لا تنسجم مع الوجدان والبرهان:

أما الأول فمن البديهي أن العقل يدرك وجданاًً وبدون أيّ منه من الخارج قيم الظلم وحسن العدل بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل كإمكانية الممكن ووجوب الواجب وزوجية الاربعة ونحوها، ومن هنا فالظلم لا يكون حسناً منها ترتب عليه مصلحة طالما هو ظلم، والعدل لا يكون قبيحاً منها ترتب عليه مفسدة طالما هو عدل، ضرورة أنه لا يعقل انفكاك القبح عن الظلم والحسن عن العدل إلا بإعدام موضوعهما، وهذا يحكم العقل بقيمة التجري مع أنه لا مفسدة في الفعل المتجري به

وبحسن الانقياد مع انه لا مصلحة في الفعل المنقاد به. والخلاصة، ان وجдан كل انسان فطرة حاكم بقبح الظلم وهو سلب ذي الحق عن حقه بقطع النظر عن ان هناك مفسدة مترتبة عليه او لا، بل وان ترتب عليه مصلحة طالما هو سلب ذي الحق عن حقه.

وأما الثاني فلأن المحسوس والشاهد خارجاً عدم تبعية الحسن والقبح للمفسدة الواقعتين، ولهذا يحكم العقل بقبح التجري فيما لا مفسدة في الفعل المترجى به، بل وان كانت فيه مصلحة كضرر اليتيم بسبب او آخر، فإنه قبيح وان ترتب عليه مصلحة كالتأديب او 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 لإنقاذ حياة شخصين من الموت او اكثراً، مع انه لو لوطخ من زاوية المصلحة والمفسدة كانت مصلحة قتله أقوى واكبر من مفسدته. وعلى الجملة ان مسألة الحسن والقبح غير مسألة المصلحة والمفسدة، فانهما مسألتان مختلفتان ذاتاً وموضوعاً:

اما الأول، فلأن المصلحة والمفسدة من الامور الواقعية الموجودة في عالم الخارج والوجود، بينما الحسن والقبح من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع لا في عالم الوجود، وإلاً لكانا محتاجين إلى محل وموضع يعرضان عليه كالبياض والسوداد 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.

واما الثاني فلأن 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 ينطاط بالعلم

والالتفات، فانهـا مترتبـان عـلـى الفـعل بـوـجـودـه الـوـاقـعـيـ، سـوـاءـ أـكـانـ الفـاعـلـ مـلـفـتاـًـ إـلـيـهـ أـمـ لـاـ، وـهـذـاـ بـخـلـافـ اـتـصـافـ الـفـعلـ بـالـحـسـنـ تـارـةـ وـبـالـقـبـحـ أـخـرـىـ فـانـهـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ الـعـلـمـ وـالـالـلـفـاتـ إـلـىـ إـنـ صـدـورـهـ مـنـهـ يـكـوـنـ بـعـنـوـانـ حـسـنـ كـضـرـبـ الـيـتـيمـ لـلـتـأـدـبـ أـوـ الـقـيـامـ لـلـتـعـظـيمـ، أـوـ يـكـوـنـ بـعـنـوـانـ قـبـحـ كـضـرـبـ الـيـتـيمـ لـلـإـيـذـاءـ أـوـ لـاـمـتـحـانـ الـعـصـاـ أـوـ غـيـرـ ذـلـكـ.

وـبـكـلـمـةـ، اـنـ الـاـشـيـاءـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ اـنـوـاعـ.

النـوـعـ الـأـوـلـ: ما يـقـضـيـ الـحـسـنـ وـالـقـبـحـ ذـاتـاـ، بـمـعـنـىـ الـعـلـةـ التـامـةـ كـالـعـدـلـ وـالـظـلـمـ فـانـ حـسـنـ الـأـوـلـ وـقـبـحـ الثـانـيـ مـنـ الـقـضـاـيـاـ الـأـوـلـيـةـ الـفـطـرـيـةـ الـوـاقـعـيـةـ التـيـ هـيـ ثـابـتـةـ فـيـ لـوـحـ الـوـاقـعـ وـيـدـرـكـهاـ الـعـقـلـ فـطـرـةـ، ضـرـورـةـ اـنـ الـعـدـلـ طـالـمـاـ يـكـوـنـ عـدـلـاـ، فـهـوـ حـسـنـ وـلـاـ يـمـكـنـ التـفـكـيـكـ بـيـنـهـاـ وـكـذـلـكـ الـظـلـمـ، فـانـهـ طـالـمـاـ يـكـوـنـ ظـلـمـاـ، فـهـوـ قـبـحـ فـيـسـتـحـيلـ اـرـتـفـاعـهـ عـنـهـ.

النـوـعـ الثـانـيـ: ما يـقـضـيـ الـحـسـنـ وـالـقـبـحـ ذـاتـاـ، بـمـعـنـىـ الـاـقـضـاءـ لـاـ الـعـلـةـ التـامـةـ كـالـكـذـبـ وـالـغـيـرـةـ وـنـحـوـهـماـ.

النـوـعـ الثـالـثـ: ما لـاـ يـقـضـيـ فـيـ نـفـسـهـ لـاـ الـحـسـنـ وـلـاـ الـقـبـحـ كـالـقـيـامـ أـوـ الـجـلـوسـ وـالـسـفـرـ وـالـخـضـرـ وـمـاـ شـاـكـلـ ذـلـكـ، فـانـ اـتـصـافـ هـذـهـ الـاـفـعـالـ بـالـحـسـنـ تـارـةـ وـالـقـبـحـ تـارـةـ أـخـرـىـ، مـنـوـطـ بـقـصـدـ الـفـاعـلـ، فـانـ كـانـ قـيـامـهـ مـثـلاـ بـقـصـدـ تـعـظـيمـ مـؤـمـنـ، اـتـصـافـ بـالـحـسـنـ لـاـنـطـبـاقـ عـنـوـانـ الـعـدـلـ عـلـيـهـ، وـانـ كـانـ بـقـصـدـ الـاـسـتـهـزـاءـ لـمـؤـمـنـ، اـتـصـافـ بـالـقـبـحـ لـاـنـطـبـاقـ عـنـوـانـ الـظـلـمـ عـلـيـهـ، فـانـ هـذـهـ الـاـفـعـالـ تـنـصـفـ بـالـحـسـنـ وـالـقـبـحـ بـالـوـجـوهـ وـالـاعـتـبارـاتـ لـاـ بـالـذـاتـ.

وـالـخـلاـصـةـ، اـنـ الـفـعـلـ الـذـيـ لـاـ يـقـضـيـ فـيـ نـفـسـهـ الـحـسـنـ وـلـاـ الـقـبـحـ كـالـقـيـامـ مـثـلاـ، فـاتـصـافـ بـالـحـسـنـ مـنـوـطـ بـانـ يـكـوـنـ صـدـورـهـ مـنـ الـفـاعـلـ بـعـنـوـانـ تـعـظـيمـ عـالـمـ أـوـ مـؤـمـنـ،

وبالطبع 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 المتألتين لا ذاتاً ولا موضوعاً ولا اثراً ولا ملاكاً، أما ذاتا فلأن المصلحة والمفسدة من الامور الواقعية الخارجية، بينما الحسن والقبح من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع دون الخارج، وأما موضوعاً فلأنه موضوع المصلحة والمفسدة ذات الفعل الجامع بين الحصة الاختيارية وغيرها، بينما موضوع الحسن والقبح خصوص الحصة الاختيارية.

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

وأما ملاكاً، فلأن المصلحة والمفسدة بذاتها ملاك للوجوب والحرمة، بينما ملاك الحسن والقبح العدل والظلم، والأول عبارة عن وضع الشيء في موضعه، والثاني عبارة عن سلب ذي الحق عن حقه، ومن هنا اذا ادرك العقل ان هذا العمل مصدق للظلم حكم بقبحه، و اذا ادرك انه مصدق للعدل حكم بحسن سوء ادرك المفسدة فيه على الأول والمصلحة فيه على الثاني أم لا، وان ادرك ترتب المصلحة على الأول والمفسدة على الثاني، فإنه طالما ينطبق على الأول عنوان الظلم وعلى الثاني عنوان العدل، يحكم بالقبح والحسن، فلا يمكن الانفكاك بينهما الا بالتصريف في الموضوع.

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

لا تصلح ان تزاحم قبح التجري ولا يعقل ان يقع بينهما الكسر والانكسار لعدم كونهما من سنخ واحد، ضرورة ان قبحه يدور مدار كونه ظلما على المولى وتفويتا لحّقه، فانه طالما يكون مصداقا للظلم فهو قبيح، كانت هناك مصلحة في الواقع أو لا. واما التزاحم بين الحسن والقبح فهو غير متصور، لأنّ ملاك احدهما غير ملاك الآخر تماما، فلا يمكن فرض اجتياهما في موضوع واحد.

واما ما ذكره ^{هـ} 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 لأنّه غير محرز، والتكليف بوجوده الواقعي ليس موضوعاً لحق الطاعة بل بوجوده العلمي الاحرازي.

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

فالنتيجة في نهاية المطاف: ان ما ذكره ^{هـ} من ان الجهات الواقعية قد تزاحم جهات الحسن والقبح ويقع الكسر والانكسار بينهما، لا يرجع الى معنى محصل، هذا.

وقد اجاب عن ذلك المحقق العراقي ^{هـ} بتقرير: إن قبح التجري حيث انه متاخر مرتبة عن الحكم الواقعي، باعتبار انه في مرتبة العصيان المتاخر 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 لأنّ تأخر شيء عن آخر بعد تقارنهما زمناً بحاجة إلى ملاك مبرر له ولا يمكن ان يكون جزافاً، كتقدّم العلة على المعلول رتبةً رغم تقارنهما زمناً قضاء لحق العلية، واما عدم العلة فهو لا يتقدّم على المعلول مع انه في مرتبة العلة، لأنّ النقيضين في مرتبة واحدة، وفي المقام قبح التجري وان كان متأخراً عن القطع بالحكم رتبةً، باعتبار انه موضوع له، إلاّ انه لا مبرر لتأخره عن نفس الحكم الواقعي، لأنّه ليس معلولاً له ولا متربّاً عليه، فإذاً لا موجب لتأخره عنه.

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

والخلاصة، ان ما ذكره المحقق العراقي رحمه 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 الادلة الأولية من الكتاب والسنة لا تشمل التجري.

ودعوى: شمولها له كال العاصي، بتقرير ان متعلق التكليف اراده المكلف واختياره.

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

الثانية: ان السيد الاستاذ ^{مكي} قد أجاب عن هذه الدعوى تارةً بالنقض، وآخرى بالحل:

أما الأول فلأنّ لازم هذه الدعوى ان من اعتقد بدخول وقت الصلاة وصل إلى وقت غير داخل، صحت صلاته على أساس ان الامر تعلق بالارادة المتعلقة بالصلاحة في وقتها اعتقاداً وهذا كما ترى، ولكن قد يشكل في هذا النقض بان القائل بهذه الدعوى انها يقول بها في الواجبات المضيّقة، على أساس ان التكليف فيها لو كان متعلقاً بالارادة المتعلقة بالواجب بوجوذه الواقعي لزم التكليف بغير المقدور، لأنّ ما هو مقدور ارادته بوجوذه الاعتقادي، سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا، بينما هذا المحذور غير لازم في الواجبات الموسعة، ولكن تقدم أن هذا الاشكال قابل للمناقشة.

وأما الثاني، فلأنّ تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، تدل على أنها 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
الواقعة لا بالارادة المتعلقة بها.

وفيه: ان ما ذكره السيد الاستاذ يضمّن هذه المقدمة، لأنّ الاحكام

الشرعية اذا كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها بوجوداتها الواقعية، فلا
حالة 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 رحمه الله - من ان قضية حسن العدل وقبح
الظلم من القضايا المشهورة المجعلة من قبل العقلاء على طبق ما يدركونه من
المصالح والمفاسد للنظام العام، وحيث ان الشارع سيد العقلاء ورئيسيهم، 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 ورئيسيهم.

الثانية: حيثية انه مبلغ للأحكام الشرعية الوالصلة إليه بالوحي من الله عزوجل،
فمن الحيثية الأولى انه داخل فيهم ومن الحيثية الثانية فهو تابع للوحي، سواءً كان
موافقاً لحكم العقلاء ام مخالف له، ومن الواضح ان الوحي يدور مدار المصلحة
والمفسدة الواقعتين ولا يدور مدار الحسن والقبح العقليين، بداهة ان الشارع لا
يكون ملزماً بجعل ما يهابه جعل العقلاء، فإذاً لا ملازمة بين حكم العقل العملي
وحكم الشرع.

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

لغو وجزاف، لكتفافية حكم العقل بالحسن والقبح للتحريك والداعوية غير تام، إذ لا مانع من هذا الجعل ولا يكون لغواً، لأنّه يوجب ملاكاً جديداً للحسن والقبح وهو حق الطاعة وقبح المعصية، وحيثئذ 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، لأنّها قابلة للوصول والداعوية في غير موارد القطع الوجданى، كما انه لا مانع من جعلها للجامع بين التجري والمعصية ولا يستلزم التسلسل المحال، فانه ائم يكون محالا في الامور التكوينية الخارجية، وأما في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها، فلا يكون محالا، لأنّ امرها بيد المعتبر وجوداً وعدماً ولا تتصور فيها العلية والمعلولة.

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 معلولاته فلا يكشف عن حكم الشرع، وقد علل ذلك باللغوية، والصحيح انه لا يلزم هذا المحذور، لأنّ الشارع اذا رأى مصلحة في تأكيد حكم العقل فيها، فلا مانع من تأكيده بجعل داع آخر في ضمن جعل حكم مولوي.

الحادية عشر: ان ما ذكره المحقق النائيني رحمه 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.

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

الشرع على التجّري، لأنّ التجّري على المولى وهتك حرمته 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 للتجّري اذا رأى المولى فيه ملاكاً لها بدليل خاص، ولكن اثباتها بالقاعدة لا يمكن.

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

الثانية عشرة: الروايات التي استدل بها على حرمة التجّري مضافاً إلى أنها جيّعاً ضعيفة من ناحية السنّد، لا تدل على حرمة الفعل المتّجّري به وإنما تدل على حرمة قصد المعصية، وهذا تكون معارضة بروايات أخرى كثيرة التي تدل على انه لا عقوبة على قصد المعصية ما لم يتلبّس بها خارجاً.

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

الرابعة عشرة: اذا كان هناك مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البينة على ان المائع الفلاّني خل فشربه ثم بان انه حمر، فلا شبهة في عدم استحقاق العقاب واما اذا اقدم على شربه برجاء انه حمر في الواقع، فهل هو تجّري ويوجّب استحقاق العقاب او 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 المحسن والقطع الموضوعي.

ونقصد بالأول ما كان طريقاً إلى الواقع بدون أن يكون له دخل فيه لا جزءاً ولا شرطاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون القطع بصغرى الحكم الشرعي أو كبراه. ونقصد بالثاني ما كان موضوعاً للحكم كسائر موضوعات الأحكام الشرعية، ثم أن شيخنا الانصاري قد قسم القطع الموضوعي إلى قسمين:

الأول: ما كان مأخوذاً في موضوع الحكم بنحو الصفتية.

والثاني: مأخوذاً فيه بنحو الطريقة والكافشية^(١)، وتبعه في ذلك من تأثر عنه من المحققين منهم مدرسة المحقق النائيني.

وقد استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ان القطع من الصفات الحقيقة 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 إليه أيضاً وهو متعلقة، وهذا يعني ان وجود القطع متقوم بأمرتين:

(١) فرائد الأصول ص ٤.

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

الثاني: المتعلق، فإنه يستحيل وجوده بدون وجود متعلقه.

الوجه الثاني: ان العلم ذات حيويتين متبايتين:

الأولى: حيوية كونه صفة للنفس كسائر الصفات النفسانية.

الثانية: حيوية كونه طريقاً إلى الواقع وكائفاً عنه، فتارة يؤخذ في موضوع الحكم من الحقيقة الأولى وآخرى من الحقيقة الثانية، هذا.

وللمناقشة في هذا التقسيم مجال، وذلك لأنّ 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 بنفسه، فإذاً العلم نفس الظهور والظهور والكشف ذاتاً وليس فيه حقيقة اخرى، وهي الحقيقة الصفتية حتى يكون العلم مأخوذاً في الموضوع من هذه الحقيقة، نعم العلم بوصف كونه حضوراً في النفس وظهوراً وكائفاً فيها صفة لها في مقابل سائر الصفات النفسانية، فالنتيجة انه ليس في العلم حيويتين متبايتان ذاتاً، ضرورة ان له حقيقة 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 صفتتها لها، ومن حيث إنها مرآة بنفسها وكائفة بذاتها عن ذي الصورة في الخارج بدون لحاظ أي مقدمة أخرى فهي طريق، فإذاً هذه الصورة في الذهن صفة وفي نفس الوقت طريق، وليس صفتتها حقيقة مبادنة ذاتاً لطريقيتها، ضرورة أنها صفة باعتبار قيامها بالنفس، وطريق في نفس الوقت باعتبار

أنها مرأة بنفسها للواقع.

وعلى هذا، فأخذ العلم في الموضوع وهوأخذ هذه الصورة التي هي قائمة بالنفس، وهذه الصورة بنفسها طريق وكاشف فإذاً كيف يمكن التفكير بين صفتتها وطريقيتها، وأنها تارة تؤخذ في موضوع الحكم بنحو الصفتية وأخرى بنحو الطريقة، مع أن طريقتها عين صفتتها بداهة أن هذه الصورة الموجودة في النفس صفة وفي نفس الوقت أنها طريق وليس صفتتها غير جهة طريقيتها.

وإن شئت قلت: إن العلم في نفسه مرأة وطريق إلى الواقع وهو بهذه المرأوية والطريقة التي هي ذاته وذاتياته قائم بالنفس وصفة لها، فالصفتية والطريقة أمران متذاعان لا واقع موضوعي لها، فالعلم إذا أخذ في الموضوع فلا حالة يكون من عالم، ضرورة أن العلم لا يكون بلا عالم ومرة إلى معلوم ذاتاً وعلى هذا، فالعلم المأخوذ في موضوع الحكم قسم واحد وهو الطريقة والمرأوية إلى الواقع القائمة بالنفس.

ودعوى: أن الطريقة متقومة بزيرها، وعليه فإذا لم يكن الواقع موجوداً فلا وجود لها.

مدفوعة: بأن محل الكلام إنما هو في الطريقة 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، فان اريد بإضافته إلى المعلوم اضافته إلى المعلوم بالعرض، فيرده ان هذه الإضافة ليست مقومة للعلم بل ليست من لوازمه، فان العلم ان كان مطابقاً للواقع فالإضافة موجودة وإلاً فلا إضافة، لأنها متقومة بوجود طرفيها، فإذا لم يكن احد طرفيها موجوداً وهو المعلوم بالعرض فلا إضافة في البين.

وان اريد بها اضافته إلى المعلوم بالذات فهي عين العلم، إذ لا فرق بين العلم والمعلوم بالذات إلاّ بالاعتبار، فان صورة الشيـ الحاضرة في النفس باعتبار أنها حضور وظهور علمٌ وباعتبار أنها قائمة بالنفس معلومٌ، وهذا تكون اضافته اليـ اضافـة اشرافية لا مقولـة.

ومن هنا يظهر بطلان الوجه الثاني، لما عرفت من انه ليس للعلم حيـتان متبـياتـان احدـاـهما حـيـثـيـةـ الصـفـتـيـةـ والـاـخـرـيـ حـيـثـيـةـ الطـرـيـقـيـةـ، بلـ لهـ حـيـثـيـةـ وـاحـدـةـ ذاتـاـ وهيـ حـيـثـيـةـ الـحـضـورـ وـالـظـهـورـ فيـ النـفـسـ وـالـكـشـفـ فـيـهاـ.

ومن هنا، ذكر بعض المحققـينـ قدـئـ علىـ ماـ فيـ تـقـرـيرـ بـحـثـهـ فيـ تصـوـيرـ هـذـاـ التـقـسـيمـ، بماـ إـلـيـكـ نـصـهـ:

إنـ الـعـلـمـ وـإـنـ كـانـ بـنـفـسـهـ انـكـشـافـاـ، وـلـكـنـ لـهـ مـلـازـمـاتـ فيـ الـخـارـجـ وـجـوـدـيـةـ أوـ عـدـمـيـةـ كـرـاحـةـ النـفـسـ وـاـطـمـئـنـانـهاـ وـاسـتـقـرـارـهاـ وـسـكـونـهاـ وـغـيـرـ ذـلـكـ، وـحـيـنـئـدـ تـارـةـ يـؤـخـذـ بـمـاـ لـهـ هـذـهـ الـخـصـوـصـيـاتـ الصـفـتـيـةـ الـمـوـضـوـعـيـةـ، وـأـخـرـيـ يـؤـخـذـ بـمـاـ هـوـ انـكـشـافـ وـظـهـورـ بـالـذـاتـ لـلـمـعـلـومـ، وـالـأـوـلـ هـوـ الـمـوـضـوـعـ عـلـىـ نـحـوـ الصـفـتـيـةـ، وـالـثـانـيـ هـوـ الـمـوـضـوـعـ عـلـىـ نـحـوـ الـكـاشـفـيـةـ.

وـإـنـ شـئـتـ قـلـتـ: إـنـ الـعـلـمـ فـيـ جـنـبـتـانـ: جـنـبـةـ أـنـهـ انـكـشـافـ لـلـعـالـمـ، وـجـنـبـةـ أـنـهـ انـكـشـافـ فـيـ أـيـ انـكـشـافـ لـغـيـرـهـ، وـالـخـصـيـصـةـ الـثـانـيـةـ لـيـسـ مـقـوـمـةـ لـلـعـلـمـ بـدـلـيـلـ بـثـبـوتـ الـعـلـمـ لـلـبـارـيـ معـ أـنـهـ نـفـسـ الـمـنـكـشـفـ لـهـ لـاـ غـيـرـهـ، وـعـلـيـهـ فـإـذـاـ لـوـحـظـ الـعـلـمـ بـمـاـ هـوـ انـكـشـافـ فـيـ النـفـسـ كـانـ صـفـتـيـاـ، وـإـذـاـ لـوـحـظـ بـمـاـ هـوـ انـكـشـافـ لـلـعـالـمـ كـانـ عـلـىـ نـحـوـ الـكـاشـفـيـةـ، وـظـاهـرـ دـلـيـلـ أـخـذـ الـعـلـمـ مـوـضـوـعـاـ أـخـذـهـ بـمـاـ هـوـ انـكـشـافـ لـهـ، لـاـ بـمـاـ هـوـ انـكـشـافـ فـيـهـ، فـهـذـاـ التـقـسـيمـ لـاـ غـيـارـ عـلـيـهـ.

هـذـاـ، وـلـلـمـنـاقـشـةـ فـيـ مـجـالـ :

أما ما ذكره أولاً : من أن هذا التقسيم إنما هو بلحاظ لوازمه وملازماته الوجودية أو العدمية في الخارج كراحة النفس واستقرارها واطمئنانها وهكذا، فإذاً معنىأخذ العلم في موضوع الحكم بنحو الصفتية إنما هو بلحاظ لوازمه وملازماتها باعتبار أنها صفة للنفس، ولكن ذلك خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو فيأخذ العلم في موضوع الحكم تارة بنحو الصفتية وأخرى بنحو الطريقة، لا أخذه في الموضوع بنحو صفتية ملازماته للنفس.

وإن أراد بذلك أن هذا هو مراد الشيخ رحمه الله من أخذ العلم في موضوع الحكم بنحو الصفتية... فيرد عليه أن الشيخ وغيره قد صرّحوا بأن العلم مأخوذ فيه بنحو الصفتية، لا أنه مأخوذ فيه بلحاظ صفتية ملازماته الوجودية في الخارج.

وأما ما ذكره ثانياً من أن للعلم جنبيتين: جنبة أنه انكشاف للعلم وجنبة 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 وجوداً إلا بالاعتبار، وكالاعتبار والمعتبر فإنها شيء واحد ذاتاً وحقيقة ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار، فإن حقيقة العلم وذاته وذاتياته كشف الصورة في الذهن والحضور فيه والمرآتية والكافحة والطريقة هي ذاته وذاتياته، فإن صورة الشيء بنفسها ذاتها مرآة للواقع بحيث لا يرى إلا الواقع، وهذه الصورة باعتبار أنها قائمة بالنفس فهي صفة لها فإن صفتتها نفس مرآتها لا شيء زائد عليها وحالة أخرى، ضرورة أن صفتتها عين مرآتها والاختلاف بينهما بالاعتبار، فإن لوحظ قيامها بالنفس فهي صفة، وإن لوحظت مرآتها للواقع فهي طريق.

فما ذكره الشيخ رحمه الله وصاحب الكفاية رحمه الله وغيرهما من أن العلم المأخوذ في

موضوع الحكم تارة يكون بنحو الصفية وأخرى يكون بنحو الطريقة فلا يرجع إلى معنى محصل، ضرورة أن العلم المأخذ في الموضوع يكون بنحو واحد وهو الطريقة والكافحة والمرآية فإن العلم صورة الشيء في الذهن وهي بنفسها وذاتها مرآة للواقع، ولا دخل لقيامها بالنفس فيها لأنّ موطنها النفس، لأنّ 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 موجودات الذهنية وموطنها الذهن، ومكان الموجودات الخارجية وموطنها الخارج.

ومن الواضح، أن قيامها بالنفس ليس قيداً لها ضرورة أن المكان ليس قيداً للذكين.

وعلى أساس ذلك، فإذا أخذ العلم في موضوع الحكم وهو صورة الشيء في الذهن فلا محالة يكون المأخذ فيه نفس المرآية والطريقة والكافحة، باعتبار أنها حقيقة العلم وذاتها وذاتيتها سواءً أ يؤخذ قيامها بالنفس 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 الصفتى، وإضافته إلى المعلوم بالعرض... لا يمكن المساعدة عليه، ضرورة أن للعلم إضافة واحدة وهي إضافته إلى المعلوم بالذات وهي نفس الطريقة والمرآية والكافحة عن الواقع، بحيث إن العالم لا يرى إلا الواقع ولا تتصور إضافة أخرى له وهي إضافته إلى المعلوم بالعرض وهو الواقع الخارجي، بداعه أن موطن هذه الإضافة إما الخارج أو الذهن والأول غير متصور لأنّ 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 الأمارة المعتبرة تقوم مقام العلم المأخوذ في الموضوع مطلقاً باعتبار أن المأخوذ فيه نفس الطريقة والمرآية والكافحة الذاتية وإن لوحظ قيامها بالنفس، ضرورة أنه لا يمنع عن القيام فإن الطريقة والمرآية مأخوذة في الموضوع وإن لوحظ قيامها بالنفس، وبذلك يظهر حال البحث الآتية فإنها مبنية على مسلك **الشيخ** رحمه الله وأتباعه، هذا كله في العلم الذاتي.

واما العلم الموضوعي، فلا شبهة في انه متقوم بالاضافة إلى المعلوم بالعرض، وعلى هذا فان أريد من اخذ العلم في الموضوع بنحو الصفيتة، اخذ لازمه وهو استقرار النفس وسكنها باعتبار ان اليأس احدى الراحتين، فإذا علم الانسان بشيء وانقطع اهتمام خلافه، استقرت نفسه وسكنت واطمأنت، ومن المعلوم ان استقرار النفس وسكنها من لوازם 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** رحمه الله 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 الصفيتى لازمه.

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

ومن العلم المأْخوذ في موضوعه بنحو الطريقية العلم التصديقي، فيرد عليه أولاً، ان العلم التصوري خارج عن محل الكلام، فأنه إنما هو في العلم التصديقي باعتبار ان الآثار متربة 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، فإذاً ليس المعلوم بالعلم التصوري غير المعلوم بالعلم التصديقي.

وان اريد بالعلم الصفتني العلم الذاتي وبالعلم الطرقي 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 المأْخوذ في الموضوع بنحو الصفتية هو العلم الموضوعي الواقعي.

فالنتيجة في نهاية الشوط: ان ما ذكره شيخنا الأنباري رحمه 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 حيّيّة اخرى، فإذا كان العلم مأْخوذًا في موضوع الحكم، كان المأْخوذ 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 الصفتني المعلوم بالذات وهو الحضور الذاتي في النفس، ومن العلم الطرقي اضافته إلى

المعلوم بالعرض، ولا يبعد ان يكون ذلك منهم مبنياً على ان اضافة العلم إلى المعلوم بالعرض من مقومات العلم، وبافتئاتها فلا علم بل جهل مركب كما نص عليه المحقق صاحب الكفاية ^{هـ}، والخلاصة، ان العلم متقوّم بمطابقته للواقع وإنّ 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 جاهم)، ويفؤد ذلك ثبوت العلم للباري عزوجل، فإنه نفس المنكشف لا غيره، فإذاً 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 انكشف في النفس كان صفتياً، لأنّ انكشفه فيها ذاتي، وان لوحظ بما هو انكشف للعالم كان طريقياً، لأنّ معنى انكشفه للعلم انكشف المعلوم بالعرض له، وعليه فتارةً يؤخذ العلم في موضوع الحكم بالنحو الأول وهو الصفتية، وآخرى بنحو الثاني وهو الكاشفية والطريقيّة، وهذا هو المراد من هذا التقسيم، فإذاً لا اشكال فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان المحقق الخراساني ^{هـ} قد جعل القطع الموضوعي على اربعة أقسام:

- 1- القطع المأخذ في موضوع الحكم بنحو الصفتية.
- 2- والمأخذ في موضوع الحكم بنحو الطريقيّة والكاشفية، وعلى كلا التقديرتين فتارة يكون تام الموضوع وأخرى يكون جزءاً الموضوع، فتكون الاقسام اربعة.

وقد أورد على هذا التقسيم مدرسة المحقق النائيني ^{هـ} منهم السيد الاستاذ ^{هـ}

بانأخذ القاطع في موضوع الحكم بنحو الكاشفية والطريقيّة لا يعقل الا ان يكون بنحو جزء الموضوع وجزءه الآخر الواقع، وأما بنحو تمام الموضوع فهو غير معقول، لأن طريقيّته متقومة بوجود ذي الطريق في الواقع، ومع فرض عدم وجوده فلا وجود لها، فإذاً لا يعقل أخذ القاطع تمام الموضوع للحكم بنحو الطريقيّة سواء اكان مطابقاً للواقع أم لا، إذ في فرض عدم مطابقته للواقع وعدم وجوده لا وجود للطريقيّة والاضافة، لأنها متقومة به ذاتاً وحقيقة، أو فقل: ان معنى كونه تمام الموضوع بنحو الطريقيّة انه لا دخل للواقع في الحكم، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقيّة، ان للواقع دخلاً فيه، فالجمع بين الأمرين جمع بين المتناقضين.

وقد اجيب عن ذلك، بان هذا الاشكال مبني على ان يكون مراد المحقق الخراساني رحمه الله 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 رحمه الله 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 سواءً أكان لها معلوم ومطابق في الخارج أم لا، هذا.

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

وبالثاني الكاشفية العرضية وهي اضافة العلم إلى المعلوم بالعرض، وهذا هو مراد صاحب الكفاية ^{عليه السلام} من الكاشفية، لا الكاشفية بالمعنى الأول، والأَّلا فلا معنى لجعلها في مقابل الصفتية^(١).

فالنتيجة: ان اشكال مدرسة المحقق النائيني ^{عليه السلام} وارد على صاحب الكفاية ^{عليه السلام}، ومن هنا فالصحيح ان يجعل التقسيم ثلاثة لا رباعياً.

ثم ان صاحب الكفاية ^{عليه السلام} اضاف قسماً آخر للقطع المأخذ في موضوع الحكم بنحو الصفتية، وهو القطع المأخذ في موضوع الحكم بما هو صفة للمقطوع به، وهذا تارة يكون تام الموضوع وأخرى جزء الموضوع.

وفيه: انه ^{عليه السلام} إن اراد من المقطوع به المعلوم بالذات في افق النفس، فيرد عليه انه ليس قسماً آخر في مقابل القطع المأخذ في موضوع الحكم بنحو الصفتية، لأنه عبارة عن القطع المضاف إلى المقطوع بالذات في افق النفس بإضافة اشرافية، إذ خصوصية المقطوع كخصوصية القاطع دخيلة في موضوع الحكم، ضرورة ان المأخذ في الموضوع هو القطع الخاص من حيث الموضوع والمتعلق، وإلا لزم ثبوت الحكم عند القطع بأيّ شيء ومن أيّ شخص، وهو كما ترى.

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

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

نتيجة ما ذكرناه أمور:

الأول: ان العلم اسم للإضافة إلى المعلوم بالذات، ويعبر عن هذه الإضافة تارةً باليقين والجزم والقطع، وأخرى بالحضور والظهور والكشف، وإذا اخذ العلم في موضوع الحكم، فالمأخذ فيه هو هذه الإضافة وليس فيها حيثيان متبaitان:

الأولى: حيثية كونها صفة.

والثانية: حيثية كونها طریقاً، بل لها حیثیة واحدة وهي حیثیة 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 الصفتية، 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 الصفتية، ليس أخذ لازمه وهو سكون النفس وثباتها واستقرارها وخروجها عن الاضطراب والتردد.

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

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

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

أما الأول كما لو أخذ القطع بالخمر 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 ثبوتا، ولكنه غير واقع اثباتاً بنحو الكبري 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 مخالف للحكم الأول، وآخر مصاداً له، وثالثة مماثلاً له، ورابعة متحدداً معه وجوداً.

أما الأول وهو ان يكون الحكم الآخر مخالفاً للحكم الأول، فلا اشكال في امكانه ثبوتا، 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 مصاداً 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 طريقة القطع وكاشفيته فقد تقدم انه مستحيل، وان كان جعل الحكم المولوي المصاد للحكم المقطوع به فهو أيضاً كذلك، على اساس استحالة جعل حكمين متضادين لشيء 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، فإذاً 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 الحالية له، فانه لا محالة يكشف عن عدم وجود مفسدة ملزمة فيه أو وجود مصلحة تتطلب اباحتة، وعلى كلا التقديرتين لا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد، أما على الأول فيلزم اجتماع النقيضين فيه في مرحلة المبادئ، وعلى الثاني اجتماع الضدين وكلاهما محال.

فالنتيجة: 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 يحرم عليك شربها) وهكذا، فقد يقال كما قيل باستحالة ذلك.

بدعوى: انها في مورد الاجتماع لا يخلو من ان يكون كل منهما باقياً بحده أو تأكيد أحدهما بالآخر واتحضا وجوداً وكلاهما محال: أما الأول فيلزم من ذلك اجتماع المثلين في شيء واحد، بتقرير ان الاحكام الشرعية بلحاظ موضوعاتها كالأعراض الخارجية، فكما ان الأعراض 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.

واما الثاني فلأن تتحقق التأكيد والاتحاد بينهما في مورد الاجتماع انها 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 وهاشميًّا معًا، فبطبيعة الحال يتأكّد الوجوبان احدهما بالآخر ويتحدا، فيكون الوجوب المؤكّد في مورد الاجتماع أقوى وأكّد من كل منها بحدّه الخاص، وهذا بخلاف المقام، فان الوجوب الثاني فيه في طول الوجوب الأول، فلا يعقل تأكّده به والتحاده معه.

وعلى الجملة، فالحكم الثاني في المقام حيث انه متّأخر عن الحكم الأول رتبة، باعتبار انه مأخوذ في موضوعه والموضوع متقدم رتبة على الحكم، فيستحيل اتحاده معه، وإلّا لزم محدود تقدم الشي على نفسه وبالعكس، هذا.

ولكن كلا الأمرين غير صحيح:

أما الامر الأول فلأنّ قياس الاحكام الشرعية بالاعراض الخارجية قياس مع الفارق، لأنّ الاعراض من الامور الواقعية الخارجية، غاية الامر ان وجودها في الخارج متّقّوم 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 المصاددة والمائلة بينها، فان المصاددة والمائلة انما تتصوران بين الموجودات التكوينيّة 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 المصاددة والمائلة بين الاحكام الشرعية، انما هي بلحاظ مبادئها التي هي من الامور الواقعية لا بلحاظ انفسها.

ودعوى: ان المصاددة والمائلة 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

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

واما الامر الثاني، فلأنّ مجرد كون احد الحكمين المتماثلين في طول الاخر رتبة مع انها في زمن واحد بدون ان يكون احدهما معلولاً لآخر، لا يمنع من التأكد والاتحاد بينهما، لأنّ التقدم الرتبي الطبيعي لاحدهما على الآخر مع تقارنها زماناً، لا يمنع من التأكد والاتحاد بينهما خارجاً، لأنّ هذا التقدم والتأخر أنها 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 متحداً 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 معلولاً 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 خارجاً.

ودعوى: أنه لا يمكن أن يكون ذلك من جهة اخرى وهي ان احدهما موضوع للآخر والموضوع لا يمكن أن يكون عين الحكم بل لابد من الاختلاف والاثنيانية 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 فاعلية فاعلية كل واحد منها فإن فاعلية كل منها في هذا المورد تندك في فاعلية الآخر وتصبحان فاعلية واحدة أقوى وأكثر من فاعلية كل واحد منها.

والخلاصة، ان الطولية بين شيئاً في الرتبة مع تعاصرهما زمناً لا تتطلب في نفسها عدم التأكيد والاتحاد بينها في الوجود، ولكن قد تكون هناك جهة أخرى تتطلب ذلك، كما اذا كان أحدهما علة للآخر أو موضوعاً له، فالنتيجة ان كلا الامرین غير صحيح.

ثم ان للسيد الاستاذ^{رحمه الله} في المقام كلاماً وهو ان الحكمين المتأثرين اذا اجتمعا في مورد واحد، يندك أحدهما 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 اعم من الثاني، إذ قد يتعلق القطع بحرمة الخمر واقعاً وقد لا يتعلق بها.

بل ذكر^{رحمه الله} 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.

فإذاً يكون مورد الاجماع والالتقاء الخمر الواقعي التي تعلق القطع بحرمتها، فان كلتا الحرمتين قد اجتمعتا فيها، وعليه فبطبيعة الحال تندك أحدهما في الآخر وتصبحان حرمة واحدة مؤكدة، فإذاً يكون مورد الاجماع محكماً بحكم واحد أكد

واشد من كل منها بحدّه^(١).

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

ولكن للمنا قشة فيه مجالاً، وذلك لأنّه^(٢) ان اراد من تأكيد الحكمين المتماثلين في مورد الاجتماع تأكيدهما في مرحلة الفعلية، فيرد عليه انه لا حكم شرعي في هذه المرحلة ولا وجود له فيها حتى يتأكيد احدهما بالآخر، لأنّ الحكم امر اعتباري لا واقع موضوعي له في الخارج، ولهذا لا يعقل وجوده في هذه المرحلة والاً 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 المستطاع المقدر وجوده في الخارج، وعليه فما دام لا يوجد المستطاع فيه، كانت نسبة وجوب الحج إليه تقديرياً وفرضياً، وإذا وجد المستطاع فيه كانت نسبته إليه تحقيقاً، وحينئذ فتصبح النسبة نسبة حقيقة

فتكون مؤثرة، وهذا معنى فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، وليس معناها فعلية نفس الحكم وإنما كان 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 يندرك أحدهما في الآخر.

وان اراد ^{شيئاً} من الاندراك والتأكد في مرحلة الجعل والاعتبار، ففيه انه لا يتصور الاندراك والتأكد بين الجعلين في هذه المرحلة، على اساس ان الجعل فعل اختياري للمولى وصادر منه بالارادة والاختيار مباشرة، فكيف يعقل الاتحاد جعل مع جعل آخر، فإذا صدر من المولى جعلان مستقلان استحال الاتحادهما بالاندراك وصيورتهما جعلاً واحداً قهراً، ضرورة انه خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشرة من جهة وأمراً اعتبارياً من جهة اخرى، لأن الاندراك 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 الاندراك والتأكد في مرحلة الجعل غير متصور، إلاّ ان يكون المراد منه ان الجعل والمجعل في مورد الاجتماع واحد، بمعنى اخراج مورد الاجتماع عن اطلاق كلا الجعلين وتقيد اطلاق كل منهما بغير هذا المورد واحتضانه بجعل مستقل.

وهذا وان كان ممكناً ثبوتاً، إلاّ انه غير محتمل اثباتاً، بداهة ان هناك جعلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجہ لا جعل ولا ثلاثة.

واما في المقام، فهو غير ممكن ثبوتاً، وذلك لأنه يتوقف على تقيد اطلاق كل من الحكمين المجعلين بغير مورد الاجتماع واخراجه عن اطلاقيهما وهو لا يمكن. بيان ذلك: ان في المقام قضيتين مجعلتين:

الأولى: ما دل على جعل الحرمة للخمر.

الثانية: ما دل على جعل الحرمة للخمر المقطوع حرمتها.

وال الأولى تشمل بإطلاقها المكلف القاطع بحرمة الخمر وغير القاطع بها، والثانية تشمل بإطلاقها القطع بحرمة الخمر سواءً أكان مطابقاً للواقع أم لا، فإذاً خروج مورد الاجتماع عن اطلاق هاتين القضيتين يتوقف على تقييد اطلاق الأولى بالخمر التي لا يكون المكلف قاطعاً بحرمتها، ومعنى ذلك أن الحرمة مجموعه لحصة خاصة من الخمر وهي الحصة المقيدة بعدم القطع بحرمتها، وأما الحصة المقيدة بالقطع بحرمتها فهي خارجة عن اطلاق القضية، فيختصّ اطلاقها بموجب هذا التقييد بالحصة الأولى، وتقييد اطلاق الثانية بالقطع غير المطابق للواقع، ومعنى ذلك أن الحرمة مجموعه لحصة خاصة وهي الحصة المقطوع بحرمتها بالقطع غير المطابق للواقع، وأما الحصة 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، وآخرجه عن اطلاق كل منها معناه تقييد اطلاق كل منها بمورد افراطه وهذا مستحيل:

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

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

الواضح انه لا يمكن احرازه، لأنّ القاطع يرى ان قطعه مطابق للواقع ولا يحتمل الخلاف، والاً فهو 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 لأنّه لغو.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان ما ذكره السيد الاستاذ^{٣٧} من تأكيد احد الحكمين المتهاللين بالآخر في مورد الاجتماع والانتقاء واندكاكه به، غير تام بل غير معقول لا في مرحلة الفعلية ولا في مرحلة الجعل.

بقي هنا شيء، وهو ان السيد الاستاذ^{٣٧} قد ذكر ان النسبة بين ما دل على حرمة شرب الخمر وما دل على حرمة شرب الخمر المقطوع حرمتها عموم من وجهه، 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 حرمتها، حرمة شرب الخمر المقطوع بحرمتها بالقطع غير المطابق للواقع، ومورد الاجتماع بينهما شرب الخمر المقطوع حرمتها بالقطع المطابق للواقع، وكذلك الحال في المثال الثاني^(١)، هذا.

ولكن الصحيح ان النسبة بينهما عموم مطلق، - وأما كون النسبة بينهما عموماً من وجهه، فهو مبني على ان يكون القطع بالحرمة تمام الموضوع لا جزءاً وجزءاً آخر الواقع - وذلك لأنّ الظاهر من القطع بحرمة شرب الخمر المأخوذ في موضوع حرمة

مماهله لها هو القطع الطريري، أي اضافته إلى المقطوع بالعرض لا اضافته إلى المقطوع بالذات، لأنّ القطع وان كان اسمًا 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 الطريري 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 الواقعية لا الذاتي وان لم تكن خمراً في الواقع.

هذا اضافة إلى انه ^{في} قد صرّح بان المراد من القطع بالحكم المأخذ في موضوع حكم آخر القطع الطريري أي اضافته إلى المعلوم بالعرض، لما تقدّم من ان المراد من القطع الصفي هو اضافته إلى المقطوع بالذات، ومن الطريري هو اضافته إلى المقطوع بالعرض، وقد سبق ان القطع الطريري لا يمكن اخذه بنحو تمام الموضوع، فإذا كان مأخذواً في موضوع الحكم، فهو مأخذ في بنحو جزء الموضوع لا تامه 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 للصلة المقطوع وجوبها المماثل له بلا فائدة، وذلك لأنّ المصلحة القائمة بالصلة تدعى المولى إلى جعل وجوبها المتعلق بذاتها بعنوانها الأولى، فإذاً جعل وجوب آخر للصلة بعنوان (المقطوع وجوبها)، يكون بلا ملاك ومبرر، والقطع بوجوبها حيث انه طريق اليه، فلا يوجب تعنون الصلة بعنوان ثانوي ذي مصلحة حتى يكون مبرراً لجعله، نعم اذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجده، 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 بينهما عموما مطلقا، 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 بالصلاه بعنوانها الأولى والثاني تعلق بها بعنوان ثانوي وهو عنوان المندور، وما نحن فيه ليس كذلك، فان كلا الوجوبين فيه تعلق بالصلاه، غاية الأمر ان الوجوب الأول تعلق بها بعنوانها الأولى والثاني تعلق بها بعنوان المقطوع وجوبها، والفرض 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 بالحفظ على الملائكة الواقعي والتأكيد على داعويته وانه لا يرضي بتفوييته، فمن اجل ذلك يدرك العقل استحقاق العقوبة والإدانة بدرجة اكبر على المخالفة، حيث انه يؤكّد داعوية الامر الأول، وبضمّه اليه تصبح محركيّته اكبر وأقوى من الأول، ومن الواضح ان هذا المقدار يكفي في صحة جعله وعدم كونه لغواً، ومن هنا قد ذكرنا موسعًا ضمن البحوث السالفة انه لا مانع من جعل وجوب الطاعة مولويا وكذلك حرمة المعصية ولا يكون لغواً، باعتبار انه كاشف عن اهتمام المولى بالملائكة الواقعي والحفظ عليه وعدم تفوتيه 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 تحريري أو وجوبي يشمل العاصي والمتجربي معاً أو لا؟

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

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

به مطلقاً والثاني مشرطاً، فإذا قيل: (إذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت الصلاة عليك) فمتعلق كلا الوجوين الصلاة، غاية الأمر ان الوجوب الأول تعلق بها مطلقاً وبعنوانها الأولى، والوجوب الثاني تعلق بها بشرط القطع بوجوبها الأول، وكذلك في مثل قولنا: (إذا قطعت بحرمة شرب الخمر حرم عليك شربها)، لأن متعلق كلتا الحرمتين شيء واحد ذاتاً، غاية الأمر ان متعلق الحرمة الأولى الشرب بعنوانه الأولى ومتصل بالحرمة الثانية الشرب مقيداً بالقطع بحرمته، بينما في البحث المتقدم يكون متعلق الخطاب التحريري أو الوجobi غير متعلق الخطاب مقطوع الحرمة أو الوجوب، لأن متعلقة مخالفة ذلك الخطاب اي الخطاب الأولى.

الثاني: ان القطع بالحكم المأخذ في موضوع حكم مماثل له جزء الموضوع وجزء آخر الواقع، واما في البحث المتقدم فالقطع بالحرمة أو الوجوب المأخذ في موضوع الخطاب التحريري يكون تمام الموضوع لا جزأه، وحيثئذ فان كان مطابقاً للواقع، كانت مخالفته عصياناً، وان لم يكن مطابقاً للواقع كانت مخالفته تجربياً، وعلى كلا التقديرتين مخالفته محمرة بالخطاب التحريري.

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

واما في المقام، فيكون الخطاب متعددًا بتنوعه متصلة اطلاقاً وتقيداً لا ذاتاً، لأن متعلق الخطاب الأول الشيء بعنوانه الأولى ومتصل بالخطاب الثاني الشيء بعنوان المقطوع حرمته أو وجوبه، فيكون الخطاب الثاني في طول الخطاب الأول، ومن هنا بنى جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ ^{رحمه الله} على امكان اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مماثل له في المقام، وعلى عدم امكان جعل خطاب تحريري يشمل المتجرّي وال العاصي معاً.

فالنتيجة: انه لا صلة بين البحث في المقام والبحث المتقدم في مسألة التجّري. 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 لسببين:

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 إلا في الامور التكوينية الخارجية.

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

فالنتيجة: ان الاندكاك انما يتصور في الامور التكوينية كالاندكاك بين البياض والسوداء 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 الماشرمي، فطبعية الحال يكون ملاك وجوب الامر في مورد الاجتماع للدللين اكذ 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 فعلية فاعليته فعلية فاعليته وحيث

إن فاعليته أمر تكويني فلا حالة تندك فاعلية أحدهما في فاعلية الآخر فتصبحان فاعلية واحدة أقوى وأكدر من فاعلية كل واحد منها في نفسه.

فالنتيجة: أنه لا بد من الالتزام بالانفكاك في مراحلتين:

الأولى : مرحلة المبادئ فإن في هذه المرحلة لا بد من الالتزام بالاندكاك بين المبدئين إذا كانوا متساندين.

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

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

والنكتة، في ذلك ان المعيار في وحدة المتعلق وتعددّه انما هو في عالم الاعتبار،

ومن الواضح ان المولى في افق الاعتبار كما اعتبر وجوب اكرام العالم كذلك اعتبر وجوب اكرام الماشرمي، فالحكم والمتعلق والموضوع جميعاً موجودة في افق الاعتبار والجعل بالوجود الاعتباري بنفس اعتبار المعتبر، 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 منها قد ينطبق على موجود واحد في مورد الاجتماع، ومن الواضح ان المجمع في مورد الاجتماع ليس متعلقاً للجعل بل هو مصدق له، والمفروض ان الحكم لا يسري من افق الاعتبار إلى الواقع، وإلاً لكان امراً واقعياً لا اعتبارياً وهذا خلف، فإذاً لا يعقل وجود الحكم في مورد الاجتماع والانطباق والفعالية، وإنما الموجود فيه وجود الفاعلية لكل واحد منها وهي في أحدهما تندك مع الآخر فتصبحان فاعلية واحدة في مورد الاجتماع أقوى وأكبر من فاعلية كل واحد منها.

والخلاصة، ان الاتحاد بين الجعلين والاندكاك بينهما في افق الجعل والاعتبار غير معقول، لأنه خلف فرض كونهما امراً اعتباريان من جهة وفعلان اختياريان للجعل 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 الأمر ان متعلق كل منها 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، فإنه لا تنافي بينهما في افق الجعل والاعتبار، لأن متعلق كل منها في هذا الافق غير متعلق الآخر فيه، فلا يعقل فيه الاندكاك والاتحاد فإذاً لا اتحاد بينهما في هذه المرحلة، واما في مرحلة الفعلية والانطباق، فلا

حكم حتى يندك احدهما في الآخر، نعم كما تندك فاعلية أحداهما في فاعلية الآخر في هذه المرحلة كذلك يندك ملاكَ أحداهما 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 منها 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 والمحركية كما تقدم، نعم متعلق كل منها في هذه المرحلة ينطبق على المجمع في مورد الاجتماع، ولكن المجمع ليس متعلق الحكم بل هو مشتمل على الملاك الاقوى والأكيد، باعتبار ان الاندكاك والاتحاد إنما هما فيه وفي الفاعلية والمحركية.

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 لغوً لأنه يؤكّد الحكم الأول.

الثاني: ان ما افاده السيد الاستاذ^٢ من ان النسبة بينهما عموم من وجه مبني على ان القطع في المقام تمام الموضوع للحكم، ولكن قد عرفت انه جزء الموضوع لا تاممه، وعليه فتكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً.

الثالث: ان ما ذكره السيد الاستاذ^٢ 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

متمااثلين في شيء واحد لا يمكن، فلا بد من الالتزام بالاندراك والاتحاد بينهما.

الرابع: ان هذا البحث لا يرجع إلى البحث المتقدم في التجري، وهو انه هل يمكن جعل خطاب تحريري يشمل التجري 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.

اما 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 وتقديمه عليها كذلك وهو مستحيل، وذلك لأنّ 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 المأخذ في الموضوع العلم الطريقي اي حيّثية اضافته إلى المعلوم بالعرض، إذ حينئذ لا يمكن ان يكون العلم تمام الموضوع، فلا محالة يكون جزء الموضوع وجزءه الآخر الحكم، وعليه فيلزم المحذور المذكور، واما اذا كان المأخذ في الموضوع العلم الصفتى اي حيّثية اضافته إلى المعلوم بالذات وكان تمام الموضوع، فلا يلزم هذا المحذور.

والخلاصة، ان هناك ثلاثة فروض:

الفرض الأول: ان يكون المأخذ في الموضوع العلم الطريقي.

الفرض الثاني: ان يكون المأخذ فيه العلم الصفتى بنحو تمام الموضوع.

الفرض الثالث: ان يكون المأخذ على العلم الصّفتى ولكن بنحو جزء الموضوع.

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

الثاني: انه يستلزم الدور، وهذا هو المعروف والمشهور بين المحققين من الاصوليين، بتقرير ان الحكم يتوقف على العلم من باب توقف الحكم على موضوعه والعلم يتوقف عليه من باب توقف العلم على معلومة، هذا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأنّ المراد من العلم المأخذ في الموضوع ان كان العلم الطريقي، فحيث انه لا يمكن ان يكون تام الموضوع، فلا محالة يكون جزأه وجزؤه الآخر المعلوم بالعرض وهو الحكم، فحيثئذ وانّ كان يلزم محذور تقدم الشّي على نفسه، إلاّ انه ليس من جهة لزوم الدور بل بالذات ومتباشرةً.

وان كان المراد منه العلم الصّفتى، فان كان جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم، فأيضاً يلزم المحذور المذكور وهو تقدم الشّي على نفسه، لكن لا من جهة الدور بل بنفسه ومتباشرةً، فإذاً لا وجه لتقرير استحالة ذلك بالدور، لأنّ الدور انما يكون محالاً من جهة استلزماته تقدم الشّي على نفسه لا في ذاته، وان كان تام الموضوع فلا يلزم المحذور المذبور، لأنّ الحكم وان كان متوقفاً عليه، إلاّ انه لا يتوقف على الحكم، فإذاً لا يلزم في هذا الفرض تقدم الشّي على نفسه.

فالنتيجة: ان تقرير الاستحالة بالدور غير صحيح في تام الفروض الثلاثة، لأنّ الاستحالة في الفرضين الأولين انما هي من جهة لزوم محذور تقدم الشّي على نفسه متباشرة وبالذات لا بواسطة مقدمة خارجية كالدور، واما في الفرض الثالث فلا دور ولا تقدم الشّي على نفسه متباشرة.

ومن هنا، يظهر ان ما أورده المحقق الاصفهاني بنبيه - على تقرير الدور من انه

مبني على ان يكون المأخوذ في الموضوع العلم الطريقي أي حيثية اضافته إلى المعلوم بالعرض، فحيثـد يلزم الدور، لأنـ الحكم يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، والعلم يتوقف على الحكم من باب توقفه على متعلقة، واما اذا كان المأخوذ فيه العلم الصفتـي فلا دور لا يتمـ، وذلك لما مرـ من ان العلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه ان كان بنحو الطريـقـةـ، فأيضاـ لا يلزم الدور بل يلزم ما هو نـتيـجـةـ الدور وهو تقدم الشـيـ على نفسه مباشرة وبالذـاتـ، لأنـ الدور في نفسه ليس بـمحـالـ وانـما يؤـدـيـ إلى المحـالـ وهو تـقـدـمـ الشـيـ على نفسهـ.

وانـ كانـ بنـحوـ الصـفـتـيـ، فـانـ كانـ جـزـءـ المـوـضـوـعـ وـجـزـءـهـ الآـخـرـ الحـكـمـ، لـزـمـ أيـضاـ مـحـذـورـ تـقـدـمـ الشـيـ علىـ نـفـسـهـ مـبـاـشـرـةـ بـدـوـنـ الدـورـ وـانـ كانـ تـامـ المـوـضـوـعـ، فـلاـ دـورـ وـلـاـ تـقـدـمـ الشـيـ علىـ نـفـسـهـ مـبـاـشـرـةـ.

إـلـىـ هـنـاـ قـدـ اـسـتـطـعـنـاـ انـ نـخـرـجـ بـهـذـهـ التـيـجـةـ، وـهـيـ انـ الـعـلـمـ بـالـحـكـمـ المـأـخـوذـ فـيـ مـوـضـوـعـ نـفـسـهـ انـ كـانـ صـفـتـيـاـ وـكـانـ تـامـ المـوـضـوـعـ، فـلاـ يـمـكـنـ اـثـبـاتـ اـسـتـحـالـتـهـ لـاـ بـالـدـورـ وـلـاـ بـتـوـقـفـ الشـيـ علىـ نـفـسـهـ مـبـاـشـرـةـ هـذـاـ، وـلـكـنـ بـإـمـكـانـنـاـ اـثـبـاتـ اـسـتـحـالـةـ ذـلـكـ بـوـجـوهـ أـخـرـىـ :

الوجه الأول: انـ ذـلـكـ يـسـتـلـزـمـ مـحـذـورـ الدـورـ بـنـظـرـ القـاطـعـ فـيـ تـامـ الفـروـضـ السـابـقـةـ لـاـ فـيـ الـوـاقـعـ، وـالـنـكـتـةـ فـيـ ذـلـكـ هـيـ انـ القـاطـعـ دـائـمـاـ يـرـىـ انـ قـطـعـهـ مـطـابـقـ للـوـاقـعـ وـلـاـ يـحـتـمـلـ الخـطـأـ وـعـدـمـ مـطـابـقـةـ المـقـطـوـعـ بـالـذـاتـ لـلـمـقـطـوـعـ بـالـعـرـضـ، عـلـىـ اـسـاسـ اـنـ يـرـىـ تـبـعـيـةـ المـقـطـوـعـ بـالـذـاتـ لـلـمـقـطـوـعـ بـالـعـرـضـ، وـلـوـلـاهـ لـمـ كـانـ لـلـمـقـطـوـعـ بـالـذـاتـ وـجـودـ، لـأـنـهـ بـنـظـرـهـ صـورـةـ فـيـ اـفـقـ الـذـهـنـ وـمـتـوـقـفـ عـلـىـ المـقـطـوـعـ بـالـعـرـضـ كـتـوـقـفـ الصـورـةـ عـلـىـ ذـيـ الصـورـةـ، وـعـلـىـ هـذـاـ فـإـذـاـ فـرـضـ اـنـ الـمـلـوـمـ بـالـذـاتـ قـدـ اـخـذـ فـيـ مـوـضـوـعـ الـمـلـوـمـ بـالـعـرـضـ، لـزـمـ الدـورـ بـنـظـرـ الـعـالـمـ لـاـ فـيـ الـوـاقـعـ، لـأـنـ الـمـلـوـمـ بـالـعـرـضـ

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 فعليه فاعليته وحركته خارجاً.

الوجه الثاني: انه يلزم من ذلك الخلف بنظر القاطع في تمام الفرض 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 لذى الطريق، وإنما لزم ان يكون متقدما عليه رتبه 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 المأمور فيه العلم الطريقي أو الصفتى، وعلى الثاني سواء كان تمام الموضوع أو جزءه.

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

بيان ذلك: ان العلم بفعالية الحكم يتوقف على العلم بفعالية موضوعه في الخارج فإذا علم المكلف بتغير الماء بأحد أوصاف النجس كان يعلم بنجاسته، وإذا علم بكرية الماء علم بعدم افعاله باللقاء، وإذا علم المكلف بدخول الوقت علم بوجوب الصلاة، وإذا علم بالاستطاعة علم بوجوب الحج وهكذا، فالعلم بالحكم الفعلي يتوقف على العلم بوجود موضوعه في الخارج.

إذ لا طريق لنا إلى فعليية الاحكام الشرعية إلا من طريق احراز موضوعاتها في الخارج، وعلى هذا فإذا كان العلم بالحكم مأخوذاً في موضوع نفسه، ففي مرحلة الفعلي 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 تقدم من ان حضور كل شيء بالعلم وحضور العلم بالذات وليس بعلم آخر وإنما يذهب 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 الشيء 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 فعليية 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، بداعية ان فرض تعدد العلم بالحكم خلاف الوجdan.

نعم، ان هذا انا 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، لأن 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 المأمور في عالم الجعل كبروياً، فكذلك انه علم بالحكم المجعل وبدون لزوم أي محدود 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 وتحقق 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 مجعل للمستطيع العالم به فقد علم بالكبرى، وعندئذ فإذا تحققت الصغرى وهي الاستطاعة والعلم بالحكم وهو

وجوب الحج، فقد وصل الوجوب إليه صغرى وكبرى موضوعاً مهماً، باعتبار أن الموضوع عين الوصول والعلم لشيء آخر.

وبكلمة، ان فعلية الحكم انما هي بفعالية الصغرى وتطبيق الكبرى المجعلة 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، لأنّ 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 وإلا لذهب إلى ما لا نهاية له، فإذاً لا دور ولا توقف الشيء على نفسه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التبيّنة، وهي ان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل لا يمكن، إما من جهة لزوم محدود 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 بفعالية موضوعه قهريّة فلا تكون جعلية، واما في القضايا الخارجية فحيث ان مرتبة الجعل فيها هي مرتبة الفعلية، فلا يمكن اخذ العلم بالحكم فيها في موضوع نفسه لاستلزمها أحد المحدودين المقددين.

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 المجعل

فهل يمكن ذلك أولاً؟

والجواب: ان فيه قولين، الصحيح القول الأول، وهو جوازأخذ 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، فإذاً 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 وكاسفاً، 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، فإذاً 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، واما ثبوته في مرتبة الجعل فهو لا يتوقف عليه، لأنه ثابت بجعل الشارع مع قطع النظر عن قطع القاطع، فإذاً ما هو متعلق القطع غير ما هو القطع موضوع له، وهذا لا محذور في ذلك اصلاً لا في الواقع ولا بنظر القاطع.

فالنتيجة: 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 قيربي إلى القول الثاني، وهو استحالة

أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل^(١).

وقد افاد السيد الاستاذ^(٢) في وجه الاستحاله: ان المراد من أخذ القطع بحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل ليس أخذ قطع قاطع بالحكم في هذه المرتبة في موضوع حكم في مرتبة المجعل 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 المجعل، فان ذلك لا يمكن، لأنّ الحكم في مرتبة الجعل لا يكون حكمًا للقاطع طالما لم يصر فعليا بفعالية موضوعه في الخارج، فإذا صار فعلياً بفعالية موضوعه وانطبقه عليه صار حكمًا له، فإذا صار حكمًا له، استحال أخذ القطع به في موضوع نفسه للزوم الدور، لأنّ قطعه به متوقف عليه من باب توقف القطع على متعلقه، والفرض ان متعلقه متوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه.

مثلاً وجوب القصر المجعل على المسافر بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج، لا يكون حكمًا للقاطع به في مرتبة الجعل ما لم يصر مسافراً، فإذا صار مسافراً صار وجوب القصر حكمًا له فحينئذ يكون قطعه به قطعاً بحكمه، ولا يمكن أخذ هذا القطع في موضوع نفس هذا الحكم لمحذور الدور والخلف، لأنّ 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 فلفرض 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 الحقيقة لل موضوع المقدر وجوده في الخارج، وتكون نسبة هذا الموضوع إلى جميع افراده خارجاً على حد سواء، ويعبر عن هذه القضية بالكبرى الشرعية أيضاً، وعلى هذا فإذا فرض ان المولى جعل الحكم كوجوب الحجّ مثلاً للموضوع المقدر وجوده في الخارج كالمستطاع، 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 المستطاع العالم به.

وبكلمة، ان الشارع فرض وجود المسافر العالم بوجوب القصر وجعل وجوب القصر عليه، ولا مhydror فيه لا في عالم الجعل ولا في عالم المجعل: أما في الأول فإن الموضوع فيه قد أخذ مفروض الوجود بتهمام 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 فاعلية، فإن حال العلم من هذه الناحية حال سائر قيود الموضوع كالاستطاعة والعقل والبلوغ ونحوها من الشروط العامة، فإذا كان الشخص واجداً لهذه القيود في الخارج وعانياً بالكبرى، انطبقت الكبرى عليه وصار الحكم في حقه فعلياً.

وعلى هذا فإذا علم المكلف بجعل وجوب الحج على المستطاع العالم به، فإن كان مستطيناً صار وجوب الحج عليه فعلياً، لأن علمه بجعل وجوب الحج مصدق للعلم المأخذ قيداً 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 فلأن 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 فلأنَّ الخلف إنما يلزم بنظر القاطع باعتبار أنه يرى أن قطعه طريق إلى الواقع، فلو كان مأخوذاً في موضوعه لزم الخلف، وأما في المقام فلا يلزم ذلك، لأنَّ قطعه بالجعل طريق إليه وليس موضوعاً له وإنما هو موضوع بالنسبة إلى المجعل، فإذاً لا يكون القطع طریقاً وموضوعاً بالنسبة إلى شيء واحد.

وان شئت قلت: ان العلم بالحكم المأخذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل حاله حال سائر القيود المأخذة 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 أخذت في مرحلة الجعل موضوعاً للحكم في مرحلة المجعل سواء كان موطنها الخارج أم الذهن، 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 المأخذة في مرحلة الجعل مفروضة الوجود إلى جميع المكلفين على حد سواء، فكذلك نسبة العلم المأخذ في هذه المرحلة مفروض الوجود.

واما ما ذكره السيد الاستاذ ^{جعفر} - من ان الحكم في مرحلة الجعل ليس حكماً للعالم حتى يكون علمه به مأخذواً في موضوع نفسه في مرحلة المجعل، ومحل الكلام إنما هو في أخذ علم العالم بحكمه في هذه المرحلة في موضوع نفسه في مرحلة المجعل، وهذا غير ممكن في المقام إذ لا حكم للمكلف في مرحلة الجعل حتى يمكن أخذ علمه به في موضوع نفسه في مرحلة المجعل، واما في مرحلة الفعلية، فلا يمكن ذلك لاستلزم الدور كما مرّ - فهو مبني على ان الحكم في مرحلة الجعل والاعتبار

حكم اضافي ونسيبي، بمعنى انه حكم لمن يكون متلبساً بال موضوع فعلاً في الخارج، واما من لم يكن متلبساً به كذلك، فليس حكماً له وهذا كما ترى، ضرورة ان الموضوع في مرحلة الجعل مأمور مفروض الوجود وهو لا يتوقف على وجوده في الخارج وفعاليته فيه، بل يكفي فيه الفرض والتقدير، فالشارع فرض وجود المستطاع العالم بوجوب الحج في مقام الاعتبار وجعل عليه وجوبه واقعاً، فال موضوع حيث انه لا يتوقف على شيء في مقام الجعل الاعلى الفرض والتقدير، فنسبة الحكم المجعل عليه إلى جميع افراد المكلف على حد سواء.

وحيثـِـ فإذا تلبـِـس فرد بهذا العلم خارجاً، صار الحكم في حقـِـه فعليـِـ اذا كان متلبـِـاً بــسائر قــيود المــوضوع أــيضاً، باعتبار انه مــصدق وــفرد للمــوضوع في الكــبرى المــجعلــة في الشــريــعة المــقدــســة، وــهــذه الكــبرــى مــطلــقة لــاــنــها مــضــافــة إــلــى من تــحــقــقــ مــوــضــوــعــهــا فــيــهــ، وــإــلــاــ لــكــانــتــ القــضــاــيــاــ الــحــقــيقــيــةــ الشــرــعــيــةــ قــضــاــيــاــ خــارــجــيــةــ، وــهــوــ كــماــ تــرــىــ.

وثانياً: ان ما ذكره السيد الاستاذ 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 المجعل وهذا لا مانع منه ولا يلزم فيه محذور الدور أو الخلف كما تقدم.

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

فالنتيجة: ان ما ذكره السيد الاستاذ^٢ من عدم امكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل غير تام.

واما المحقق النائيني^٣ فقد بنى على استحالة ذلك ولكن بدون الاشارة إلى وجهها، ولعل نظره في ذلك إلى ما ذكره السيد الاستاذ^٢ أو إلى لزوم الدور.

وعلى هذا ففي الموارد التي يكون الدليل في مقام الايات ظاهراً في تقييد الحكم بالعالم به، فبناءً على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل في مقام التثبت، فلا مانع من الالتزام بذلك في مقام الايات، واما بناءً على ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ^٣ من استحالة ذلك في مقام التثبت، فلا يمكن الالتزام به في مقام الايات ولا بدّ من التصرف في ظاهر الدليل فيه، وتظهر الشمرة بين هذين القولين في مسائلتين:

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

الثانية: مسألة صحة الجهر موضوع 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 ٤.

إلى وجوب القراءة الاحفافية^(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 المقدّسة، ووجوب الجهر والاخفات في المسألة الثانية مختص بالمصلي العالم بجعله في الشرع دون الاعمّ منه ومن الجاهمل به، وقام الكلام في ذلك قد تقدم بشكل موسع في ضمن البحوث السالفة.

وأما على القول الثاني، فلا بدّ من رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة ولا يمكن الأخذ بها، ومن هنا فقد حمل السيد الاستاذ^(٢) هذه الادلة التي تدل على صحة التهام موضع القصر والجهر موضع الاخفات وبالعكس على انه احد فردي الواجب لا انه الواجب بحدّه تعيناً، معللاً بان الواجب في هذه الحالة وهي حالة جهل المكلف بوجوب القصر عليه، هو الجامع بين القصر والتهام، فلهذا يصح التهام 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 اللاحاظين مضاده، ومن هنا اذا استحال التقييد في مورد، كان الاطلاق فيه ضروريًّا، على أساس ان استحاللة أحد الضدين في مورد يستلزم ضرورة وجود الآخر فيه، وفي المقام حيث استحال تقييد الحكم بالعالم به فيكون اطلاقه ضروريًّا، بداهة ان استحاللة ثبوت احد الضدين تستلزم ضرورة ثبوت الضد الآخر، فلذلك يكون الحكم في الواقع مشتركاً بين العالم والجاهمل، وان الواجب في

حال جهل المسافر بوجوب القصر عليه، الجامع بين القصر والتمام وكذلك في مسألتي الجهر والاختفات، ونتيجة ذلك هي ان المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه اذا أتى بالصلاحة قصراً في هذه الحالة وتمشى منه قصد القرابة، صحت صلاته باعتبار أنها 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 المجعل 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 رحمه الله.

وتطهر الشمرة 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 باطلاق الخطاب لنفي دخله فيه، إذ لو كان له دخل فيه لأخذه المولى قيداً 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 بالملك في مرحلة المبادئ، فهو شرط للحكم في مرحلة الجعل، وعدم أخذه قيداً له في مرحلة الجعل يكشف عن عدم دخله في الملك في مرحلة المبادئ.

واما على القول الثاني فلا يمكن التمسك باطلاق الخطاب لإثبات عدم دخله في الملك، لاحتمال ان له دخلاً فيه في الواقع، ولكن عدم تقييد الحكم به في مرحلة الجعل، إنما هو من جهة عدم امكان هذا التقييد واستحالته لا من اجل اطلاق الملك وعدم تقييده

الثاني: في مسألة صحة الصلاة تماماً موضع الصلاحة قصراً وصحة القراءة

الجهرية موضع القراءة الاحفافية وبالعكس، فانه على القول الأول لا مناص من الاخذ بظواهر الادلة في مقام الاثبتات، وهي الادلة التي تكون ظاهرة في ان المسافر اذا كان جاهلا بوجوب القصر عليه في الشريعة المقدسة وصلى تماماً، صحت صلاته واقعاً ولا تجب عليه الاعادة لا في الوقت ولا في خارج الوقت، وهذه الادلة ظاهرة في ان وظيفة المسافر الجاهل بالحكم التام 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، فإذاً 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 والاحفاف، فانه لا مانع من تقييد موضوع وجوب الجهر والاحفاف بالعالم به ثبوتاً واثباتاً، وعلى هذا فموضوع وجوب القراءة الجهرية مقيد بالعالم به، وكذلك موضوع وجوب القراءة الاحفافية.

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 الاثبتات 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 المجعل، فقد ذكر السيد الاستاذ^{رحمه الله} 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^(٣)، وعلى هذا ففي المقام حيث ان تقييد وجوب القصر بالمسافر العالم به مستحيل، فاطلاقه بالنسبة إلى العالم والجاهل ضروري، بمعنى ان وجوب القصر مجعل في الشريعة المقدسة لطبيعي المسافر الاعم من العالم به والجاهل، فإذاً لو لم تكن الروايات التي تنص على صحة التهام موضع القصر للجاهل بوجوبه، لقلنا ببطلان التهام فيه ووجوب الاعادة في الوقت وخارجه، لأنّ وظيفة المسافر القصر وان كان جاهلا بوجوبه، ولكن هذه الروايات تكشف عن ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بينه وبين التهام وعليه فالمسافر في هذه الحالة مخير بين القصر والتهام في الواقع وان كان معتقداً ان وظيفته التهام تعيناً، فإذا أتى بالتهم فقد أتى بأحد فردي الواجب في الواقع وحكم بصحته لانطبق الواجب عليه وهو الجامع، و اذا أتى بالقصر ولو غفلة وتمشى منه قصد القربة فأيضاً كذلك، لانطبق الواجب عليه، وكذلك الحال في مسألتي الجهر والاخفات حرفاً بحرف، هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أولاً: لما ذكرناه في مبحث المطلق والمقييد 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 عنابة زائدة غير عدم لحاظ القيد معها على تفصيل تقدم هناك، ولكن هذا الاشكال مبنائي ولا ثمرة عملية مترتبة عليه.

وثانياً: ان هذا الاطلاق الثابت من جهة استحالة التقييد حيث انه ضروري

على ضوء ان استحالة احد الضدين الذين لا ثالث لها 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 يقيّد المولى رغم انه في مقام البيان، فان هذا الاطلاق يكشف عن اطلاق الملاك في مرحلة المبادئ، لأنّه لو كان مقيّداً 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 بامكان المولى تقييده من جهة استحالته، فلا يكون عدم هذا التقييد كاشفاً عن اطلاق الملاك في مرحلة المبادئ، إذ لعلّ الملاك في هذه المرحلة مقيّد، وعدم التقييد في مرحلة الجعل حيث انه 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 يقيّد 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 مهملاً من جهة اهمال ملاكه وترددّه بين المطلق والمقيّد، وعليه فكان ينبغي للسيد الاستاذ مكي ان يقول بان الروايات التي تنصّ على صحة التهام 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 العامل بوجوبها، والنكتة في ذلك ان هذه الروايات تكون مخصوصة لاطلاقات ادلة وجوب القصر ومقيدة لها.

وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون موضوع ادلة وجوب القصر مقيداً بعدم كون المسافر جاهلاً بوجوبه، لأن 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.

فالنتيجة: ان هذا الروايات تكشف عن ان وجوب التمام مجعل من الأول للأعم من الحاضر والمسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، ووجوب القصر مجعل كذلك لخصوص المسافر العالم به، باعتبار ان الدليل المخصوص يكشف عن ان الحكم في طرف العام من الأول يكون خاصاً، وكذلك الحال في الجهر والاخفات، فان ما دل على صحة الجهر موضوع الاخفات وبالعكس للجاهل بوجوبه، يكون مقيداً لاطلاق دليل وجوب الجهر والاخفات، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون موضوع وجوب الجهر والاخفات مقيداً بالملكل الذي لا يكون جاهلاً بوجوبه، باعتبار ان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصوص وهو في المقام عنوان الجاهل بوجوب الجهر والاخفات.

فإذاً ما أفاده السيد الاستاذ^{رحمه الله} من ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بين الصلاة تماماً والصلاحة قسراً غير تام وبحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً.

وأما المحقق النائيني^{رحمه الله} 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 والملكة، فإذاً يكون الواقع مهماً بمعنى انه لا يكون مقيداً بالمسافر العالم به ولا مطلقاً بالنسبة إلى الاعم من المسافر العالم به والجاهل، ولكن حيث ان الاهمال في الواقع من المولى الحكيم مستحيل، لأنه كان يعلم الواقع بكافة خصوصياته النوعية والصنفية والشخصية ودخولها في الحكم والملك وعدم دخلها فيه، فلهذا لا يتصور ان يكون الحكم المجعل من قبل المولى مهماً بان لا يدري المولى انه مطلق أو مقيد، وعلى هذا فوجوب القصر المجعل من قبل المولى للمسافر لا يخلو من ان يكون معمولاً في الواقع للجامع بين المسافر العالم به والجاهل أو لخصوص المسافر العالم به فلا يعقل الاهمال فيه.

ومن اجل ذلك حاول ^{تبيّن} التفصي عن هذا الاشكال بالالتزام بالجعل الثاني المسمى بمتّمّ الجعل، فانه اما ان يثبت نتيجة اطلاق الجعل الأول اذا كان الملك في الواقع وعلم الله مطلقاً، او تقييده اذا كان الملك فيه مقيداً، وبذلك يرتفع الاهمال فيثبت نتيجة الاطلاق او التقييد ولا مانع من الالتزام بذلك، اذ لا يلزم من اخذ العلم بالجعل الأول في موضوع نفسه في مرحلة المجعل بالجعل الثاني اي محدود من الدور او 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 تنص على صحة القراءة الجهرية موضع القراءة الاحفاثية وبالعكس، فإنها متممة للجعل الأول و نتيجتها تقييده بالمكلف العالم بوجوب الجهر او الاحفاث، فالمتحصل من ضم هذه الروايات إلى الادلة الأولية هو ان وجوب

القراءة الجهرية مختص بالمكلف العالم بوجوبها وكذلك وجوب القراءة الاحفاثية،
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، لأنّ مقتضاهما ان
الاحكام الواقعية الشرعية مشتركة بين العالم بها والجاهل، ونتيجة هذه الادلة اطلاق
الاحكام الواقعية وعدم اختصاصها بالعالم، فإذا ثبتت بها نتيجة الاطلاق كما ثبتت
بالروايات المتقدمة نتيجة التقييد.

ولنأخذ بالنقد عليه بوجوه:

الأول: ما ذكرناه من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الایجاب
والسلب لا من تقابل العدم والملكة، وعلى هذا فاستحاله التقييد تستلزم ضرورة
الاطلاق لا استحالته.

الثاني: مع الاغراض عن ذلك وتسليم أن التقابل بينهما من تقابل العدم
والملكة وأن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، ولكن تقدم ان التقييد في
المقام غير مستحيل، ولا مانع ثبوتا من ان يكون وجوب القصر في الواقع مقيداً
بالمسافر العالم به وكذلك وجوب الجهر والاحفاث، 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 جاهلا بوجوب القصر
لا مطلقاً، وكذلك الحال في وجوب القراءة الجهرية والاحفاثية.

ومع الاغراض عن ذلك وتسليم ان التقييد في المقام مستحيل، واستحالته
تستلزم استحاله الاطلاق أيضاً، وحينئذ فروايات المسألة وان كانت متممة للجعل

الأول وتدل على تقييده، الا ان ما ذكره ^{في} من ان ادلة الاشتراك في التكليف تدل على اطلاق الجعل الأول ومتّمة له غير تمام، لأنّه ان اراد بذلك الادلة اطلاقات الكتاب والسنة، فيرد عليه: ان تلك الاطلاقات تدل على اطلاق الحكم من بداية تشریعه وجعله مباشرة، وليس مفادها اثبات اطلاقه بعد ثبوته بدليل آخر في المرتبة السابقة. وان اراد ^{فيها} ادلة الاصول العملية كالاستصحاب واصالة البراءة والاحتياط باعتبار انها تدل على ان الاحکام الواقعية ثابتة في موارد الجهل وعدم العلم بها أيضاً، فيرد عليه: ان مفاد تلك الادلة احكام ظاهرية سواء كانت ايجابية أم سلبية، وتدل على ثبوت تلك الاحکام عند الشك في الاحکام الواقعية ولا تدل على اطلاقها بعد ثبوتها، وإلا لزم خلف فرض كون مفادها احكاماً ظاهرية. 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 الاهمال في المقام ليس بمعنى الوجود المردّد في الواقع فانه مستحيل، والإهمال 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 المقيد 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 الحصة المقيدة بالعلم به ولا على الطبيعة المطلقة الجامعة بينها وبين غيرها من الحصص ولا على الحصة المقيدة بالجهل به، اما استحالة الثاني فانها هي من جهة استحالة الأول، على أساس ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، وأما استحالة الثالث فهي لأمرین:

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، لأنّ المسافر طالما يكون جاهلا بوجوب القصر، فلا يكون وجوبه محركاً وداعياً له، واذا ارتفع جهله وأصبح عالماً بوجوبه انتفى وجوبه بانتفاء موضوعه، ومن الواضح ان مثل هذا الحكم غير قابل للجعل لأنّه لغو صرف، إذ الغرض من وراء جعل الحكم ايجاد الداعي والمحرك، فإذا استحال كونه داعياً ومحركاً استحال جعله أيضاً، وعلى هذا الأساس فانطباقه 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، لأنّ حقيقة الحكم وروحه الملاك فإذا كان واحداً، فلا يعقل ان يكون الحكم متعددّاً، غاية الأمر ان مدلول الدليل المتمم (بالفتح) اصل جعل الحكم المهمل من حيث الاطلاق والتقييد، ومدلول الدليل المتمم (بالكسر) تعين مدلول الدليل الأول اطلاقاً أو تقييداً.

وعلى هذا فان اراد المحقق النائي بـ^{هـ} بذلك أخذ العلم بالجعل في الدليل الأول في موضوع الدليل الثاني، فيرد عليه: ان محذور الدور حينئذ وان كان غير لازم، الاّ أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل بهذه الطريقة تطويل للمسافة وهو بلا موجب ومبرر، لأنّ ذلك ممكن في دليل واحد بلا لزوم اي محذور من الدور او 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 $\neg\exists$ بهأخذ العلم بالحكم الفعلي في الدليل الأول في موضوع الدليل الثاني، فيرد عليه انه مستحيل، لاستلزمـه الدور والخلف وتوقفـ الشيء على نفسه مباشرة:

اما الأول وهو محدود لزوم الدور، فـ $\neg\exists$ مدلولـ الدليل الثاني يتوقفـ على العلم بفعاليةـ الحكمـ فيـ الدليلـ الأولـ منـ بـابـ تـوقفـ الحـكمـ عـلـيـ مـوـضـوـعـهـ،ـ وـالـعـلـمـ بـفـعـلـيـتـهـ يـتـوقفـ عـلـيـ الـعـلـمـ بـفـعـلـيـتـهـ مـوـضـوـعـهـ،ـ مـنـ بـابـ تـوقفـ فـعـلـيـةـ الحـكمـ عـلـيـ فـعـلـيـةـ مـوـضـوـعـهـ،ـ وـالـعـلـمـ بـفـعـلـيـتـهـ مـوـضـوـعـهـ يـتـوقفـ عـلـيـ تـعـيـيـنـهـ وـتـحـدـيـدـهـ اـطـلاـقاـ اوـ تـقـيـيـداـ حـتـىـ يـنـطـبـقـ عـلـيـهـ فـيـ الـخـارـجـ،ـ وـتـعـيـيـنـهـ يـتـوقفـ عـلـيـ مـدـلـولـ الدـلـيلـ الثـانـيـ،ـ فـاـنـهـ يـعـيـيـنـهـ وـيـحـدـدـهـ.

فالنتيـجةـ:ـ انـ مـدـلـولـ الدـلـيلـ الثـانـيـ يـتـوقفـ عـلـيـ مـدـلـولـ الدـلـيلـ الثـانـيـ،ـ مـثـلاـ اـذـ فـرـضـنـاـ انـ الـعـلـمـ بـفـعـلـيـتـهـ وـجـوـبـ الـقـصـرـ فـيـ الدـلـيلـ اـلـأـوـلـ مـاـخـوـذـ فـيـ مـوـضـوـعـ الدـلـيلـ الثـانـيـ،ـ فـلـازـمـ ذـلـكـ انـ الدـلـيلـ الثـانـيـ يـتـوقفـ عـلـيـ الـعـلـمـ بـفـعـلـيـتـهـ وـجـوـبـ الـقـصـرـ فـيـ الدـلـيلـ اـلـأـوـلـ مـنـ بـابـ تـوقفـ الحـكمـ عـلـيـ مـوـضـوـعـهـ،ـ وـالـعـلـمـ بـفـعـلـيـتـهـ يـتـوقفـ عـلـيـ الـعـلـمـ بـفـعـلـيـتـهـ مـوـضـوـعـهـ فـيـ الـخـارـجـ مـنـ بـابـ اـنـ فـعـلـيـةـ الحـكمـ تـتـوقفـ عـلـيـ فـعـلـيـةـ مـوـضـوـعـهـ فـيـهـ،ـ وـالـعـلـمـ بـفـعـلـيـتـهـ مـوـضـوـعـهـ فـيـهـ يـتـوقفـ عـلـيـ تـعـيـيـنـهـ وـتـحـدـيـدـهـ اـمـاـ مـطـلـقاـ اوـ مـقـيـيـداـ حـتـىـ يـنـطـبـقـ عـلـيـهـ وـهـوـ يـتـوقفـ عـلـيـ الدـلـيلـ الثـانـيـ،ـ لـأـنـهـ يـعـيـيـنـ مـوـضـوـعـ الدـلـيلـ اـلـأـوـلـ وـيـحـدـدـهـ،ـ فالنتيـجةـ انـ الدـلـيلـ الثـانـيـ يـتـوقفـ عـلـيـ الدـلـيلـ الثـانـيـ وـهـذـاـ هـوـ الدـورـ.

وـأـمـاـ الثـانـيـ وـهـوـ لـزـومـ مـحـدـورـ الـخـلـفـ،ـ فـلـأـنـ مـوـضـوـعـ الحـكمـ فـيـ الدـلـيلـ اـلـأـوـلـ كـوـجـوـبـ الـقـصـرـ اـذـ كـانـ مـهـمـلاـ مـنـ حـيـثـ الـاـطـلاـقـ وـالـتـقـيـيـدـ،ـ فـيـسـتـحـيـلـ اـنـطـبـاقـهـ عـلـيـ المـقـيـدـ فـيـ الـخـارـجـ وـلـاـ عـلـيـ الـمـطـلـقـ،ـ وـإـلـاـ لـزـمـ خـلـفـ فـرـضـ كـوـنـهـ مـهـمـلاـ،ـ فـإـذـاـ اـسـتـحـالـ اـنـطـبـاقـهـ عـلـيـ مـاـ فـيـ الـخـارـجـ اـسـتـحـالـتـ فـعـلـيـةـ حـكـمـهـ،ـ فـاـنـ فـعـلـيـةـ اـنـهـ هـيـ بـفـعـلـيـتـهـ مـوـضـوـعـهـ فـيـ الـخـارـجـ،ـ وـفـعـلـيـةـ مـوـضـوـعـهـ فـيـهـ اـنـهـ هـيـ بـاـنـطـبـاقـهـ عـلـيـهـ وـمـعـ عـدـمـ اـنـطـبـاقـ لـاـ يـكـونـ

الموضوع فعليا حتى يكون حكمه كذلك، وعلى هذا ففعالية الحكم في الدليل الأول متوقفة على الدليل الثاني، فلا يعقل أخذ العلم بها في الدليل الأول في موضوع الدليل الثاني، فإذاً يلزم من فرض أخذ العلم بفعالية الحكم في الدليل الأول في موضوع الدليل الثاني، عدم اخذه بها في موضوعه، أو يلزم من فرض فعالية الحكم في الدليل الأول بقطع النظر عن الدليل الثاني عدم فعاليته وهذا خلف.

وأما الثالث وهو محذور لزوم توقف الشيء على نفسه مباشرة بدون واسطة الدور، وذلك لأنّ الحكم في مرتبة الجعل مدلول لكلا الدليلين معاً، فإذا صار فعلياً بفعالية 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 بفعاليته من باب توقف الحكم على موضوعه، و موضوعه وهو العلم بالفعالية يتوقف على نفسه.

وان شئت قلت: ان هذا المحذور انها 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، فإذاً 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 التبيّنة، وهي ان محاولة المحقق النائيني فهذا من ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل لا يمكن في دليل واحد، ولكن يمكن في دليلين بان يكون العلم بالحكم في احدهما مأخوذا في موضوع الدليل الآخر غير تامة، لما تقدم من ان ذلك ممكن ثبوتاً في دليل واحد.

ثم ان السيد الاستاذ ^{مكي} قد علق على ما ذكره الحقائق النائية ^{مكي} بأمور:

الأول: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكة 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 تسلیم ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، إلا ان قابلية المحل المعتبرة بينهما قد تكون شخصية ونقصد بها وجودها بين كل فردین من افراد العدم والملكة في الخارج كالعمى والبصر، فان القابلية الموجودة بينهما شخصية، حيث انها موجودة بين كل فردین من افرادهما فيه، وقد تكون نوعية ونقصد بها ان القابلية انها هي بلحاظ نوعي العدم والملكة لا بلحاظ كل فردین من افرادهما وذلك كالعلم والجهل، فان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة مع ان القابلية الموجودة بينهما لا تكون مطردة بين كل فردین من افرادهما في الخارج، وهذا تكون بلحاظ نوعيهما بدون ملاحظة خصوصية افرادهما.

ومن هنا، قد تكون بين فردیهما في مورد خاص مضادة أو مناقضة، مثلا العلم بذاته تعالى وتقديس مستحيل، واما الجهل بها فهو ضروري لا انه مستحيل، مع ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، والمقام من قبيل الثاني، فان كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة انها هو بلحاظ نوعيهما لا بلحاظ كل فردین من افرادهما في الخارج، لأن الغالب ان الطبيعة اذا كانت قابلة للتقييد فهي قابلة للاطلاق أيضاً، واما في مورد اذا لم تكن قابلة للتقييد فالاطلاق ضروري باعتبار ان القابلية انها هي بلحاظ نوعيهما لا بلحاظ كل فردین من افرادهما، وعلى هذا فضرورة الاطلاق في مورد استحالة التقييد لا تنافي كون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة بلحاظ نوعيهما بقطع النظر عن خصوصيات كل فردین من افرادهما

في الخارج.

الثالث: ان الاهمال في الواقع مستحيل، ضرورة ان كل شيء فيه متعين بحدّه الوجودي ولا يعقل ان يكون الشيء في الواقع مهملاً أي مردداً بين الوجود والعدم وبين المطلق والمقيّد، بداعه استحالة وجود الفرد المرد في الخارج، فما ذكره المحقق النائيني ^{٢٢} من ان الواقع مهملاً لا يرجع إلى معنى معقول ^(١)، هذا.

ولنأخذ بالنقد على جميع تعليقات السيد الاستاذ ^{٢٢}:

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 الإيجاب والسلب كما تقدم موسعاً.

وأما التعليق الثاني فلأنّ تقسيم القابلية المعتبرة بين العدم والملكة إلى القابلية الشخصية والقابلية النوعية، إنما 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 يتنبّي على أيّ أساس ولا يساعد له الوجدان ولا البرهان بل هو على خلاف الوجدان والارتكاز العرفي، لوضوح ان المرتكز في وجдан العرف العام والثابت في أعماق نفوسهم، هو ان التقابل بين العدم والملكة إنما هو متقوّم بالقابلية الشخصية فحسب.

والنكتة، في ذلك ان التقابل بين شيئاً في الخارج لا يخلو من ان يكون من تقابل التناقض وهو الإيجاب والسلب أو التضاد أو العدم والملكة ولا رابع في بين، والعدم في مقابل الملكة عدم خاص وهو العدم في موضوع قابل للاتصال بالوجود،

وليس المراد منه العدم المطلق، وبذلك يمتاز عن العدم المقابل للوجود بمقابل التناقض، وعلى هذا فال مقابل بين العلم والجهل إنما هو من مقابل العدم والملكة اذا كانا في موضوع قابل للاتصال بكل منهما كالقضايا التاريخية والنظرية بكافة انواعها واسكالها، فان الشخص يمكن ان يكون عالماً بها ويمكن ان يكون جاهلا، فال مقابل بينهما في هذه الموارد من مقابل العدم والملكة.

واما مقابل بينهما في موضوع غير قابل ذاتاً الا للاتصال بأحد هما دون الآخر، فيكون من مقابل التناقض، كالعلم بكتبه ذاته تعالى، فأنه مستحيل والجهل به ضروري ولا يعقل ان يكون الجهل به أيضاً مستحيلاً، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، فإذاً كيف يكون مقابل بينهما من مقابل العدم والملكة مع انه في مقابل مقابل التناقض.

ودعوى: ان ذلك إنما هو بلحاظ نوع أفراد العلم والجهل في الخارج لا كل فرد من افرادهما فيه، لا ترجع إلى معنى محصل، إذ مضافا إلى انه لا برهان على ذلك بل هو مخالف للوجودان، لأن مقابل بين الشيئين إنما لوحظ بينهما بلحاظ عالم الخارج لا بلحاظ بين كل فردان من أفرادهما فيه ب نوعيهما، ومن الواضح ان مقابل بينهما بلحاظ عالم الخارج إما ان يكون بنحو التناقض أو التضاد أو العدم والملكة، وعلى هذا فلا مانع من ان يكون مقابل بين فردان من نوعين في مورد بنحو التناقض أو التضاد وبين فردان آخرين منهما في مورد آخر بنحو العدم والملكة، مثلاً مقابل بين العلم والجهل بالنسبة إلى كنه ذاته تعالى وتقديس يكون بنحو التناقض، لأن العلم به مستحيل، وعليه فالجهل الذي هو بدليه ونقضه ضروري، وإلا لزم ارتفاع النقيضين وهو مستحيل كاجتماعهما، وبالنسبة إلى موضوع آخر يكون من مقابل 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 بقييد، فلا محالة يكون اطلاقها الذي هو عبارة عن عدم تقييدها ضرورياً، لأنه بديل التقييد ونقضه، فلو كان ذلك أيضاً مستحيلاً لزم ارتفاع النقضين 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 بتناسب العدم والملكة مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن التقابل بينهما بتناسب الایجاب والسلب أو التضاد، على اساس ان العدم في مقابل الملكة عدم خاص وهو العدم في المورد القابل للاتصال بالملكة، فلهذا يكون عندماً نعنيها كما ان الملكة وجود نعني، 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 للاتصال بها واما اذا لم يكن المحل قابلاً لذلك، فلا اتصاف في البين وعليه فلا محالة يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض، باعتبار ان الجهل بديله ونقضه، والمفروض ان العدم بديل عدم محمول لا نعني.

فالنتيجة: ان التقابل بين العلم والجهل في المورد القابل للاتصال بكل منهما، يكون من تقابل العدم والملكة، وفي المورد غير القابل لذلك ذاتاً وحقيقة، يكون من تقابل التناقض، بداهة انه اذا استحال ان تكون ذاته تعالى معلومة للانسان، فبالضرورة انها مجهولة له وإلا لزم ارتفاع النقضين، هذا على المشهور.

ولكن الصحيح هو أن التقابل بين العلم والجهل من تقابل التضاد أو

التناقض، لأنّ صدق الجاهل على الشخص لا يتوقف على قابيلته 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.

والتفصيل بينها بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الإيجاب والسلب، وأما التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكة بلا مبرر ومحظ، لوضوح أنه لا فرق بينهما، فكما أن الجاهل بالمسألة قابل للاتصاف بالعلم بها في الغالب فكذلك الماهية قابلة للاتصاف بالقييد كذلك.

إلى هنا، قد تبين لنا لو سلمنا ان التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، إلاّ انه في المورد القابل للاتصاف بكل منها، وإلاّ فالقابل 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 نعтиماً لا محمولياً.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني ^{في} من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة واستحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر، لا يرجع إلى معنى صحيح، كما ان توجيه السيد الاستاذ ^{في} ذلك بان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة انة هو بلحاظ القابلية النوعية لا الشخصية، لا يقوم على أساس صحيح بل انه كان على خلاف الوجdan والارتكاز العرفي كما عرفت.

وأما التعليق الثالث، فلأنّ تفسيره ^{في} الاهمال في كلام المحقق النائيني ^{في} بالفرد المردد في الواقع غير تام، لأنّ الاهمال بهذا المعنى في الواقع وان كان مستحيلاً، إلاّ انه لا ينسجم مع شيء من المبني في المسألة، اما على المبني الصحيح من ان التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الإيجاب والسلب، فمعنى الاهمال في الواقع حيثئذ

هو عدم الاطلاق والتقييد معاً، وهذا وان كان محالا، لأن ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل، إلا أنه ليس بمعنى الفرد المردّ في الواقع.

وأما على مبني السيد الاستاذ^{هـ} من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فمعنى الاهمال على هذا هو عدم لحاظ الاطلاق وعدم لحاظ التقييد، وهذا وان كان محالا إلا أنه ليس بمعنى الوجود المردّ في الواقع.

وأما على مبني المحقق النائيني^{هـ} من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فمعنى الاهمال في الواقع عدم قابلية المحل للحاظ الاطلاق ولا للحاظ التقييد لا تردد بين الوجود والعدم.

والخلاصة، ان ما ذكره السيد الاستاذ^{هـ} 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 ملحوظا بنحو الطريقة، واما اذا كان ملحوظا بنحو الصفة 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.

واما بنظر القاطع، فلا يمكن ذلك للزوم الدور بنظره من جهة والخلف من جهة أخرى في تمام الفروض الثلاثة، أي سواء أكان العلم المأخذ في الموضوع ملحوظا بنحو الطريقة أم الصفة، 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، وإلا 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 محدود آخر، إذ لا مانع من فعالية 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 إلا علم واحد، فإذا علم به المكلف فقد وصل.

الثالثة: ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل بمكان من الامكان ثبوتاً، ولا يستلزم ذلك محدود الدور، لأنّ العلم يتوقف على الحكم في مرتبة الجعل، والحكم في هذه المرتبة لا يتوقف على العلم وانما يتوقف عليه الحكم في مرتبة الفعلية، فإذاً لا دور.

الرابعة: ان المحقق النائيني والسيد الأستاذ ^{توفيقاً} ذهبا إلى استحالة ذلك، وقد أفاد السيد الأستاذ ^{توفيقاً} في وجه ذلك: ان الحكم ما دام في مرتبة الجعل ليس حكماً للعالم به وانما يكون حكماً له اذا صار فعلياً بفعالية موضوعه في الخارج، اذا صار الحكم المجعل حكماً له، استحال اخذ علمه به في موضوع نفسه لاستلزماته الدور.

ولكن هذا البيان غير تامٌ، لأنّ المراد من عالم الجعل هو جعل الحكم بنحو القضية الحقيقة للموضوع المفروض وجوده في الخارج ب تمام قيوده، وتكون نسبة هذا الموضوع إلى المكلفين كافة على حد سواء، وعلى هذا فلا مانع من جعل وجوب الحج على المستطاع العالم به بنحو مفروض الوجود في الخارج، بان فرض وجود المستطاع العالم بوجوبه بوجوب 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 المستطاع في الشريعة المقدسة صار وجوبه فعلياً في

حّقّه بفعالية موضوعه في الخارج بتمام قيوده منها العلم بالجعل، وإن لم يعلم بجعل وجوبه عليه، لم يصر فعلياً في حقه لعدم فعالية موضوعه فيه بتمام قيوده، وهذا هو المراد منأخذ 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 الشمرة بين القولين وهمما القول بامكان اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل ثبوتاً، والقول بعدم امكان ذلك في مسألتين:

الأولى: مسألة صحة التهام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوبه عليه في الشريعة المقدّسة.

الثانية: مسألة صحة الجهر موضع الاحفاف للمكلف الجاهل بوجوبه وبالعكس، وعلى هذا فعل القول الأول لا مانع من الأخذ بظواهر الادلة التي تدل على اختصاص وجوب القصر في المسألة الأولى بالمسافر العامل بوجوبه عليه شرعاً، واما الجاهل به كذلك فوظيفة التهام، واحتياط وجوب الجهر والاحفاف في المسألة الثانية بالعالم بوجوبها في الشريعة المقدّسة، وأما وظيفة الجاهل بوجوب الجهر فهي الاحفاف وبالعكس.

وعلى القول الثاني فلا يمكن الأخذ بظواهر تلك الادلة، وحينئذ فلا بد من التصرف فيها ورفع اليد عن ظهورها.

السادسة: ذكر السيد الاستاذ^{رحمه الله} ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بين التهام والقصر، بتقرير ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، فإذا استحال تقييد وجوب القصر بالمسافر العامل به فالإطلاق ضروري.

ولكن تقدم ان ما ذكره ^{نهائياً} غير تام:

أولاً: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل التضاد بل من تقابل الایحاب 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، فإذاً هذا الاطلاق لا يكشف عن اطلاق الحكم الحقيقي الجامع بين وجوب القصر ووجوب التهام.

السابعة: ان روایات المقام تدل بالطابقة على صحة التهام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوبه وبالالتزام على اختصاص وجوب القصر بالمسافر الذي يكون عالماً بوجوبه في الشرع، وعلى هذا فهذه الروایات تكشف عن ان الحكم في الشريعة المقدسة مجعل من الأول كذلك، لأنها مخصصة لعموم ما دل على وجوب القصر على المسافر، وتوجب تقييد موضع العام بالمسافر العالم بوجوبه شرعاً.

الثامنة: ان المحقق النائيني ^{نهائياً} حيث قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة وأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فيكون الواقع مهماً حيث، وبما ان الاهمال في الواقع من المولى الحكيم مستحبيل، فيلتزم بمتهم الجعل المتمثل في الدليل الثاني الذي يكون مدلوله تعين مدلول الدليل الأول تقييداً أو اطلاقاً، ومن هنا يجعل ما دل على صحة التهام موضع القصر والجهر موضع الاخفات وبالعكس متمماً للجعل، باعتبار ان مفاده تقييد مدلول الدليل الأول وتعيينه.

وفيه، أولاً: ما عرفت من ان التقابل بينهما من تقابل الایحاب والسلب لا العدم والملكة.

وثانياً: ان الالتزام بمتّم الجعل لا يجدي في امكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، فإنه ان كان ممكناً في دليل واحد كما هو الصحيح فهو، وإلاً فلا يمكن في دليلين أيضاً.

التاسعة: ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمه الله من ان قابلية المحل المعتبرة بين العدم والملكة، قد تكون شخصية وقد تكون نوعية، وعلى الثاني لا يلزم وجودها بين كل فردین من افرادهما، لا يمكن المساعدة عليه، فان هذا مجرد اصطلاح من الفلاسفة لا يتطابق مع الواقع الموضوعي بل هو على خلاف الوجdan والارتکاز العرفي.

العاشرة: ان تفسير السيد الاستاذ رحمه الله الامال في كلام المحقق النائيني رحمه الله بالوجود المردّد في الواقع، لا ينسجم مع شيء من المبني 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 رحمه الله تلك المسألة في مقام توجيهه كلام الاخباريين، حيث انه نسب اليهم المنع عن حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وحاول الشيخ رحمه الله توجيه هذه النسبة بان مرادهم من المنع عن حجية القطع هو التصرّف في الحكم المقطوع به لا في نفس القطع، بقرينة ان المنع عن حجية القطع غير معقول.

وقد افاد في تقرير ذلك ما مغزاها: 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 مأْخوذ 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 إلىأخذ عدمه في موضوع تلك الاحكام، فإذاً 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، لأنّ فعليه 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 أيّ شيء بل هو ذاتي للأنسان.

ودعوى: ان ذلك يستلزم محذوراً آخر وهو لزوم اللغوية، فان الحكم اذا أخذ عدم العلم به في موضوع نفسه، استحال وصوله إلى المكلف، لأنّ العلم به مانع عن وصوله إلى العالم به، فإذاً لا يمكن ان يكون هذا الحكم محركاً 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 انما هو ايجاد الداعي في نفس المكلف، واما اذا استحال كونه داعياً فيكون جعله لغوًّا وجراً، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

مدفوعة: بان هذا المحذور انما يلزم اذا كان المأْخوذ عدم العلم بالحكم مطلقاً ومن أيّ سبب كان وفي أيّ مرتبة من مراتبه من العلم الوجданى والعلم التعبدى،

فإن الحكم حينئذ لا يكون محركاً للمكلف وداعياً له إذا كان جاهلاً به، وأما إذا كان عالماً به، فهو غير مجعل له، لأن علمه به مانع عنه، لفرض أن 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 منأخذ عدم العلم الحاصل من المقدمات العقلية بالاحكام الشرعية في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعل لا مطلقاً عدم العلم بها وإن كان حاصلاً من الكتاب والسنة، ونتيجة ذلك أن العلم بالاحكام الشرعية إن كان حاصلاً من تلك المقدمات، فهو مانع عنها باعتبار أن عدمه مأخوذ في موضوعها، وإن كان حاصلاً من الكتاب والسنة فهو منجز لها.

واما إذا كان المأخوذ في الموضوع خصوص عدم العلم التعبدى بالاحكام الشرعية، فحينئذ إن كان العلم الحاصل بالاحكام الشرعية العلم التعبدى فهو مانع عنها، وإن كان العلم الوجдاني فهو منجز لها، هذا كله فيأخذ عدم العلم الخاص بالاحكام الشرعية في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعل، 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: إن فيه تفصيلاً، فإن عدم العلم الخاص بالحكم إن كان جزءاً الموضوع وجزءاً الآخر الحكم فلا يمكن ذلك، للزوم محذور توقف الشيء على نفسه مباشرة، لأن الحكم حينئذ يكون جزءاً الموضوع، والمفروض أنه حكم لنفسه الموضوع، وهذا يعني توقف الشيء على نفسه، وإن 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 للإنسان 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، وهذا فهو ليس كالعلم بالحكم المأخذ في موضوع نفسه في مرتبة واحدة، فإنه يستلزم الدور بنظر القاطع وان كان تمام الموضوع للحكم كما تقدم.

واما الثاني وهو الخلف، فهو انما يلزم بنظر القاطع اذا كان المأخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة لا عدم العلم به، كما تقدم.

وكذلك الحال اذا كان عدم العلم بالحكم في مرتبة الفعلية مأخذواً في موضوع نفسه في مرتبة الجعل، فإنه إن كان جزء الموضوع وجزءه 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 لعلة حتى يتوقف عليها، وبذلك يفترق عدم العلم المأخذ في الموضوع عن العلم المأخذ فيه.

ولكن قد يقال كما قيل: ان الدور وان كان غير لازم، إلا انّ هناك محذوراً آخر وهو محذور لزوم لغوية هذا الجعل، وذلك لأنّ مرجع جعل الحكم مقيداً بعدم العلم

الخاص بالحكم الفعلي إلى جعل مانعية العلم على فعلية الحكم ولا يمكن ترتيب آثار المانعية عليها، فإذاً يكون جعلها لغواً، بيان ذلك أن المكلف ان كان جاهلاً بالحكم الفعلي فهو خارج عن موضوع المانعية، لأنّ موضوعها العالم بالحكم الفعلي، وإن كان عالماً بالحكم الفعلي، استحال وصول المانعية إليه لاستحالة التفاته إلى أن علمه بالحكم الفعلي مانع عنه، ضرورة أن معنى ذلك أنه 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، بداعه ان العالم يرى دائماً ان علمه مطابق للواقع ولا يتحمل خطأه، وإن كان الحكم في الواقع غير مجعل له كما اذا كان علمه بالحكم الفعلي حاصلاً من المقدمات العقلية، فإذاً يكون جعلها لغواً وبلا أثر، ضرورة ان الغرض من جعل الحكم وصوله إلى المكلف وترتيب الأثر عليه، وإذا استحال وصوله إليه استحال جعله أيضاً، لأنّ 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 الأحكام الشرعية بعدم العلم الخاص بها وهو العلم الحاصل من المقدمات المذكورة، لأنّ المكلف اذا كان ملتفتاً إلى ذلك كان يعلم بأنه لا يمكن حصول العلم بها من تلك المقدمات، وإلاّ لزم خلف فرض كون جعلها مقيداً بعدم حصول العلم بها من هذه المقدمات، فان معنى هذا التقييد هو ان العلم الحاصل منها مانع عن فعلية الأحكام الشرعية، فإذاً كان المكلف

ملتفتاً إلى أنه مانع عنها، فكيف يعقل حصول العلم بها منها، هذا. اضافة إلى أن أثر تقييد جعل الحكم بعدم العلم الخاص بالحكم الفعلي (الذي هو منشأ انتزاع مانعية هذا العلم الخاص) هو أن الملاك في مرحلة المبادئ مختص بغير موارد العلم به الحصول 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 بدّ له من العمل به، لأنّه يرى ان التكليف الواقعي منجز عليه ولكن في الواقع لا ملاك له.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التبيّنة، وهي ان للمسألة صوراً ثلاثة:
الأولى: أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، وقد تقدم ان هذا بمكان من الامكان ولا محذور فيه.
الثانية: أخذ 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 مرّ انه ممكن اذا كان قام الموضوع، وأما اذا كان جزءاً الموضوع وجزءه الآخر الحكم الفعلي، لزم محذور توقف الحكم على نفسه مباشرة.

واما 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 عاشر لحكم متعلقه.
اما 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، وآخرى يؤخذ في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين.

أما على الأول، فأيضاً مرة يكون المأمور في الموضوع حيثية طريقة الظن وهي اضافته إلى المظنون بالعرض، وآخرى حيثية صفتية 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 لابد ان يكون جزء الموضوع.

وعلى هذا، فعلى الفرضين الأول والثالث لا يمكن أخذه في موضوع نفسه لاستلزم توقف الشي على نفسه مباشرة بدون واسطة الدور وهو محال، وذلك لأنّ 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 الشي على نفسه وتأخره عنها.

واما على الفرض الثاني فلا يلزم هذا المحذور وهو توقف الشي على نفسه، باعتبار ان الظن في هذا الفرض تمام الموضوع للحكم لا جزءه، 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 مأموراً في

الموضوع بنحو الصفتية وكان تمام الموضوع:

الأول: لزوم الدور بنظر القاطع مطلقا حتى فيما إذا كان القطع تمام الموضوع للحكم كما مرّ.

الثاني: لزوم الخلف بنظره كذلك كما تقدم.

ولكن هل يمكن تطبيق هذين المحدودرين على الظن أيضاً؟
والجواب: أما المحدود الأول، وهو لزوم الدور بنظر القاطع مطلقا فهو لا ينطبق على الظن، لأنّ لزوم الدور بنظر القاطع من جهة أنه يرى أن قطعه مطابق للواقع دائمًا ولا يحتمل الخلاف، فلذلك يرى توقفه على وجود المقطوع في الخارج، فلو كان المقطوع، متوقفاً عليه لدار، وهذا بخلاف الظن، فان الظان لا يرى ظنه مطابقاً للواقع دائمًا فأنه كما يحتمل ذلك يحتمل أن لا يكون مطابقاً له، وعلى هذا فلا يتوقف الظن ولو بنظر الظان على وجود المظنوّن في الخارج، فلا دور حينئذ بنظر الظان أيضاً.

وان شئت قلت: ان الظن الصفتى بما انه صفة قائمة بالنفس وعبارة عن اضافته إلى المظنوّن بالذات بل هو عينه ولا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار كالايجاد والوجود، فلا يتوقف على وجود المظنوّن في الخارج لا في الواقع ولا بنظر الظان.
وأما المحدود 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 تقدم، وهذا الملاك متوفّر 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.

فالنتيجة: ان الجمع بين كون الظن بالواقع متفرّعاً على ثبوته في المرتبة السابقة وانّه طريق إليه، وبين ان ثبوت الواقع متوقف عليه لا يمكن، لأنّه 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 المجعل، وهي مرتبة فعلية الحكم بفعالية موضوعه في الخارج، فهو بمكان من الامكان ثبوتاً، حيث لا يلزم منه أي محدود 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 إذا كان الظن معتبراً لاستلزماته التكليف بالضدين، كما لو قيل: (إذا ظنت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة)، أو قيل: (إذا ظنتت 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، لأنّه لغو على أساس ان جعل التكليف من المولى لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا حالة يكون الهدف من وراء جعله ايجاد الداعي في نفس المكلف، ومن الطبيعي ان ايجاد الداعي به انّما هو فيما امكن امثاله في مرحلة الفعلية، وفي المقام يستحيل الامثال، ضرورة ان امثال 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 المعتبر اذا كان تمام الموضوع للحكم، فالحكم المجعل له والمرتب عليه وان كان واصلاً إلى المكلف بوصول موضوعه، الا ان الحكم المتعلق به الظن، لا يكون واصلاً شرعاً لا بوصول وجداً ولا تعبد، أما الأول فهو ظاهر، وأما الثاني فلأنّ الظن لا يكون حجة حتى يثبت مؤدّاه تعبداً، فإذاً لا يكون منجزاً وداعياً ومحركاً للمكلف، وعليه فلا تنافي ولا تضاد بينهما لا في مرحلة الامثال، 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 الامثال، وكذلك لا تنافي بينهما في مرحلة المبادئ، لأنّ وجوب الصلاة في المثال حيث انه لا يمكن ان يكون منجزاً، فلا يكشف الا عن المصلحة غير الواقصة والمنجزة، وهي لا تصلح ان تزاحم المفسدة الواقصة المنجزة، وعليه فلا يكون المكلف مسؤولاً امام تلك المصلحة.

واما إذا كان الظن جزء الموضوع وجزءه الآخر الحكم الواقعي، فكلا الحكمين غير واصل إلى المكلف، أما الحكم المجعل على الظن فلأنّ موضوعه المركب من الظن والواقع غير محرز بكل جزأيه، لأنّ الجزء الأول المتمثل في الظن وان كان محراً وجداً، الا انّ جزءه الآخر المتمثل في الحكم الواقعي غير محرز لا وجداً ولا تعبداً،اما الأول فواضح، وأما الثاني فلأنّ الظن لا يكون حجة حتى يكون محراً له تعبداً، واما الحكم المتعلق به الظن كوجوب الصلاة في المثال، فحيث ان الظن به غير معتبر، فلا يثبت به لا وجداً كما هو واضح ولا تعبداً فإذاً لا مقتضي لا للتزاحم والتنافي في مرحلة التطبيق والامثال ولا في مرحلة المبادئ، لأنّ التزاحم

والتنافي بين الأحكام في مرحلة الامثال 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^{٢٢} - من عدم امكان أخذ الظن غير المعتبر في موضوع حكم مضاد لحكم متعلقه أيضاً، معللاً بان ذلك يستلزم اجتماع الضدين اذا كان الظن مطابقاً للواقع، إذ يجتمع حينئذ الوجوب والحرمة في شيء واحد في مرحلة التشريع والمصلحة والفسدة في مرحلة المبادئ غير تام، لما مرّ من ان الظن غير المعتبر ان كان تاماً الموضوع، فالمنجز احد الحكمين وهو الحكم المترتب على الظن من باب ترتبيه 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، فإذاً لا تزاحم ولا تنافي بينهما لا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة المبادئ^(٢٣) كما مرّ.

فما ذكره^{٢٤} من لزوم اجتماع حكمين متضادين على شيء واحد مما لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ الوجوب غير المنجز والواصل إلى المكلف لا يكون مضاداً للحرمة المنجزة الوالصلة لا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة المبادئ.

وان كان الظن جزء الموضوع فلا يترتب عليه الحكم، لأنّ ترتبيه منوط بإحراز موضوعه بكلّ جزأيه، والمفروض ان الجزء الثاني وهو الحكم الواقعي غير محزز لا وجداً كما هو ظاهر ولا تبعداً كما تقدّم، وعليه فكلا الحكمين غير واصل إلى المكلف لا الحكم المترتب على الظن ولا الحكم المتعلق به الظن، فإذاً 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 اجتماعها فيه في هذه المرحلة اجتماع الضدين، حيث لا مضادة بينها في هذه للمرحلة، كما انه لا مضادة ولا منافاة بين المصلحة والمفسدة غير الواثقين، ولا بين المصلحة غير الواثقة والمفسدة الواثقة.

فالنتيجة في نهاية المطاف: ان الظن بالحكم اذا أخذ في موضوع حكم مضاد له أو مماثل أو مخالف، فان كان تام الموضوع للحكم، فهو مترب عليه بدون فرق في ذلك بين كونه معتبراً أو غير معتبر، غاية الامر ان كان معتبراً أثبت متعلقه أيضاً بعيداً وإلاً فلا، وان كان جزء الموضوع، فان كان معتبراً أثبت جزء الآخر فيترتب عليه حينئذ حكمه، وإلاً لم يثبت لا الحكم المترب عليه ولا الحكم المتعلق به. أما الأول فلعدم تحقق موضوعه، واما الثاني فلأن الظن لا يكون حجة.

واما الرابع وهو ما اذا أخذ الظن بالحكم في موضوع مثله، كما إذا قيل: (إذا ظنت بوجوب الصلاة وجبت عليك الصلاة)، فان كان الظن تام 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 وجزءه الآخر الواقع، فأيضاً لا فرق بين كون الظن معتبراً أو غير معتبر شريطة اثبات متعلقه من طريق آخر.

وحيئذ فهل يمكن ذلك أي اخذ الظن بالحكم في موضوع مثله ولا يلزم منه اجتماع المثلين.

والجواب: انه لا مانع، إذ لا محذور في اجتماع حكمين مماثلين في شيء واحد بعنوانين، والملالك في مورد الاجتماع وان كان واحداً ذاتاً إلا أنه متعدد جهة على تفصيل تقدم، هذا.

وأما السيد الاستاذ^{هـ} 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 اذ كان الظن مخالفاً له، ويمكن اجتماع كلا الامرين معاً، كما اذا كان الظن بالحكم مطابقاً للواقع، فانه مورد الالقاء والاجتماع بينهما، وفي هذا المورد يتأكد الحكمان فيصبحان حكماً واحداً موكداً.

ونتيجة ما افاده^{هـ}: ان الحكمين المترافقين في مورد الاجتماع والالقاء يتأكدان فيندك احدهما في الآخر ويصبحان حكماً واحداً أقوى وأكيد من كل منهما بحده، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، فانه^{هـ} ان اراد بتأكيد أحد الحكمين بالآخر في مورد الالقاء والاجتماع التأكيد والتوكيد 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 وإلاّ لكان أمراً خارجياً وهو خلف، هذا اضافة إلى انه فعل اختياري للمولى مباشرة، فلا يمكن افتراض التأثير والتأثير فيه والاندكاك.

وان راد به التأكيد والتوكيد في مرحلة الجعل والاعتبار، فيرد عليه: ان معنى التأكيد والتوكيد 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 امراً اعتبارياً لا واقع موضوعي له من ناحية اخرى، وان

كان بمعنى ان المولى جعل في مورد الاجتماع حكما ثالثاً مؤكداً بعد تقيد اطلاق كل منها بمورد افتراقه، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً في نفسه إلا انه لا يمكن اثباته، هذا بحسب الكبri 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 او لا.

ومورد الالقاء 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 ثابتة 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 وأكدر من كل من الحكمين في مورد الافتراق بحدّه، فيرد عليه انه غير معقول، لأنّ لازم ذلك تقيد اطلاق كل من الدليلين بمورد افتراقه، ومورد افتراق الدليل الأول هو الصلاة المقيدة بعدم الظن بوجوبها في الواقع، ومورد افتراق الدليل الثاني هو الظن بوجوب الصلاة غير المطابق للواقع وكلا التقيدين لا يمكن.

أما التقيد 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، لأنّ وجوب الصلاة يتوقف على عدم الظن به من باب توقف الحكم

على موضوعه وعدم الظن به لا يتوقف عليه، واما اذا كان عدم الظن به جزء الموضع سواء اكان الظن ملحوظاً بنحو الطريقة او الصفتية، وجزءاً الآخر الحكم وهو وجوب الصلاة في المثال، فيلزم عندئذٍ توقف الشيء على نفسه ابتداءً ومتى، باعتبار ان وجوب الصلاة قد أخذ في موضوع نفسه مباشرةً، فيلزم حينئذ توقف الشيء على نفسه وهو محال.

واما 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 امثاله عند وصوله إليه، فإذا استحال وصوله استحال جعله أيضاً لأنّه لغو، وفي المقام ظان بوجوب الصلاة وان احتمل عدم مطابقته للواقع، إلاّ انه مجرد احتمال لا يبلغ درجة الظن بعدم المطابقة، كيف فانه ظان بالمطابقة ومعه لا يمكن ان يكون ظاناً بعدم المطابقة، لأنّ الجمع بين الأمرين كالجملة بين النقيضين لا يمكن.

وبكلمة، ان موضوع هذا الوجوب مقيد بالظن غير المطابق للواقع، ولا يمكن للظان به ان يظن بان ظنه بالوجوب غير مطابق للواقع، لأنّه خلف فرض كونه ظاناً بثبوته فيه، وحيث ان موضوع وجوب الصلاة مقيد بالظن غير المطابق للواقع، فلا بدّ من احراز هذا الموضوع وهو كون هذا الظن غير مطابق للواقع اما وجداناً او تعيّداً، ولا يمكن شيء منها:

اما الأول فلا علم للظان في المقام بان هذا الظن منه غير مطابق للواقع، بداهة انه لا يمكن ان يعلم الظان به بان ظنه هذا غير مطابق له.

واما الثاني فلأنّ ظان بوجوب لا يمكن ان يظن بان ظنه هذا غير مطابق

للواقع، وإلا لزم خلف فرض كونه ظاناً بالوجوب، إذ معناه انه ظان بالمطابقة لا ظان بعدم المطابقة، فالجلمع بينهما جمع بين المتناقضين.

فالنتيجة في نهاية الشوط: ان التأكيد والتوحد بين حكمين متماثلين في شيء واحد غير معقول، لا في مرحلة الاعتبار والجعل ولا في مرحلة الفعلية والتطبيق ولا يجعل حكم ثالث أقوى وأكيد 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 المجعل 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 المجعل 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 المجعل، ولا يلزم منه محدود الدور ولا الخلف، وعلى هذا فان كان الظن تمام الموضوع فلا فرق بين كونه معتبراً أو غير معتبر، وان كان جزءاً الموضوع فان كان معتبراً يثبت جزءاً الآخر شرعاً وإلاّ فلا.

الرابعة: ان أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم مضاد له، فان كان معتبراً استحال أخذه فيه، لاستلزم التكليف بالضدّين، وان لم يمكن معتبراً فلا مانع منه، حيث لا يلزم حينئذ محدود التكليف بالضدّين، ولا فرق في ذلك بين ان يكون تمام الموضوع أو جزءاً على تفصيل تقدّم.

الخامسة: انه لا مانع من اخذ الظن بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل له، بلا فرق بين كونه تمام الموضوع أو جزءاً، 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 ومتعدداً جهة، وما ذكره السيد الاستاذ^{رحمه الله} من انه يندك احدهما في الآخر في مورد الاجتماع فيصبحان حكميًّا واحداً أكداً وأقوى من كل منهما بحدّه، غير تام كما تقدّم مفصلاً.

قيام الامارات مقام القطع

يقع الكلام هنا في مسائلتين:

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 الطريري.

الثاني: في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنحو الطريرية.

الثالث: في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنحو الصفتية.

اما الكلام في المقام الأول فلا شبهة في ان الامارات بدليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريري المحس، لأنّ معنى حجتها انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة ومعدنة على تقدير الخطأ فتقوم مقامه في هذا الأثر.

والخلاصة، كما ان القطع بالواقع المولوي منجز له على تقدير الاصابة ومعدنة على تقدير الخطأ فكذلك الامارات بعد حجيتها.

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 الطريري.

ولا فرق في ذلك بين ان تكون حجيتها بمعنى جعل الطريرية والكافحة والعلم التعبّدي كما عليه مدرسة المحقق النائيني ^١، أو بمعنى جعل المنجزة

والمعذرية كما بني عليه المحقق الخراساني^(١)، أو بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع وجعل الحكم الظاهري الماثل للحكم الواقعي على تقدير الاصابة كما بني عليه شيخنا الانصاري^(٢) أو لا تكون مفعولة اصلاً وانما هي متزعة 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 الاقربية إلى الواقع والكافحة الذاتية، واما من طرف الشارع فليس هنا إلا امضاء هذا البناء وتقريره، ويكفي في الامضاء سكته وعدم الردع من العمل بها، ومن هنا قلنا ان كاشفيتها لا يمكن ان تكون مفعولة لأنها ذاتية لها، وتعلق الجعل بها تشرعياً لا يزيد في كاشفيتها خارجاً بل يستحيل ان يؤثر فيها، ضرورة ان الجعل التشريعي لا يؤثر في التكوين، وعلى الجملة فحجيتها متزعة من امضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بها وهي بمعنى المنجزية والمعذرية.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره المحقق الخراساني^(١) من ان المجعل في باب الامارات هو المنجزية والمعذرية غير تام، لأنه^(٢) ان اراد بجعلهما جعل واقع المنجزية والمعذرية، ففيه ان واقعهما حكم عقلي متزوع من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بالأمارات لا انه مجعل من قبل الشارع، وان اراد به جعل مفهوم المنجزية والمعذرية.

ففيه انه لا يغير الواقع ولا يجعل ما ليس بمنجزٍ منجزاً وما ليس بمعذر معذراً، ضرورة انه لا وجود له إلا في افق الذهن حتى يكون مؤثراً، فإذاً جعله ليس

(١) كفاية الاصول ص ٢٦٣.

(٢) فرائد الاصول ص ٣.

إلاًّ مجرد لقلقة اللسان بدون أيّ تأثير له في الواقع، واما ما ذكره شيخنا الانصاري رحمه الله من ان معنى الحججية تنزيل المودى منزلة الواقع، فيرد عليه أولاً انه ليس للتنزيل في ادلة حججية الامارات التي عمدتها بناء العقلاء عين ولا أثر.

وثانياً: ان ترتيب أثر الواقع على المؤدى لا يتوقف على التنزيل، بل يكفى في ذلك اتصف الامارات بالحججية ابتداءً بدون عنایة التنزيل، ويكفى في اتصفها بها امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها بدون أيّ جعل واعتبار منه.

فالنتيجة: ان هذه التفسيرات لحججية الامارات بهذه الصيغ الخاصة لا تتعدد في الحقيقة عن مجرد تعبيرات لفظية لا تحكى عن الواقع الموضوعي، كما انّها لا تؤثر في جوهر الواقع.

إلى هنا قد تبيّن ان الامارات تقوم مقام القطع الطرقي بدليل حججتها على جميع الأقوال فيها.

ولكن قد يدعى انه يستحيل قيام الامارات مقام القطع ثبوتاً، وحينئذ فلا تصل النوبة إلى مقام الاثبات والبحث عن انّها تقوم مقامه أو لا، وحاصل هذه الشّبهة هو ان الامارات لا توجب العلم الوجداني بالواقع وان قلنا ان حججتها بمعنى جعلها علماً تعبّدياً، لأنّ الواقع في مواردها يبقى مشكوكاً ومحظولاً، فإذاً تكون الامارات على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا تكون رافعة هذه القاعدة بارتفاع موضوعها، وعليه فالقاعدة هي الحاكمة في موارد الامارات ولا مجال للعمل بها في مقابلها، لأنّ العقاب على مخالفتها من العقاب بلا بيان وهو قبيح تطبيقاً للقاعدة.

وقد أجيّب عن هذه الشّبهة بوجوه:

الأول: ان هذه الشّبهة مبنية على المشهور من ان الاصل الأولى في الشّبهات

الحكمية 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 هذه
القاعدة.

والجواب، أولاً: ان هذا الحال ليس حلاً واقعياً وجذرياً، بل هو مبنيء، لأنّ
المشكلة تبقى على مبني من يقول بان الأصل الأولي في الشبهات الحكمية قاعدة قبح
العقاب بلا بيان كما هو المشهور بين الاصوليين قدماً وحديثاً.
وثانياً: ان الصحيح في المسألة ما هو المشهور من ان الأصل الأولي فيها قاعدة
قبح العقاب بلا بيان لا قاعدة الاستغلال وحق الطاعة.

الثاني: ان الامارات الشرعية بدليل حجيتها تكون حاكمة على القاعدة، فان
البيان فيها وان كان ظاهراً في البيان الوجданى، إلاّ ان الامارات بعد حجيتها بيان
شرعًا، فإذا كانت بياناً بحكم الشارع كانت حاكمة على القاعدة ورافعة لموضوعها
طبعاً، باعتبار أنها توسيع دائرة البيان وتجعله اعمّ من البيان الوجданى والبيان
التعبدى، فإذاً لا بد من العمل بالامارات دون القاعدة.

والجواب، أولاً: ان الحكومة إنما تتصور في احكام شريعة واحدة من مشروع
واحد كما هو الحال فيسائر موارد الجمع الدلالي العرفى وموارد التعارض والتزاحم،
اذ حينئذ قد يقع التعارض بين حكمين من احكام شريعة واحدة، وقد يمكن الجمع
الدلالي العرفى بينهما، وقد يكون احدهما حاكماً على الآخر وهكذا.

والخلاصة، ان كل ذلك إنما يتصور في احكام شريعة واحدة من مشروع واحد.
ومن هنا، يكون النبي الراى عَلَيْهِ السَّلَامُ والأئمة الاطهار طَاهِرُونَ جمِيعاً بمثابة متكلم
واحد، لأنّ 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 حقيقة واحرى حكمية، وعلى هذا فلا تتصور الحكومة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي، باعتبار ان العقل يحدد موضوع حكمه سعة وصيقاً ولا دخل للشرع فيه اصلاً، فإذا كان موضوع حكمه محدداً بعدم البيان الوجдاني، فلا قيمة للبيان التعبدي ولا يكون رافعاً لموضوع حكمه، فان الرافع له انما هو البيان الوجداني تكويناً، فإذاً لا معنى لحكومة 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 متصرورة إلا ان الامارات انما تكون حاكمة عليها بناء على ما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني ^{هبيط} من ان المجعل فيها الكاشفية والعلم التعبدي، فإذا كانت الامارات علماً تعبدياً بمقتضى دليل حجيتها، كانت حاكمة على القاعدة ورافعة لموضوعها تعبداً، ولكنها لا تتم على ضوءسائر المذاهب في تفسير الحجية، فانه على ضوئها الحجية اما بمعنى جعل المنجزية والمعذرية أو الحكم الظاهري المأثر للحكم الواقعي على تقدير الاصابة أو انما غير مجعلة اصلاً، وانما هي منتزة من امضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بها وعلى جميع التقادير فلا موضوع للحكومة.

الثالث: ذكر المحقق العراقي ^{هبيط} ان الامارات لا تخلو من ان تكون مطابقة

للواقع أو مخالفة له ولا ثالث لها وإنما لزم ارتفاع النقيضين، فعلى الأول تكون الامارات الشرعية كا خبار الثقة وظواهر الآيات والروايات من الخطابات الحقيقة وتحكى عن الاحكام الواقعية في الواقع وما لها من الملاكات والمبادئ الحقيقة في المرتبة السابقة وتكون منجزة لها بحكم العقل، ويترتب على تنجزها استحقاق العقوبة على مخالفتها والثبوة على موافقتها.

وعلى الثاني تكون من الخطابات الظاهرية التي لا واقع موضوعي لها ولا تحكى عن شيء من الاحكام في الواقع ولا من الملاكات والمبادئ، فيكون وجودها وجوداً خيالياً وتصورياً فحسب بدون أن يكون لها واقع موضوعي.

وعلى هذا، فحيث أن الخطابات الواردة في الكتاب والسنة المتمثلة في الامارات الشرعية مرددة بين الخطابات الحقيقة المطابقة للواقع التي تكون بياناً واقعاً وشرعاً، والخطابات الظاهرية غير المطابقة للواقع التي لا تكون بياناً كذلك، فتكون الشبهة حينئذ مصداقية، ولا ندري أنها بيان رافع لموضوع القاعدة أو لا، وعندئذ فلا يمكن التمسك بالقاعدة في مواردها لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية^(١).

والجواب: إنما اراد بان الامارة على تقدير الاصابة للواقع بيان وعلى تقدير عدم الاصابة ليست ببيان، إنما حجة على الأول وليس بحجة على الثاني، فيرد عليه: إن الامارة حجة مطلقاً سواء أصابت الواقع أم لا، ضرورة أنه لا يمكن تقييد حجيتها باصابتها للواقع وإنما لكان جعلها لها لغواً وجزافاً لأنّ 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 لغوًّا لأنه لا موضوع لها حينئذ.

أو فقل: ان حجية الامارات لو كانت مشروطة باصابتها للواقع، فلا يمكن وصوتها إلى المكلف طالما يكون جاهلاً بالاصابة ولا يعلم بها، واما اذا علم بها فلا موضوع لها.

ومن هنا تكون الامارة حجة مطلقاً، غاية الأمر في صورة المطابقة تكون منجزة للواقع وفي صورة عدم المطابقة معدنة.

وان اراد بذلك انها بيان على تقدير المطابقة للواقع وليس بيان على تقدير عدم المطابقة، فيرد عليه ان البيان وعدم البيان من الأمور الوجданية ولا يعقل الشك فيها، لأن الشبهة المصداقية في القضايا الوجданية غير متصورة، وعلى هذا فيانية هذه الامارات وجداناً تتوقف على العلم بمطابقتها للواقع، وفرض العلم بالمطابقة خلف فرض كونها من الامارات الظنية.

فالنتيجة: ان موضوع القاعدة حيث انه عدم البيان الوجданى، فلا تتصور فيها الشبهة المصداقية.

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 تنجز الواقع بوصف كونه مشكوكاً به، ومن الواضح ان هذا الشك لا يرجع إلى الشك في تحقق مصدق موضوع القاعدة لتكون الشبهة بالنسبة إليها مصداقية، لما مرّ من ان موضوعها عدم البيان الوجданى ولهذا لا تتصور الشبهة المصداقية فيها.

إلى هنا، قد تبيّن ان ما ذكره المحقق العراقي ^{عليه السلام} من انه لا يمكن التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في موار الامارات المعتبرة شرعاً لأنه من التمسك بالعام

في الشبهة المصداقية، لا يرجع إلى معنى محصل.

الرابع: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تختص بالأحكام الالزامية التي يشك 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 مساوٍ 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 يرضي بتفويتها حتى في هذه الحالة وإنما 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 يرضي بتفويتها أصلاً حتى في حال احتمال ثبوتها في الواقع، وذلك لحفظ النفس المحترمة ونحوهما، فانا قد علمنا من الكتاب والسنّة اهتمام الشارع بحفظ هذه الاحكام بما لها من الملادات الواقعية وعدم الرضا بتفويتها أصلاً حتى في صورة احتمال ثبوتها في الواقع، فلو شك في فرد انه مسلم أو كافر، لم يجز قتله تطبيقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وان كان احتمال كونه مسلماً في الواقع ضعيفاً، لأن المولى لا يرضي بقتله أصلاً حتى فيما اذا كان احتمال كونه محقون الدم ضعيفاً جداً.

وعليه فالعلم بالقضية الشرطية وهي ان المولى لا يرضي بقتل فرد على تقدير كونه مسلماً وان كان موهوماً، بيان على ان المكلّف مسؤول امام ذلك ومستحق للعقاب، فإذا تنتفي القاعدة بانتفاء موضوعها، لأنّ موضوعها مقيد بعدم علم المكلف بان المولى لا يرضي بتفويتها، واما مع العلم بذلك فلا موضوع لها هذا

بحسب مقام الثبوت.

واما في مقام الالبات، فالاحكام الظاهرية المتمثلة في الامارات المعتبرة والاصول العملية الشرعية ليست مجعلة في عرض الاحكام الواقعية التي لها ملاكات ومبادئ في الواقع، فان تلك الملاكات والمبادئ هي حقيقة الاحكام وروحها، وإلاً فالاحكام بما هي اعتبارات فلا قيمة لها، إذ لو كانت مجعلة في عرضها فلا بد ان تكون ناشئة عن الملاكات الواقعية والمبادئ في مقابل مبادئ الاحكام الواقعية، وعليه ف تكون احكاما شرعية حقيقة في عرض الاحكام الواقعية. والخلاصة، ان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية ولا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية ومنشئها اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات والمبادئ للالاحكم الواقعية، وهذا تكون في طوها.

وان شئت قلت: ان الغرض من وراء جعلها الحفاظ على الاحكم الواقعية بها لها من الملاكات والمبادئ، لأن اهتمام الشارع بالحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها حتى في ظرف الجهل والشك فيها، دعاه إلى جعل هذه الاحكم الظاهرية اللزومية. ومن هنا، تكون تلك الاحكم طريقية وفي طول الاحكم الواقعية ولا شأن لها في مقابلها إلا الحفاظ عليها تنجيزاً عند الاصابة ولا تتطلب موافقتها وامتثالها في مقابل موافقة الاحكم الواقعية وامتثالها لأن موافقتها انما هي بموافقة الاحكم الواقعية وامتثالها بامتثالها، وهذا تكون من شروطها وتبعاتها فلا موضوع للمضادة والمخالفة بينها وبين الاحكم الواقعية، كيف فانها طريق إليها وتبنيها تنجيزاً أو تعذيراً، وبقطع النظر عن ذلك فلا قيمة لها بل لا واقع لها، ومن هنا لا يستحق العقوبة على مخالفتها والمؤوبة على موافقتها بقطع النظر عن مخالفتها الاحكم الواقعية وموافقتها، ضرورة انه لا موافقة لها إلا بموافقة الاحكم الواقعية ولا مخالفة لها إلا

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 بملك انه أقدم عاماً 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 عاماً على ارتكاب ما يعتقد انه حرام ومبغوض للمولى في الواقع، إذ يتربّب عليه عنوان التعدي على المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعة، ولهذا يكون هذا الاقدام منه ظلماً في حق المولى، لأنّ معنى الظلم هو سلب ذي الحق عن حقه، وعلى هذا فحيث ان الامارات المعتبرة احكام ظاهرية مجعلة من قبل الشارع بملك الحفاظ على الاحكام الواقعية الالزامية بها 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، لأنّ العلم بعدم رضاء الشارع بتفويتها حتى في ظرف الشك والجهل رافع ل موضوعها، باعتبار انه بيان على استحقاق المكلف الإدانة والعقاب على تفويتها، فإذاً لا يكون العقاب عليه من العقاب بلا بيان بل هو مع البيان، هذا.

والجواب: ان علم المكلف باهتمام الشارع بالحفظ على الأحكام الشرعية حتى في حال الجهل والشك فيها، انما يكون رافعاً لموضوع القاعدة اذا كانت على وجданياً، والمفروض انه ليس بعلم وجداني بل هو علم تعبيدي، لأنّ الدال عليه انما

هو الامارات المعتبرة وهي ظنية، هذا اضافةً إلى انه علم تقديري، يعني علم بالقضية الشرطية، والمفروض ان هذا التقدير غير معلوم وجданاً.

الخامس: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني ^{٦٧}، وتقريره ان المراد من البيان المأخذ عدمه موضوعاً للقاعدة هو عدم الحجّة، بنكتة ان العقل مستقل بان العقاب بلا حجّة قبيح وهذا من صغريات استقلاله بقبح الظلم، حيث انه لا شبهة في ان العقاب بلا حجة ظلم بل هو من اظهر افراده ومصاديقه، ولا خصوصية للعلم إلا باعتبار انه احد افراد الحجّة واظهرها، وعلى هذا فالامارات المعتبرة شرعاً حيث انها حجّة جزماً، فتكون رافعة لموضوع القاعدة وجданاً، وعندئذ يكون العقاب في موارد الامارات المعتبرة عقاباً مع الحجّة فلا تكون مشمولة للقاعدة، ولا فرق في ذلك بين ان تكون حجيتها بمعنى جعل الطريقة والكافحة والعلم التعدي، أو بمعنى جعل المنجزية والمعدريّة، أو بمعنى جعل الحكم الظاهري المأثر للحكم الواقعي على تقدير المطابقة للواقع، أو بمعنى امضاء عمل العقلاه بها، وعلى جميع هذه الاقوال فالامارات حجة قطعاً^(١).

فالنتيجة: ان هذا الوجه هو الصحيح، وعليه فلا مانع من قيام الامارات مقام القطع الطريفي المحسن.

واما الاصول العملية الشرعية التنزيلية وغيرها، فقد ظهر ما تقدم انها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ورافعة لموضوعها وجданاً، على أساس ان هذه الاصول حجة من قبل الشارع جزماً، وقد تقدم ان المراد من (البيان) المأخذ عدمه في موضوع القاعدة هو الحجة، وحيث ان الاصول العملية الشرعية حجة ف تكون

رافعة لموضوعها وجданاً، فإذاً تقوم الاصول العملية الشرعية مقام القطع الطريقي المحسن في التنجيز والتّعذير.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو قيام الامارات المعتبرة الشرعية مقام القطع المأْخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة، فيقع في امكان ذلك أولاًً، وعلى تقدير الإمكان، فهل تفي ادلة حجّيتها في مقام الابيات 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 ^{رحمه الله} ان قيام الامارات المعتبرة مقام القطع الموضوعي مستحيل، وقد أفاد في وجه ذلك: ان معنى قيام الامارة مقام القطع هو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وحينئذ فان كان قيامها مقام القطع الطريقي المحسن كان النظر إلى كل من المؤدّى والواقع استقلالياً وإلى القطع والامارة آلياً، وان كان قيامها مقام القطع الموضوعي كان النظر إلى كل من القطع والامارة استقلالياً وإلى المؤدّى والواقع آلياً، وعلى هذا فلا يمكن ان يكون دليلاً حجّية الامارة متكفلاً لكلا التنزيلين معاً، ضرورة ان لازم هذا الجمع بين اللّحاظ الالائي والاستقلال في شيء وهو مستحيل، إذ لا يمكن ان يكون التّنظر إلى كل واحد من الامارة والقطع والمؤدّى والواقع آلياً واستقلالياً معاً وفي آن واحد وبجعل فارداً وهو جعل التنزيل، أو فقل انه يستحيل الجمع بين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع وتنزيل الامارة منزلة القطع في دليل واحد^(١)، هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أولاً: إنه مبني على أن يكون لسان أدلة حجية الامارات لسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لا عين ولا أثر للتنزيل في أدلة حجيتها من الكتاب والسنة.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان أدلة الحجية لو كانت من الأدلة اللغوية كالكتاب والسنة، لامكن ان يقال ان لسانها لسان التنزيل ولو بحسب مقام اللب الواقع وان لم يكن كذلك بحسب مقام الإثبات، ولكن الأمر 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 الواقع، لأنها دليل لبّي وعبارة عن عمل العقلاء بها، بنكتة انها اقرب إلى الواقع من غيرها وأقوى كشفاً 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 واتصافها بها كذلك.

واما الآيات والروايات التي استدل بها على حجية الامارات، فعلى تقدير تسليم دلالتها عليها، فالظاهر انها ليست في مقام الجعل والتأسیس بل في مقام التأكيد لما بني عليه العقلاء من العمل بأخبار 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 بردّعها نصاً وفي مختلف الموارد، فعدم القيام بذلك يكفي في الامضاء مثل هذه السيرة.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ان دليل حجية الامارات دليل لغطي ولسانه

التزيل، فهل يمكن دفع ما ذكره من المذور في قيام الإمارة مقام القطع الموضوعي والطريقي معاً وهو لزوم الجمع بين اللحاظ 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 منزله 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 عنابة زائدة.

المحاولة الثانية: ان دليل حجية الظن يدل بالطابقة على تنزيل الظن منزلة القطع في اثبات الواقع، وبالالتزام على تنزيل طريقة الظن بمنزلة طريقة القطع في الآثار المترتبة عليها، وعلى هذا فكما ان الظن يقوم مقام القطع في اثبات الواقع تنجيزاً أو تعديراً، فكذلك يقوم مقامه في الأثر المترتب على نفس طريقة حكمة، فان دليل الحجية حينئذ يوسع دائرة طريقة القطع ويجعله أعمّ من الطريقة الحقيقة والطريقية

التعبدية.

والخلاصة، إن دليل حجية الظن من هذه الناحية حاكم على ما دلّ على ترتب الأثر على طريقة القطع، فإنه يجعل فرداً آخر لها وهو الفرد التنزيلي.

ودعوى: ان المدلول التصديقى لدليل حجية الامارات في موارد قيام الظن مقام القطع الطريقي مدلول اخباري وحكائي عن الواقع، بينما يكون مدلوله التصديقى في موارد قيام الظن مقام القطع الموضوعي مدلولاً انسائياً، ولا يمكن الجمع بين المدلول الإخباري والانسائى معاً في دليل واحد، وعلى هذا فإذا قامت الامارة مقام القطع الموضوعي والطريقي معاً بدليل حجيتها، لزم الجمع بين المدلول الإخباري والانسائى في دليل واحد وهو دليل الحجية، لأنّ مدلوله بالنسبة إلى الواقع اخباري، باعتبار ان الامارات تحكى عن الواقع، وبالنسبة إلى الأثر المجنول للقطع انسائى باعتبار انه يدلّ على انشائه وجعله للأمارة أيضاً.

مدفوعة: بان المدلول المطابقى التصديقى لدليل الحجية واحد وهو تنزيل طريقة الظن منزلة طريقة القطع، ولكن لهذا المدلول المطابقى لازمين:

الأول: ان الظن كالقطع منجز للواقع عند الإصابة ومعذّر لدى الخطأ.
الثاني: ان ما يترتب على طريقة القطع من الأثر الشرعي، فهو مترب على طريقة الظن بالحكومة، فإذاً جعل الحكم وانشاؤه لازم للمدلول المطابقى، ولا مانع من ان يكون للمدلول المطابقى الواحد مدلائل التزامية متعددة، ومن هنا لو صرّح المولى بقوله: (ان طريقة الظن كطريقة القطع)، فلا شبهة في انه يدل على كلا التنزيلين بالدلالة الالتزامية، وهم تنزيل المؤذى منزلة الواقع وتنزيل الظن منزلة القطع.

المحاولة الثالثة: ان الجمع بين تنزيل المؤذى منزلة الواقع المقطوع وتنزيل الظن

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 المؤدي منزلة الواقع المقطوع، وان ينظر إلى كل من المؤدي والواقع أيضاً بنظر استقلالي حين تنزيل الظن منزلة القطع، ونقصد بالنظر الاستقلالي ان يكون كل منها مورداً للتوجّه والالتفات، ولا مانع من ذلك اصلاً، ضرورة ان تنزيل المؤدي 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 معًا في دليل واحد ممكن ثبوتاً، ولا مانع منه في هذا المقام.

وفيه: أن هذه المحاولة بحاجة إلى عناء زائدة، لوضوح أن تنزيل المؤدي منزلة الواقع يقتضي في نفسه أن يكون النظر إلى الظن والقطع آلياً وتبعياً، وهذا يكون الدليل قاصراً عن شمول كلا التنزيلين في مقام الاثبات، لأن الدليل في هذا المقام لا يدل إلا على تنزيل المؤدي منزلة الواقع.

المحاولة الرابعة: ان ما ذكره ^{هـ} من المذور، مبني على ان يكون المأخذ في موضوع دليل التنزيل (أي تنزيل الظن منزلة القطع)، القطع والظن بالحمل الشائع بنظر القاطع والظان، لأنهما بهذا الحمل طريقان 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، وإذا نزل الظن بالحمل الشائع بمنزلته في ثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً، 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 المأخذ في موضوع الدليل في مقام الجعل

مفهوم القطع والظن بالحمل الأولى لا واقعهما الخارجي كما هو الحال فيسائر القيود المأخوذة في الموضوع في مقام الجعل، كالاستطاعة والبلوغ والوقت وغيرهما، فإن المأخوذ في موضوع وجوب الحج في الآية المباركة^(١)، مفهوم الاستطاعة بالحمل الأولى لا واقعهما الخارجي، وكذلك الحال فيسائر موضوعات الأدلة، والنكتة في ذلك هي أن الأحكام الشرعية معمولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج، وان لم تكن موجودة فيه، ومن الواضح ان المأخوذ في موضوعاتها في مرحلة الجعل مفهوم الأشياء بالحمل الأولى لا واقعها الخارجي بالحمل الشائع، وإلاً فلازمه ان تكون القضايا الشرعية قضايا خارجية لا حقيقة، وهو كما ترى.

وان شئت قلت: ان الاشياء بمفاهيمها الأولى 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 والظن بالحمل الأولى ووجودهما الفرضي.

فإذاً ما ذكره^٢ من المحذور وهو لزوم لحاظ الظن 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 الظن بالحمل الشائع وهو وجوده الواقعي في نفس الظان، واما إذا كان المأخوذ فيه مفهوم الظن بالحمل الأولى وجوده الفرضي، فلا يلزم هذا المحذور، لأنّ مفهوم الظن والقطع بالحمل الأولى لا يتّصف باللحاظ الآلي والاستقلالي، بل هو ملحوظ في مقام الجعل بلحاظ واحد وهو فرض

وجوده في هذا المقام.

والخلاصة، ان مفهوم القطع والظن وعنوانهما بالحمل الأولى 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 ^{هـ} مبني على الخلط بين القطع والظن بالحمل الأولى وبينهما بالحمل الشائع، لأنّ المحذور انما يلزم اذا كان المأخذ في موضوع دليل التّنزييل القطع والظن بالحمل الشائع، واما اذا كان المأخذ فيه القطع والظن بالحمل الأولى، فلا يلزم هذا المحذور، ومن الواضح انه لا يمكن ان يكون المأخذ في موضوعه القطع والظن بالحمل الشائع وهو وجودهما واقعاً في نفس القاطع والظان، وإلاّ لزم ان يكون دليل التّنزييل قضيّة خارجية لا حقيقة وهو كما ترى، ضرورة ان الخطابات الشرعية جميعاً تكون مجعلة بنحو القضايا الحقيقة للموضوعات المفروض وجودها في الخارج وان لم تكن موجودة فيه واقعاً، ومن هنا ترجع القضايا الحقيقة إلى القضايا الشرطية التي مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له.

وعلى هذا الأساس فلا مانع من التّنزييل في مرحلة الجعل، بأن يكون التّنزييل في دليل حجية الامارات مجعلولاً بنحو القضية الحقيقة ويكون مرآة لما في الخارج من أفراده، فإذاً هذا التّنزييل هل ينطبق على تنزييل الظن منزلة القطع الطريقي المحس أو الاعمّ منه ومن القطع الموضوعي الطريقي، وعلى الفرض الثاني فان لزم منه محذور في مرحلة التطبيق في الخارج، بان لا يمكن تطبيقه على تنزييل المؤدي منزلة الواقع

وتنتزيل الظن منزلة القطع في آن واحد، فإذاً هل يكون دليل التنزيل بجملة، 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 تنتزيل المؤدى منزلة الواقع المقطوع، فإنه المتباذر والمرتكز في الذهن.

المحاولة الخامسة: ما ذكره صاحب الكفاية ^{في تعليقه على الرسائل}، وتقريبه: ان دليل حجية الامارة يدل بالتطابقة على تنتزيل المؤدى منزلة الواقع، وفي هذا التنزيل يكون القطع والظن ملحوظين آليا، بينما المؤدى والواقع ملحوظان استقلالياً، وحيث ان هذا التنزيل لا يثبت إلا أحد جزأيه 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 لغوأً.

وتقريب ذلك ان دليل الحجية يدل بالتطابقة على تنتزيل المؤدى منزلة الواقع وبالالتزام على تنتزيل الظن منزلة القطع، وبهذين التنزيلين يثبت الموضوع المركب بكل جزأيه وهو القطع بالواقع^(١).

والخلاصة، ان الالتزام بالدلالة الالتزامية لدليل الحجية انها هو من جهة انه لو لا الالتزام بها وكانت دلالته المطابقية لغوأً وجزافاً، فلذلك لا بد من الالتزام بها للحفاظ على الدلالة المطابقية وعدم كونها لغوأً، وعلى هذا فلا يلزم محذور اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، لأنّ 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، فإذاً لا تستلزم دلالة دليل الحجية على كلا التنزيلين معاً محدوداً الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد.

ولكن يظهر منه في تعليقه على رسائل الشيخ الأنصاري أن منشأ هذه الدلالة الالتزامية هو ثبوت الملازمة العرفية بين التنزيلين لا دلالة الاقضاء، فإذا دل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالطابقة في القطع الموضوعي، كان العرف ينتقل منه إلى دلالته على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام.

ثم انه قد اشکل 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 بدینار)، فان موضوع وجوب التصدق مركب من وجوب الصلاة في الواقع والقطع به، وعليه فاحراز وجوب التصدق يتوقف على احراز موضوعه في الخارج بكل جزأيه، اما بالوجودان أو بالتعبد أو احدهما بالوجودان والآخر بالتعبد، 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 أن شموله لهذا الظن ودلالته على حجيته منوط بان يكون الجزء الآخر من الموضوع محرازاً إما بالوجودان أو بالتعبد 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 شمولته للمقام، فانه لو شمل المقام فلا بد من

الالتزام بدلالة التزامية له على التنزيل حتى لا تكون دلالته على التنزيل الأول لغواً، والمفروض ان شموله للتنزيل الأول يتوقف على دلالته الالتزامية على التنزيل الثاني، وإنّا فلا يشمل التنزيل الأول، ضرورة ان الموضوع اذا كان مركباً من جزأين، فشمول الدليل لاحدهما المعين منوط بان يكون الجزء الآخر محزاً اما بالوجود او بالتبعد في عرض هذا الدليل، بدون ان يتوقف شمول كل منها للجزء على شمول الآخر للأخر وإنّا فيستحيل الشمول.

فالنتيجة: ان شمول دليل الحجية للتنزيل الأول بدون احراز التنزيل الثاني وجداناً أو تعبيداً، فلا يمكن، هذا.

ولنا تعليق على ما أفاده في التعليقه، وتعليق على ما أفاده في الكفاية.

اما التعليق الأول، فلأنّ ما ذكره من الدلاله الالتزامية لدليل الحجية لا يخلو من ان يكون منشؤها اما العرف كما هو ظاهر عبارته في التعليقة أو العقل، ولكن كليهما لا يصلح ان يكون منشأ لها.

اما الأول فلأنّ العرف لا يحکم بثبوت الملازمة بين شيئاً جزافاً وبلا مبرر اذا لم تكن الملازمة بينهما ثابتة ذاتاً، كالملازمة بين العلة والمعلول أو بين المعلولين لعنة ثلاثة أو بين وجود ضدّ وعدم ضد آخر اذا كان من الضدّين الذين لا ثالث لهم ولا عادةً، فإنها تحصل من كثرة التّقارن بين شيئاً خارجاً، والفرض عدم ثبوت الملازمة بين التنزيلين لا ذاتاً ولا عادةً، اما الأول فهو واضح، واما الثاني فلأنّ الملازمة العادية بين شيئاً انما تتحقق في الامور الحسية بالتقارن، على أساس قانون الاستجابة الذهنية الشرطية هذا، اضافة إلى ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلاً القطع بالواقع الحقيقي ليس معنى عرفياً مرتكزاً في الذهن، فضلاً عن كونه لازماً للتنزيل الأول باللزوم البين بالمعنى الأخصّ.

فالنتيجة: ان الملازمة العرفية بين التنزيلين غير ثابتة، بل الثابت خلافها.

وأما الثاني وهو حكم العقل بالالتزام بدلاله الاقتضاء صوناً لكلام المولى عن اللغوية، فلا واقع موضوعي لحكم العقل في المقام، فان العقل انما يحكم فيما اذا كان اصل تشريع الدليل وجعله لغوًّا بدون الالتزام بدلاله التزامية له، كما اذا فرضنا ان دليل الحجية مختص بتنزيل الامارات منزلة القطع الموضوعي بنحو الطريقيّة، فإنه يدل بالمطابقة على تنزيل المؤذى منزلة الواقع، فلو لم يدل بالالتزام على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، لكان دلالته على تنزيل المؤذى منزلة الواقع لغوًّا وجراً، إذ لا يترتب على التنزيل الأول أي اثر 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 المحسّن، بل هي الغالب في ابواب الفقه، لأنّ 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 ترتّب اثر عملي عليه أمر طبيعي ولا مانع منه وما نحن فيه كذلك.

فالنتيجة: انه لا موضوع لحكم العقل بدلاله الاقتضاء في المقام.

واما التعليق الثاني، فلأنّ ما افاده ^{٢٢} في الكفاية من الدور بين التنزيلين، فيرد

عليه:

أولاً بالنقض، وهو انه ^{٢٢} قد سلم اثبات الموضوع المركب من جزأين بدللين 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 المطابقية والدلالة الالتزامية موجود هنا، لأن دلالة كلّ منها على ثبوت جزء الموضوع تتوقف على دلالة الآخر على ثبوت جزئه الآخر، إذ كلّ منها لا يشمل جزء الموضوع إلا إذا كان الجزء الآخر ثابتاً في المرتبة السابقة، فإذاً لا فرق بين أن تكون الدلالتان عرضيتين أو طوليتين.

وثانياً بالحل: وهو انه يكفي في دفع اللغوية في المقام ثبوت الدلالة الالتزامية عند ثبوت الدلالة المطابقية بنحو القضية الشرطية، بمعنى ثبوتها على تقدير ثبوت الدلالة المطابقية، وهذا المقدار يكفي في دفع اللغوية عن الدلالة المطابقية، ولا يتوقف دفعها على ثبوت الدلالة الالتزامية في المرتبة السابقة، والنكتة في ذلك ان منشأ الدلالة الالتزامية في المقام انها هو دلالة الاقتضاء، وقد تقدم انها تكون فيها اذا كان دليل حجية الامارات مختصاً بموارد القطع الموضوعي، وعلى هذا فمورد دليل الحجية حيث انه القطع الموضوعي، فلا بدّ من الالتزام بالدلالة الالتزامية له وهي دلالته على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي الذي هو في طول التنزيل الأول صوناً لكلام المولى عن اللغوية.

والخلاصة، انه يكفي في دفع اللغوية ثبوت الدلالة الالتزامية على تقدير ثبوت الدلالة المطابقية، بنحو القضية الشرطية، بمعنى انه اذا ثبتت الدلالة المطابقية ثبتت الدلالة الالتزامية حفاظاً على الدلالة المطابقية وعدم كونها لغوًّا، والمفروض ان الدلالة المطابقية ثابتة في المقام في نفسها، باعتبار ان دليل الحجية مختص بالامارات في موارد القطع الموضوعي، لا انه يشملها باطلاقه، ومن هنا لا بدّ من الالتزام بالدلالة الالتزامية له حفاظاً على الدلالة المطابقية وعدم كونها لغوًّا.

وما ذكره ^{نهائياً} من الدور مبني على تخيل ان شمول دليل الحجية للأمارات في موارد القطع الموضوعي ودلالته على تنزيل مؤدّها منزلة الواقع بالطابقة، يتوقفان

على دلالته على تنزيل **الظن** بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام في المرتبة السابقة، غافلاً عن ان تلك الامارات مشمولة له بنفسها، باعتبار اثها مورده ولا مورد له غيرها، فإذاً اصل الشمول لا يحتاج إلى مؤنة زائدة، واما صونه عن **اللغوية** فهو يتطلب الدلالة الالتزامية له.

وكذلك الحال في الدليلين العرضيين، إذ يكفي في دفع **اللغوية** ثبوت دلالة كل منها على تقدير ثبوت دلالة الآخر بنحو القضية الشرطية، والمفروض ان هذا التقدير ثابت ولا توقف دلالة كل منها 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 منها ثابتة على تقدير ثبوت دلالة الآخر بدون التوقف عليها فعلاً، والمفروض ان هذا التقدير ثابت.

وغير خفي أن هذا الجواب الخالي غير تام، لأنّ شمول دليل الحجية للتنزيل الأول ودلالته على ثبوت جزء الموضوع يتوقفان على ثبوت الجزء الآخر إما وجданاً أو تعبداً في المرتبة السابقة أو في عرضه، وشيء من ذلك لا يكون في المقام، لأنّ الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية، فإذاً شمول دليل الحجية للتنزيل الأول ودلالته على حججته 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 حججته ويثبت جزء الموضوع ومدلوله لأنّه 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 منها يدل

على جزء الموضوع في نفسه بدون أن تكون دلالته معلقة على دلاله الآخر بنحو القضية الشرطية فلا يلزم محدود الدور.

فالنتيجة: ان ما ذكره ^{هـ} من لزوم الدور لا أساس له، وال الصحيح 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 ^{هـ} 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 الحقيقى، على أساس ان التنزيل الأول بمثابة الموضوع للتنزيل الثاني، حيث ان موضوعه الظنّ بالواقع التنزيلي، والمؤدى انّها يتصنّف بالواقع التنزيلي بالتنزيل الأول وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلذلك يكون التنزيل الثاني في طول التنزيل الأول ومتأنّراً عنه تأثراً الحكم عن موضوعه.

الثانية: ان حقيقة التنزيل على مسلكه ^{هـ} عبارة عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل، بمعنى جعل حكم للمنزل المأهال لحكم المنزل عليه، وهو متقوّم باركان ثلاثة:

الأول: المنزل.

الثاني: المنزل عليه.

الثالث: الحكم المترتب على المنزل عليه، وبانتفاء أيّ من هذه الاركان الثلاثة، يتنتفي التنزيل حقيقة.

ثمّ ان التنزيل قد يكون حقيقةً، كما في مثل قولنا: الطواف في البيت صلاة،

و(الفقاع خمر) ونحوهما، فان معنى هذا التنزيل هو اسراء احكام الصلاة إلى الطواف واقعاً بعد تنزيله منزلة الصلاة وجعله فرداً عنايأً لها، ومعنى الاسراء هو جعل احكام للطواف مماثلة لأحكام الصلاة، وقد يكون التنزيل ظاهرياً، كتنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع، فان معناه جعل حكم ظاهري ماثل للحكم الواقع، وعلى كلا التقديرتين، 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 مرّ من انه متقوم بثلاثة اركان، منها ان يكون المترتب عليه موضوعاً لاثر شرعى عملى وإلاًّ فلا موضوع للتنزيل ولا مجال له، ومن هنا لا بدّ ان يكون تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع فيها اذا كان جزءه الآخر محرازاً بالوجودان أو بالتعبد في عرض الأول، وعليه فالتنزيلان بمثابة تنزيل واحد بلحاظ تامة الموضوع.

وبعد ذلك نقول ان الموضوع في المقام مركب من الواقع والقطع به، والحكم متتّب عليه باعتبار انه الموضوع للحكم دون الواقع، وعلى هذا فلا يمكن احراز الموضوع بكل جزأيه بالتنزيلين المذكورين الطوليين، على أساس ان تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع غير صحيح إلاًّ اذا كان الجزء الآخر محرازاً، لأنّ الجزء لا يكون موضوعاً لاثر الشرعي حتى يمكن تنزيل شيء منزلته في الأثر المترتب عليه وبدونه لا يمكن التنزيل، لما عرفت من أنه متقوّم بالاركان الثلاثة منها ترتّب أثر عملي على المترتب عليه، وإلاًّ فلا موضوع للتنزيل، فإذاً لا يمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع لكي يكون هذا التنزيل محققاً لموضوع التنزيل الثاني.

والخلاصة، ان التنزيلين في المقام بما انها طوليان رتبة، فلا يمكن التنزيل الأول، إلا اذا فرض كون الجزء تمام الم موضوع للأثر الشرعي، وهذا خلف فرض وحدة الحكم والم موضوع في المقام.

وبكلمة، ان التنزيلين اذا كانا عرضيين كانا بمثابة تنزيل واحد بالنسبة إلى احراز الم موضوع بكل جزأيه، وكان كل منها تنزيلاً ضمنياً بالنسبة إلى الم موضوع، باعتبار ان كلا منها متكفل لتنزيل جزء منه، وأما اذا كانا طوليين، بان يكون أحدهما محققاً لم موضوع الآخر، فلا يمكن التنزيل الأول للجزء الا اذا فرض كون ذلك الجزء موضوعاً لحكم مستقلاً، وهذا خلف فرض وحدة الحكم والم موضوع في المقام، فإذا لم يمكن التنزيل الأول فلا موضوع للتنزيل الثاني، باعتبار ان الأول محقق لم موضوعه.

ونتيجة ذلك: هي ان الثاني يتوقف على الأول من باب توقف موضوعه عليه، والأول لا يجري إلا إذا كان الجزء الآخر محراً بالوجдан أو بالبعد في عرض الأول، ومع عدم احرازه لا يجري إلا اذا فرض كون الجزء تمام الم موضوع للحكم وهذا خلف، ولهذا لا يمكن احراز الم موضوع المركب بكل جزأيه بالتنزيلين المذكورين الطوليين، بان يكون أحدهما مدلولاً لدليل الحجية مطابقة والآخر مدلولاً له التزاماً وفي طوله، فال الأول 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 الم موضوع فلفرض انه لا يثبت تمام الم موضوع إلا بضم 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 الأولىين.

أما المقدمة الأولى فقد ذكر ^{فيها} في المقدمة الأولى منزلة الواقع متقدماً رتبة

على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى .
فيرد عليه، ان الأمر بالعكس تماماً، فان تنزيل المؤدى منزلة الواقع تنزيل ظاهري، لأن دليل الحجية يدل على ثبوت الحكم الظاهري المؤدى الظن الذي قد اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعى، بينما تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى تنزيل واقعى، حيث ان الشك غير مأخوذ في موضوعه، لأن المنزل عليه القطع الموضوعي وهو مقطوع العدم فلا يشك في حكمه، لأنه يرتفع بارتفاعه، وعليه فالثابت للمنزل وهو الظن حكم واقعى لا ان الثابت له حكم المنزل عليه ظاهراً، لفرض انه يرتفع بارتفاع موضوعه لا انه يشك فيه، وعلى هذا فالتنزيل الواقعى متقدم رتبة على التنزيلي الظاهري .

وعلى الجملة، فتنزيل المؤدى منزلة الواقع، حيث انه قد أخذ الشك في موضوعه وهو الشك في مطابقة المؤدى للواقع وعدم مطابقته له، فيكون ظاهرياً متأخراً عن الحكم الواقعى، وأما تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى، فحيث ان الشك غير مأخوذ في موضوعه فيكون واقعياً، وأما عدم أخذ الشك في موضوعه، باعتبار ان موضوعه المنزل عليه وهو القطع الموضوعي مقطوع العدم لا أنه مشكوك حتى يكون الحكم الثابت للظن في حال الشك فيه ظاهرياً، وحيئذ يكون المجعل للظن حكماً واقعياً، حيث لا شك في بقاء المنزل عليه وهو القطع الموضوعي، ومن الواضح ان التنزيل الواقعى متقدم على التنزيل الظاهري رتبة، باعتبار انه في مرتبة الحكم الواقعى، بينما الظاهري في مرتبة الحكم الظاهري، والمفروض انه في طول الحكم الواقعى لا في عرضه .

ودعوى: ان الظن بالواقع التنزيلي فرع ثبوت الواقع التنزيلي حتى يتعلّق به، لأن كل ظن في طول متعلقة، ولهذا لا بدّ أولاً من اثبات الواقع التنزيلي بتنزيل المؤدى

منزلة الواقع ثم تعلق الظن به، لكي يتحقق به موضوع التنزيل الثاني وهو تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى.

مدفوعة: أولاً: بانها مبنية على الخلط بين ان يكون التنزيل بنحو القضية الخارجية وان يكون بالنحو القضية الحقيقة، وهذه الدعوى مبنية على الأول، ومفاد دليل الحجية التنزيل بنحو الثاني، وهو القضية الحقيقة التي يكون الموضوع فيها مفروض الوجود في الخارج، وعلى هذا فتنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى 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 الحقيقى وان لم يكن الظن به موجوداً في الخارج.

والخلاصة، ان التنزيل قضية حقيقة 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 الحقيقى متوقفاً على تنزيل المؤدى منزلة الواقع ومتفرعاً عليه، بل هو متوقف على فرض وجود الظن به وان لم يكن موجوداً في الخارج، فإذاً ما ذكره ^{هذا} من الطولية بين التنزيلين وان التنزيل الأول حمل موضوع التنزيل الثاني، مبني على ان يكون التنزيل بنحو القضية الخارجية، مع ان الامر ليس كذلك جزماً.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان ما بني عليه ^{هذا} من الطولية هو الصحيح، إلا ان هذه الطولية بين التنزيلين المذكورين انما هي بالرتبة لا في الزمان، لأنهما متقارنان متعارضان زماناً، والطولية بالرتبة لا أثر لها في الاحكام الشرعية، لأن الاحكام الشرعية معمولة للأشياء الزمانية وغير معمولة للرتب العقلية، إذ لا واقع موضوعي لها ما عدا ثبوتها في التحليلات العقلية وملكاتها، فإذا كان هنا شيئاً في

الخارج متقارنان زماناً في الوجود، فلا مانع من ان يكون الحكم المجعل لها واحداً، وان كان أحدهما متقدماً على الآخر رتبة، فانه لا أثر له بعد تقارنهما بالرمان.

وعلى هذا، فيكون تنزيل المؤدّى منزلة الواقع في عرض تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى، وان كان الأول متقدماً على الثاني بلحاظ المرتبة، ولكن عرفت انه لا قيمة لهذا التقدّم بعد ما كانا متعارضان زماناً، لأنّ الحكم مجعل للموضوع المركب من جزأين متعارضان 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 انما هو بلحاظ الزمان لا الرتب العقلية، فيكونا بمثابة تنزيل واحد بالنسبة إلى تمام الموضوع.

ومن هنا، يظهر انه لا فرق بين ما بنى عليه الحقن صاحب الكفاية ^ب من ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى في طول تنزيل المؤدّى منزلة الواقع وبين العكس وهو ان الثاني في طول الأول، فانه على كلا التقديرتين لا أثر لهذه الطولية بعد ما كانا متعارضان زماناً، فان التنزيلين حيثذا بحكم تنزيل واحد في المقام، لأنّ اثرهما اثبات حكم واحد لموضوع واحد، وكل واحد من التنزيلين ضمني 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 متعدد في المقام، لأنّ المترتب على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع حكم ظاهري، والمترتب على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى حكم واقعى، وعلى هذا فيكون تنزيل مؤدّى الامارة منزلة الواقع انما هو بلحاظ الحكم الظاهري الذي جعل للمؤدّى بهذا التنزيل، واما في تنزيل الظن بالمؤدّى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى، فالمجعل الحكم

الواقعي، باعتبار ان الشك فيه غير مأخوذ في موضوعه، بينما هو مأخوذ في موضوع الأول كما تقدم، فإذاً يكون كل من التنزيلين تنزيلاً مستقلاً، غاية الأمر يكون احدهما بلحاظ الحكم الظاهري والآخر بلحاظ الحكم الواقعي، ولا مانع من الالتزام بذلك أي بتعدد التنزيل.

فما ذكره ^{هـ} من الاشكال على التنزيلين لا ينطبق على المقام، لأنّ مورده ما اذا كان كلا التنزيلين واقعياً وكان كلاهما بلحاظ اثبات حكم واحد لموضوع واحد. وأما المقدمة الثانية، وهي استحالة الطولية في المقام بين التنزيلين مع وحدة الموضوع المركب والحكم، فيرد عليه ان هذه الاستحالة مبنية على مسلكه ^{هـ} من ان حقيقة التنزيل عبارة عن جعل حكم للمنزل ماثل لحكم المنزل عليه.

ولكن هذا المسلك غير صحيح، فان التنزيل كاشف عن سعة الحكم بسعة موضوعة بلحاظ الارادة الجديّة كسائر الكواشف كالقرائن المنفصلة، فانها تكشف عن تخصيص العام وتقييده بلحاظ الارادة الجديّة، ولا فرق في ذلك بين التنزيل الذي يكون لسانه لسان الحكومة وبين سائر القرائن المنفصلة إلاّ في صيغة التعبير في مقام الاثبات، فان التنزيل قرينة بلسان الحكومة وكاشف عن سعة الحكم المجعل في الشريعة المقدسة بهذا اللسان من الأول، بمعنى ان الحكم في الشريعة المقدسة مجعل من الأول موسعاً للموضوع الموسع، واما المخصوص فهو قرينة على تخصيص الحكم بتخصيص موضوع العام في الواقع ومن الأول بلحاظ الارادة الجديّة، بمعنى ان الحكم المجعل 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 ائماً 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 وانه اعم من الصلاة الحقيقة والصلاه التنزيلية، غاية الامر أن الكاشف عن ذلك يكون متأخرأ.

والخلاصة، ان شأن دليل التنزيل الكشف عن سعة الحكم بسعة موضوعه بلسان الحكومة كما هو الحال فيسائر الادلة والقرائن، لا جعل الحكم للمنزل المماطل 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 للأعم من شرب الخمر الواقعي والخمر التنزيلي وهو الفقاع، وهذا الدليل كاشف عن ذلك، لا ان مفاده جعل حكم للفقاع مماطل 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 مجعل في الشريعة المقدسة، غاية الأمر ان الكاشف عن ذلك متأخر.

فلا فرق بين دليل التنزيل وسائر القرائن المنفصلة ب مختلف انواعها، والفرق بينهما كالفرق بين سائر القرائن، انما هو في اللسان والتعبير اللغطي في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت واللب^(١).

نعم، ما ذكره ^ف انما يتم في التنزيل الظاهري، كما اذا فرض ان مدلول دليل الحجية تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع ظاهراً، فان مفاد هذا التنزيل هو اسراء الحكم الواقعي من الواقع إلى المؤدى ظاهراً، أو فقل: ان مفاده جعل الحكم الظاهري له المماطل للحكم الواقعي للمنزل عليه لدى المطابقة، واما التنزيل الواقعي فليس

مفادة الاسراء والجعل، بل الكشف عن الواقع كسائر القرائن والامارات. فما ذكره ^{هـ} من ان مفادة التنزيل الاسراء والجعل مطلقا غير تام، بل لا بد من التفصيل بين التنزيل الظاهري والتنزيل الواقعي، فعلى الأول يكون مفادة الاسراء والجعل، وعلى الثاني يكون مفادة 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 جزء الآخر، فكلاهما كاشف عن ثبوت الموضوع المركب بكل جزأيه في الواقع، كما انه لا محذور في ان يكون احدهما متقدماً رتبة على الآخر، فانه من تقدّم 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 المقيد بها، وهكذا الحال في سائر الموارد ^وويكفي في حجية كل من هذه الأدلة الكاشفة الحاكمة عن الواقع كأدلة الاستطاعة ونحوها ودلالة أدلة الاعتبار كون على مدلولها وهو القيد كالاستطاعة ونحوهما شرطاً لوجوب في مرحلة الجعل ولا تصف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ، وإن لم يترتب عليه أثر فعلاً ولكن له دخل في فعالية الأثر بفعالية موضوعيه بتهام 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 وللملك في مرحلة المبادئ وله دخل في فعالية الحكم بفعالية موضوعه بتهام قيوده منها هذا القيد، ولا توقف صحته على أن يكون مدلوله تام الموضوع للحكم، وهذا فلا مانع من أن يكون دليل التنزيل كاشفاً عن

جزء الموضوع، ولا تتوقف صحته على تنزيل شيء 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 وهذا لا يصح تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع طالما لم يكن جزءه الآخر موجوداً إما بالوجдан أو بالبعد في عرض هذا التنزيل.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أنه لا مانع من تعدد الكاشف والقرائن في مقام الايات ولا من تقدّم احدها على الآخر زماناً في هذا المقام فضلاً عن تقدمه رتبةً. ثم ان المحقق العراقي قد مال إلى ان ما افاده صاحب الكفاية في التعليقة هو الصحيح، وقد دافع عن ذلك بان ما ذكره من المحذور للتنزيلين إذا كانا طولين غير لازم، بتقرير 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، لأن 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، لأن لكل من الجزأين حكم معلقاً على انسجام الجزء إليه.

وبكلمة، ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب متعلق بكل جزء منه معلقاً على انسجام 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 بالوجود أو بالبعد في عرض التنزيل الأول، كما أن تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي إنما هو بلحاظ ما يترتب على هذا الجزء من الأثر التعليقي، فإذاً يصح كلا التنزيلين معاً بدون أن تتوافق صحة أحدهما على الآخر.

ودعوى: أن لازم ذلك هو أخذ الحكم التعليقي الثابت للمنزل بالتنزيل الأول في موضوع التنزيل الثاني، فإذا نزل المولى المؤدى منزلة الواقع بلحاظ حكمه التعليقي واسراه إلى المؤدى وجعله له، كان المؤدى التنزيلي مكتوماً بهذا الحكم التعليقي، لأنه صار واقعاً تنزيلياً بهذا التنزيل، والمفروض أن الظن بالواقع التنزيلي المحكم بالحكم التعليقي موضوع لنفس هذا الحكم في التنزيل الثاني، فإذاً يلزم أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه وهو مستحيل.

مدفوعة: بما ذكرناه غير مرّة من انه لا مانع من أخذ الظن بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل.

وان شئت قلت: ان التنزيلين اذا كانا مستقلين ولا يكون أحدهما 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 المحكم 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 إنما هو بلحاظ ما يترتب على الجزء، كتمان الموضوع له وهو الحكم التعليقي، فأيضاً يلزم أخذ القطع بالحكم في نفسه، لأنّ التنزيل الأول يثبت الحكم المذكور للمنزل وهو

المؤدى التنزيلي، والظن به في التنزيل الثاني قد أخذ في موضوع نفسه، باعتبار انه جزء الموضوع له تزيلاً، ولكن تقدم انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، 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 الا ثبات سعةً وضيقاً بـ لـ حـاظـ الـ اـرـادـةـ الـ جـدـيـةـ،ـ وـ حـيـثـ ذـلـكـ فـلـاـ مـوـضـوـعـ لـاـشـكـالـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـةـ ولاـ هـذـهـ الـمـحاـوـلـةـ،ـ فـاـنـ كـلـيـهـاـ مـبـنـيـ عـلـىـ اـنـ حـقـيـقـةـ التـنـزـيلـ هـيـ اـسـرـاءـ وـجـعـلـ لـاـ كـشـفـ عـنـ الـوـاقـعـ كـسـائـرـ الـقـرـائـنـ الـمـنـفـصـلـةـ،ـ وـ قـدـ تـقـدـمـ اـنـ لـاـ مـانـعـ مـنـ تـعـدـدـ الـقـرـيـنـةـ لـشـيـءـ وـاـحـدـ.

فالنتيجة: ان هذه المحاولة مبنية على نقطة خاطئة، وهي ان التنزيل عبارة عن جعل حكم مماثل لحكم المنزل عليه للمنزل، وكذلك ما ذكره صاحب الكفاية ^٢ من الاشكال في المقام كما مرّ.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان مفاد التنزيل هو جعل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، فعندئذ ان اراد ^٣ بالحكم التعليقي للجزء الحكم الانحلاقي، بدعوى ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب من جزأين أو اكثر ينحل إلى حكمين أو اكثراً.

فيرد عليه: ان هذا خلف فرض كون الحكم متعلقاً بالموضوع المركب من جزأين، لأنّ معنى ذلك ان الموضوع واحد، غاية الأمر انه مركب لا بسيط، وهذا في طرف النقيض مع الانحلال، لأنّ معنى الانحلال هو ان المركب مجرد عنوان معرف لما هو موضوع الحكم، فيكون الموضوع كل جزء مستقلاً.

وان اراد ^٤ به حصة من الحكم، بتقرير ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب

من جزأين ذو حصتين وكل حصة منها تعلقت بجزء منه، على اساس ان متعلق الحكم واقع المركب وهو المركب بالحمل الشائع لا مفهومه وعنوانه في عالم الذهن، وعليه فبطبيعة الحال ينحل الحكم المتعلق بالموضوع المركب إلى حصتين مرتبطتين أحدهما بالأخرى ارتباطا ذاتياً.

فيرد عليه: ان الحصة ليست بحكم شرعي معمول 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، لأن الشارع اذا جعل حكماً كذلك فالعقل يقوم بتحليله، فيحکم بان كل جزء منه متعلق بحصة من هذا الحكم، ولكن هذا التحليل غير واقعي، لأن الحكم الشرعي امر اعتباري صادر من الشارع مباشرة وبسيط، ولا يعقل ان يكون الاعتبار الصادر من المعتبر مركباً وذا اجزاء وحصص، فان ذلك انا يتصور في الامور الخارجية.

ومن هنا، لا يتصور ان يكون الامر الاعتباري منحلاً إلى اجزاء واقعية كان حلال الانسان إلى الحيوان والناطق، وإلا لزم خلف فرض كونه امراً اعتبارياً، فإذا لم تكن الحصة حكماً شرعياً واقعياً، فالتنزيل بلاحظها غير ممكن.

ومن ذلك يظهر ان المراد من الحكم الضمني المتعلق بالجزء هو الحكم العقلي التحليلي وليس بحكم شرعي، لأن الحكم الشرعي اعتبار من الشارع وهو غير قابل للتحليل، هذا إضافة إلى أن مرد الحكم المتعلق 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 اردنا بالحكم المتعلق هو ان تعلق الحكم بكل جزء مسروطاً بتعلقه بالجزء الآخر، فيرد عليه ان مرد ذلك إلى تعلق الحكم بالمجموع المركب منها، لأن تعلقه

به يرجع إلى تعلقه بكل من الجزأين مشروطاً بتعلقه بالآخر، فان هذا هو الحكم المتعلق بالمركب.

فالنتيجة: ان ما ذكره ^{في} من ان جزء المركب متعلق للحكم معلقاً على انصمام الجزء الآخر إليه، فيكون الجزء تمام الموضوع لهذا الحكم، لا يرجع إلى معنى محصل، وعليه فلا يعقل تنزيل شيء منزلة الجزء إلاّ ان يكون في ضمن تنزيل شيء منزلة الكل، بلحاظ حكمه واسراه إلى المنزل.

ومع الإغماض عن جميع ذلك وتسليم ان الجزء متعلق للحكم المعلق، فمع هذا لا يصح تنزيل شيء منزلة الجزء بلحاظ الحكم المعلق واسراه إلى المنزل، وذلك لأنّ ثبوت الحكم المعلق للمنزل يتوقف على ثبوت الجزء الآخر، على اساس انه معلق على انصمامه إليه، وعلى هذا فان كان الجزء الآخر ثابتاً بالوجдан، فمعناه ان أحد الجزأين الاصليين ثابت وجданاً، فإذا كان أحدهما كذلك فلا مانع من ثبوت الآخر بالتنزيل تعبيداً ولا اشكال فيه وهذا خارج عن محل الكلام، لأنّ محل الكلام في المقام إنما هو في اسراء حكم الموضوع المركب من جزأين حقيقيين هما القطع الوجداني ومتعلقه إلى الموضوع المركب من جزأين تنزيلاً هما الظن ومؤداه، هذا.

اضافة إلى ان ذلك في محل الكلام غير معقول، لأنّ الجزء الآخر اذا كان متمثلاً في القطع الوجداني الذي هو أحد الجزأين الاصليين للمنزل عليه، فلا يبقى موضوع لهذا التنزيل، لأنّ موضوعه الشك في الواقع، ومع القطع الوجداني به ينتفي هذا التنزيل بانتفاء موضوعه، إذ لامعنى حينئذ لتنزيل الظن بالمؤدی منزلة القطع بالواقع، فانه طالما يكون القطع بالواقع موجوداً فلا ظنّ به ولا موضوع حينئذ للتنزيل، لأنّ موضوعه إنما يتحقق اذا لم يكن القطع بالواقع موجوداً بان يكون الموجود الظن بالمؤدی، فعندئذ يكون دليلاً الحجية دالاً على تنزيل الظن بالمؤدی

متزلة القطع بالواقع، لاثبات ما للقطع بالواقع من الأثر الشرعي للظن به وهو المتزل.

ودعوى: ان الدور انما يلزم اذا كان التنزيل بلحاظ اسراء حكم المنزل عليه إلى المتزل بنحو القضية الفعلية، فعندئذ تنزيل المؤدى متزلة 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 المتزل بنحو القضية الشرطية اي بشرط الانضمام، فلا يلزم الدور، كما اذا كان التنزيل بلحاظ الحكم المترتب على الجزء معلقا على انضمام الجزء الثاني إليه، لأنّ صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها، وعلى هذا فيصح التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق وجعله للمنزل، ولا يعتبر في صحته اسراء الحكم الفعلى إليه وجعله له، فإذاً يكون التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق إلى المنزل لا بلحاظ اسراء الحكم الفعلى إليه حتى يلزم الدور.

مدفوعة: بما تقدّم من انه لا يمكن ان يكون التنزيل بلحاظ أثر الجزء المعلق، فانه اثر الكل أي المركب، لأنّه اذا وجد جزء من الموضوع المركب كان ترتب أثره عليه معلقا على انضمام الجزء الآخر اليه حتى يتمّ الموضوع بكل جزأيه، واما الجزء بما هو فلا يكون موضوعاً للأثر لا الفعلى 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 حصتين احداهما تعلقت بجزء والأخرى تعلقت بجزء آخر، ولكن تقدّم ان هذا التحليل من العقل ليس بواقعي، لأنّ الحصة المذكورة التحليلية ليست بحکم شرعي مجعل في

الشريعة المقدّسة حتى يكون التنزيل بلحاظها.

فالنتيجة: ان ما ذكره المحقق العراقي ^{فتى} 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 كالمؤدي منزلة الواقع إذا كان الواقع جزء الموضع، وجزءه الآخر القطع به بلحاظ أثره، لفرض أنه ليس موضوعاً للأثر الشرعي لا مطلقاً ولا معلقاً، لما تقدم من أن ما ذكره المحقق العراقي ^{فتى} من أنه موضوع للحكم التعليقي لا يرجع إلى معنى محصل على تفصيل تقدم، وفي ضوء ذلك لا يصح تنزيل المؤدي منزله الواقع، ولا تنزيل الظن بالمؤدي التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بلحاظ أثر الجزء الشرعي، لفرض أنه لا أثر له شرعاً، واحد هذين التنزيلين ظاهري وهو تنزيل المؤدي منزلة الواقع لأن الشك مأخوذ في موضوعه، والآخر واقعي وهو تنزيل الظن بالمؤدي التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

ولنأخذ بمثال آخر، وهو ما إذا فرض أن الاستطاعة جزء موضوع وجوب الحج وجزءه الآخر البلوغ وكلاهما جزء أصلي لموضوع وجوب الحج، وعلى هذا، فإذا دل الدليل على تنزيل البذل أو المدية بمنزلة الاستطاعة، ودل على تنزيل الرشد

منزلة البلوغ وهمما جزءاً ان تنزيليان لموضوع وجوب الحج، وقد ظهر مما تقدم أنه لا يصح تنزيل البذل منزلة الاستطاعة بلحاظ أثرها الشرعي لفرض أنه لا أثر لها شرعاً فلما يمكن هذا التنزيل لفقد أحد أركانه، ولا تنزيل الرشد منزلة البلوغ بنفس الملاك. فالنتيجة: أنه لا يمكن تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع طالما لم يكن جزء الموضوع موضعياً 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 كالمؤدي والظن بالمؤدي التنزيلي وهو ليس موضعياً لهذا الحكم، والموضوع له هو المركب منها لا كل واحد منها بحدده، فإذاً لا يعقل هذا التنزيل أي تنزيل المؤدي منزلة الواقع باعتبار أن الواقع بحدده ليس موضعياً للحكم الشرعي حتى يكون التنزيل بلحاظ إسرائه إلى المؤدي وتنزيل الظن بالمؤدي التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى، 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 وهمما الاستطاعة والبلوغ، وإسرائه إلى الجزأين الثابتين بالتنزيل وهمما البذل والرشد، لأنّ المنزل عليه في هذا التنزيل حيث إنه جزء الموضوع فليس موضعياً للحكم حتى يكون التنزيل بلحاظ إسراء حكمه إلى المنزل، وما هو موضوع للحكم وهو المركب من الجزأين الأصليين ليس المنزل عليه، وهذا لا يعقل هذا التنزيل.

وبعبارة أخرى: إن تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع كتنزيل المؤدي منزلة الواقع، أو تنزيل البذل أو الهدية بمنزلة الاستطاعة، وتنزيل الظن بالمؤدي التنزيلي

منزلة القطع بالواقع الحقيقى، وتنزيل الرشد منزلة البلوغ قد تقدم أنه غير صحيح، من جهة أن جزء الموضوع ليس موضوعاً للحكم، وما ذكره المحقق العراقي ^ت من أنه موضوع للحكم التعليقى فقد مرّ أنه لا يرجع إلى معنى محصل، فإذاً هذا التنزيل غير معقول، فإن دليل التنزيل ناظر إلى إسراء الحكم الثابت للمتzel عليه إلى المنزل، فإذا لم يكن للمتzel عليه حكم فلا يعقل التنزيل.

وهل يصح تنزيل شيء منزل جزء الموضوع كتنزيل المؤدى منزلة الواقع أو تنزيل البذل منزلة الاستطاعة باعتبار أن الحكم الشرعي الثابت للمركب من الجزأين فهو ثابت لكل جزء مسروطاً بتحقق الجزء الآخر وانضمامه إليه فهل يصح هذا التنزيل؟

والجواب: أنه غير صحيح لأنّ الحكم المعلق المتعلق بكل من جزأى الموضوع ليس هو الحكم الشرعي المترتب على الموضوع المركب منها كوجوب الحج أو وجوب الصدقة في المثال، ضرورة أن وجوب الحج مترتب على المركب من الاستطاعة والبلوغ، ووجوب التصدق مترتب على المركب من الواقع والقطع به، وهو لا يترتب على الجزء إلا حصة منه بالتحليل العقلي وهي ليست بحكم شرعي، وأما تعلقه بكل من الجزأين للموضوع منضماً إلى الجزء الآخر فمرده إلى تعلقه 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 ^ت من أن تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع إنما يصح إذا كان جزءه الآخر محززاً بالوجдан أو بالبعد في عرض التنزيل الأول لا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرناه من أن دليل التنزيل ناظر إلى إسراء

الحكم الثابت للمتzel عليه إلى المتzel، فإذا فرضنا أن دليل التنزيل يدل على تنزيل البذل متزلاً الاستطاعة والجزء الآخر من الموضوع وهو البلوغ ثابت بالوجдан، ففي مثل ذلك لا يمكن هذا التنزيل، لأنّ مدلوله إسراء حكم الاستطاعة للمتzel وهو البذل، والفرض أنه لا حكم للاستطاعة إلا بضم البلوغ إليها، والمفروض أن المتzel عليه ليس هو مجموع الاستطاعة والبلوغ بل الاستطاعة فقط، والمفروض أنه لا حكم لها، فإذاً ما له حكم وهو المجموع ليس المتzel عليه، وما هو المتzel عليه وهو الاستطاعة فلا حكم لها، فإذاً 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 كتنزيل الرشد متزلاً البلوغ، باعتبار أن المتzel عليه وهو البلوغ لا أثر له شرعاً، فإذاً لا يعقل التنزيل وهو إسراء حكم المتzel عليه إلى المتzel، وعليه فلا يثبت أن الرشد كالبلوغ ويقوم مقامه.

وإن شئت قلت: إن تنزيل البذل متزلاً 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 المتzel 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 المجعل للمركب من الجزأين الأصليين وهمما الاستطاعة والبلوغ لا يمكن إسراوئه إلى المركب من الجزء الأصلي كالبلوغ والجزء الفرعى كالبذل، إلا أن يراد إسراوئه إلى البذل معلقاً على ضم الجزء الآخر إليه وهو الرشد بتنزيل آخر، فإذاً يثبت بهذه التنزيلين وجوب الحج للمركب من البذل والرشد، لأنهما يدلان على إسراء وجوب الحج الثابت للجزأين الأصليين وهمما الاستطاعة والبلوغ بقطع النظر عن التنزيل للمركب من البذل والرشد، بمعنى أن الشارع جعل وجوب الحج لها المائل لوجوب الحج الثابت بالجعل الأولى للاستطاعة والبلوغ.

ولكن هذا التنزيل أيضاً غير معقول، لاستلزماته الدور لأنّ 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، لأنّ الجزء الآخر هو القطع بالواقع، ومع القطع به يتتفى هذا التنزيل بانتفاء موضوعه لأنّه 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 انه لا يمكن ان تقوم الامارات المعتبرة مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة والكافشية لا على ضوء نظرية المحقق الخراساني عليه السلام في التعلقة ولا على ضوء نظرية المحقق العراقي عليه السلام.

وهنا نظرية ثالثة، وهي النظرية التي تبنتها مدرسة المحقق النائيني عليه السلام وتقرير هذه النظرية هو ان المجعل في باب الامارات الطريقة والكافشية والعلم التعبدي، بمعنى ان الشارع جعلها علمًا 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 عليه السلام في وجه ذلك انه لا يلزم من قيامها مقامها على أساس تلك النظرية ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من المحدود وهو الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، وذلك لأنّ الشارع اذا جعل الامارات طريقاً إلى الواقع وعلماً تبعداً، فقد أوجد فرداً آخر من الطريقة والعلمية وهو الفرد التعبدى، وعلى هذا فالامارات بمقتضى دليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحسن في التنجيز عند الاصابة والتعذير عند الخطأ بالورود، وفي نفس الوقت تقوم مقام القطع الموضوعي المأمور في الموضوع بنحو الطريقة بمقتضى دليل حجيتها بالحكومة، لأنّ دليل الحجية يوسع دائرة موضوع ما دلّ على ترتيب الاثر الشرعي على طريقة القطع الوجдاني ويجعل الموضوع اعمّ من الطريقة الحقيقة والطريقة التعبدية، فإذاً ما يترتب على الطريقة الحقيقة من الاثر الشرعي يتربّب على الطريقة التعبدية بلا مؤنة زائدة، إذ بعد توسيعة الموضوع بمقتضى دليل الحجية، فشمول اطلاق دليل القطع الموضوعي الطريقي للأمارات يكون على القاعدة.

وللمناقشة فيه مجال ثبوتاً وأثباتاً:

اما ثبوتاً فلأنّ ما ذكره عليه السلام من ان المجعل في باب الامارات اذا كان الطريقة والكافحة والعلم التعبدى، 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 حجّيتها منجزة وجданاً، فيكون دليل حجّيتها وارد على دليل القطع الموضوعي ويوسع دائرة موضوعه وهو المنجزية الوجданية ويجعلها اعمّ من المنجزية للامارة، فإذاً تقوم الامارات مقام القطع الموضوعي بالورود وكذلك مقام القطع الطريفي المحسّ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المجعل في باب الامارات الطريفية والكافشيفية كما هو مبني مدرسة المحقق النائي عليه السلام، أو يكون المجعل فيه المنجزية والمعذرية كما هو مبني المحقق الخراساني عليه السلام.

الثاني: ان يكون المأخذ في الموضوع طريفية القطع بما هي طريفية بقطع النظر عن اتصافها بصفة التهامية أو الحقيقة والوجدانية، بان يكون الموضوع طبيعى الطريق بقطع النظر عن اضافته إلى القطع الوجداني الحقيقى، لأنه من أحد مصاديقه واظهرها، وإنما ينطبق عليه حقيقة ينطبق على الطريق التعبدي أيضاً كذلك، ضرورة انه من أحد مصاديقه واقعاً وحقيقةً، وعلى هذا فإذا جعل الشارع الامارة طريفاً واعتبرها علماً تبعداً، فقد تحقق مصدق من مصاديق الموضوع وهو طبيعى الطريق حقيقةً، وعليه فيكون دليل حجّية الامارات وارداً على دليل القطع الموضوعي ويوسّع دائرة انطباقه في الخارج واقعاً.

الثالث: ان عنوان القطع المأخذ في موضوع الحكم، ظاهر في القطع الحقيقي ولا ينطبق في الخارج إلاّ على افراده الحقيقة دون الجعلية التعبدية، كما هو الحال في أيّ عنوان آخر مأخذ في موضوع الحكم في لسان الدليل، فانه لا ينطبق إلاّ على افراد الحقيقة، وعلى هذا فلا يكفي مجرد جعل الطريفية والكافشيفية للامارات واعتبارها علماً تبعدياً في قيامها مقام القطع الموضوعي، باعتبار انها ليست مصادقاً له، وهو لا ينطبق عليها، وإنما ينطبق على افراده ومصاديقه، فإذاً لا يكون دليل الحجّية وارداً على دليل القطع الموضوعي، وأما الحكومة فهي بحاجة إلى عنایة زائدة،

وهي ان يكون مفاد دليل الحجّة تنزيل الامارة منزلة القطع الوجдاني في الاثر المترتب عليه.

فإذاً على مدرسة المحقق النائيني رحمه الله القائلة بقيام الامارات مقام القطع الموضوعي بالحكومة الالتزام بان مفاد دليل الحجّة تنزيل الامارات منزلة القطع الوجداني واسراء حكمه اليها، فحيثـنـتـ قـوـمـ مـقـامـهـ .

ولكن لا يتم شيء من هذه الأمور:

أما الأمر الأول، فلأنّ الظاهر من القطع الطريري المأخذـ في موضوع الدليل وهو القطع الطريري بعنوانه دون مطلق المـنـجـزـ، ضـرـورـةـ انـ اـرـادـةـ مـطـلـقـ المـنـجـزـ منـ القـطـعـ المـأـخـذـ فيـ المـوـضـوـعـ بـحـاجـةـ إـلـىـ عـنـيـةـ زـائـدـةـ ثـبـوتـاـ وـاثـبـاتـاـ، اـمـاـ ثـبـوتـاـ فـهـيـ بـحـاجـةـ إـلـىـ الغـاءـ عـنـانـ القـطـعـ وـارـادـةـ عـنـانـ آـخـرـ مـنـهـ وـهـوـ عـنـانـ المـنـجـزـ، وـأـمـاـ اـثـبـاتـاـ فـهـيـ بـحـاجـةـ إـلـىـ قـرـيـنـةـ تـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ، وـالـفـرـضـ اـنـهـ لـاـ قـرـيـنـةـ عـلـىـهـ لـاـ مـنـ الـخـارـجـ وـلـاـ مـنـ الدـاخـلـ.

وأما الأمر الثاني، فلأنّ الظاهر عـرـفـاـ مـنـ عـنـانـ القـطـعـ المـأـخـذـ مـوـضـوـعـاـ فيـ لـسـانـ الدـلـيلـ هوـ القـطـعـ الـحـقـيقـيـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ فيـ سـائـرـ العـنـاـوـيـنـ المـأـخـذـةـ فيـ لـسـانـ الدـلـيلـ، وـكـوـنـ المـأـخـذـ فيـ المـوـضـوـعـ، ذـاتـ طـرـيـقـيـةـ القـطـعـ بـمـاـ هـيـ طـرـيـقـيـةـ بـقـطـعـ النـظـرـ عنـ اـضـافـهـ إـلـىـ القـطـعـ، بـمـعـنـىـ اـنـ المـأـخـذـ فـيـ طـبـيـعـيـ الـطـرـيـقـيـةـ الـجـامـعـةـ بـيـنـ الـطـرـيـقـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ وـالـتـعـبـيـدـيـةـ، بـحـاجـةـ إـلـىـ قـرـيـنـةـ تـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ وـلـاـ قـرـيـنـةـ عـلـىـ ذـلـكـ أـصـلـاـ، فـإـذـاـ بـطـيـعـةـ الـحـالـ يـكـوـنـ الـظـاهـرـ مـنـهـ بـحـسـبـ الـمـفـاهـيمـ الـعـرـفـيـ، هـوـ اـنـ المـأـخـذـ فيـ المـوـضـوـعـ حـصـةـ خـاصـةـ مـنـ الـطـرـيـقـيـةـ وـهـيـ طـرـيـقـيـةـ القـطـعـ لـاـ جـامـعـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ طـرـيـقـيـةـ الـأـمـارـةـ.

وـأـمـاـ الـأـمـرـ الـثـالـثـ: فـلـأـنـ الـمـوـضـوـعـ فـيـ دـلـيلـ الـقـطـعـ الـمـوـضـوـعـيـ اـذـاـ كـانـ الـقـطـعـ، فـلـاـ يـكـفـيـ فـيـ اـسـرـاءـ الـحـكـمـ مـنـهـ إـلـىـ الـأـمـارـةـ مـجـرـدـ جـعـلـ الـطـرـيـقـيـةـ لـهـ، لـفـرـضـ اـنـ الـقـطـعـ

لا ينطبق إلا على افراده في الخارج، ومن الواضح ان الامارة ليست من افراده حتى ينطبق عليها كما هو الحال في سائر العناوين والمفاهيم.

وعلى هذا، فلا يمكن اسراء حكم مجعل لطريقة القطع التي هي طريقة حقيقة تامة إلى طريقة الامارات التي هي طريقة تعبدية لا حقيقة بالانطباق، ضرورة ان طريقة القطع لا تنطبق على طريقة الامارات، لأنها ليست مصداقاً لها، وكل مفهوم انها ينطبق على افراده في الخارج لا غيرها، فإذاً لا يكفي جعل الطريقة للأمارات في قيامها مقام القطع المأخذوذ في الموضوع بنحو الطريقة.

وحيثُدِّي فعلى مدرسة المحقق النائي^٢ اذا أرادت قيام الامارات مقام القطع الموضوعي وأصرت على ذلك، ان تلتزم بالتنزيل وهو تنزيل طرائقية الامارة منزلة طرائقية القطع في اسراء حكمها اليها بالحكومة بعد ما لا يمكن ذلك بالانطباق.

والخلاصة، ان جعل الطريقة والكافسيّة للأمارات بدليل حجيّتها لا يتحقّق وروده على دليل القطع الموضوعي الطريقي ولا حكومته عليه: أما الأول فهو واضح، وأما الثاني فلعدم نظره إلى انه في مقام توسيعة طريقيّة القطع بالتعبد إلا بالتنزيّها، هذا.

ولكن قد تقدم وسوف يأتي ان مدرسة المحقق النائيني لا تقول بالتنزيل، لأنها قد لجأت إلى الالتمام بجعل الطريقة والكافشفيّة للأمارات بدليلاً 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 المجعل في باب الامارات هو الطريقة والكافشفيّة، ثم تنزيل طرفيتها منزلة طريقية القطع في اسراء حكمها إليها، ولا يمكن ان يكون دليلاً للحجّة متکفلاً لكلا الأمرتين معاً وفي عرض واحد وهمما

طريقية الأمارة وتنزيل طرفيّتها 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 دلالته على التنزيل، فمعناه ان الطريقيّة لم تؤخذ مفروغاً عنها في المرتبة السابقة وهذا كما ترى، ضرورة انه لا يمكن الجمع بين هذين الأمرين الطوليين بكون احدهما متفرعاً على فرض وجود الآخر في المرتبة السابقة في دليل واحد.

نعم، يمكن ان يكون مدلول دليل الحجّية تنزيل طرفيّة 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 الحجّية جعل الطريقيّة للأمارات المنزلة منزلة طريقيّة القطع بجعل واحد، فيكون المجعل حصة خاصة من الطريقيّة وهي الطريقيّة المنزلة.

مدفوعة: أولاًً ان مدرسة المحقق النائيني رحمه الله لا تقول بجعل الطريقيّة الخاصة للامارات، وانما تقول بجعل الطريقيّة المطلقة لها بدون تقييدها بقيد خاص غير شروطها العامة.

وثانياً: ان المجعل في باب الامارات انما هو الطريقيّة والكافشية لاثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً لا الطريقيّة المطلقة حتى بالنسبة إلى الاثر المترتب على طريقيّة القطع ولا الطريقيّة الخاصة، لأنّ دليل الحجّية لا يفي بشيء من ذلك كما سوف نشير إليه.

والحاصل: انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنفس دليل

حجّيتها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه التّيّنة، هي أن مفاد دليل الحجّيّة لو كان تنزيل مؤدي الامارات منزلة الواقع، فلا يعقل شموله لموارد القطع الموضوعي ثبوتاً كما تقدّم.

وأما إذا كان مفاده جعل الطريقيّة والعلميّة تعبداً، فعندئذ وان امكّن ثبوتاً قيام الامارات مقام القطع الموضوعي، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في مقام الاّثبات، واما لو كان مفاد دليل الحجّيّة جعل المنجزيّة والمعدريّة، فعدم امكان شموله للأّمارات في موارد القطع الموضوعي ظاهر، لأنّ مفاده جعل المنجزيّة للأّماراة بالنسبة إلى الواقع على تقدير الاصابة والمعدريّة على تقدير الخطأ، ولا نظر له إلى ان ما هو متّرّب على القطع الموضوعي الطريقي من الأثر الشرعي فهو متّرّب على الامارة أيضاً.

نعم، لو كان مفاد دليل حجّية الامارات تنزيل الامارة منزلة القطع، كان مقتضى اطلاقه انّها تقوم مقامه في كلا الأّثرين وهمما أثر الواقع واثر نفس القطع، ولكن مفاده ليس كذلك جزماً، لوضوح ان دليل الحجّيّة لا يدل على ان الامارة موضوع للحكم كالقطع ولو بالاطلاق.

والخلاصة، انه على ضوء هذا المسلك، فلا تقوم الأّماراة مقام القطع الموضوعي بدليل اعتبارها، لأنّ مفاده جعل المنجزيّة والمعدريّة للأّمارات، وعلى ضوء ذلك فالامارة انّها تقوم مقام القطع الطريقي المحسّن في التنجيز والتعذير ولا نظر له إلى قيامها مقام القطع الموضوعي في ترتيب اثره عليها.

وأما بناء على ما هو الصحيح من ان الحجّيّة امر انتزاعي متّرّب من امضاء الشارع سيرة العقلاء الجارية على العمل بها كأخبار الثقة وغيرها، فلا يستحيل شمول دليل الحجّيّة ثبوتاً للأّمارات في كلا الموردين معاً أي موارد القطع الطريقي

المحضر وموارد القطع الموضوعي، ولكن سوف يظهر من خلال البحث الآتية ان الدليل في مقام الاثبات قاصر عن الدلالة على قيام الامارات مقام القطع المأمور في الموضوع بنحو الطريقيّة، هذا كله بحسب مقام الشبوت.

وأما في مقام الاثبات، فحيث ان عدمة الدليل على حجّيّة 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 تنجزاً أو تعذيراً، لأنّ النكتة المبرّرة لعمل العقلاة بها هي اقوائتها في الكشف عن الواقع واقربيتها اليه، وليس عملهم بها من جهة انها كالقطع في الأثر المترتب على طريقيّته، ضرورة انه لا لسان للسيرة لكي يكون لسانها تنزيل الامارات منزلة القطع حتى في المترتب على طريقيّته، واما الادلة اللفظيّة من الآيات والروايات، فهي لا تدل على اكثرب من امضاء السيرة وتأكيدها.

وأن شئت قلت: ان السيرة حيث انها دليل لبّي، فلا تدل على التنزيل ولا على جعل الطريقيّة والكافشفيّة للأمارات كااخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، فتكون فاقدة لكل اللسانين ولا تدل على شيء منها، وحيث ان عمل العقلاة باخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما لا يمكن ان يكون جزافاً وتعبداً، فلا حاله يكون مبنياً على نكتة مبررة له وتلك النكتة هي الاقربية والاقوائمة النوعية الموجودة فيهما دون غيرهما.

وعلى هذا فمعنى حجّيتها عندهم انها مثبتة للواقع تنجزاً أو تعذيراً وقاطعة للعذر، وأما حجّيتها شرعاً فهي منوطه بإمضاء الشارع السيرة وتقريرها، ويكتفي في امضاء هذه السيرة التي هي مرتكزة في أذهان العقلاة وثباته في اعماق نفوسهم السكوت وعدم الرد عنها.

ومن هنا، قد جرى بناء العقلاء على العمل باخبار ذي اليد دون غيره وبظواهر الالفاظ لا بظواهر الافعال وهكذا، لأنّ النكتة المبررة لعملهم باخبار ذي اليد دون غيرها إنّما هي خبر ويتّه، وهذه النكتة غير موجودة في اخبار غيره، كما ان النكتة الموجودة لعملهم باخبار الثقة دون غيرها وبظواهر الالفاظ لا بظواهر الافعال، هي اقربيتها إلى الواقع والاقوائمة التي توجب الوثوق والاطمئنان النوعي بها، والسيّرة دليل لبي فلا اطلاق لها لكي يتمسّك باطلاقها، والقدر المتّيقن منها قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحسّن، وأما قيامها مقام القطع الموضوعي، فلا سيرة منهم عليه، كيف إذ ليس لدى العقلاء احكام والتزامات مترتبة على طريقيّة القطع، بان تكون طريقيّته موضوعاً لها لكي يدعى 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 موارده وترتيب تلك الاحكام والالتزامات عليها، فما هو المعلوم هو جريان سيرتهم على العمل بالامارات في موارد القطع الطريقي المحسّن وترتيب آثار الواقع عليها من التنجيز والتعذير ويتعاملون معها معاملة القطع الطريقي.

ومن هنا، يظهر انه لا جعل ولا مجعل في باب الامارات، إذ ليس في هذا الباب إلّا السيرة العقلائيّة على العمل بها، بملأ اقوائتها في الكشف عن الواقع واقربيتها إليه ذاتاً لا بالجعل، ضرورة انه لا جعل في سيرة العقلاء، واما من قبل الشارع، فليس فيه إلّا امضاء السيرة، ويكتفي في امضائتها سكوت المولى وعدم الردع، فليست هنا جعل من قبل الشارع حتى يقال ان المجعل فيه الطريقيّة والكافحة والعلم التعبّدي.

بل قد ذكرنا في غير مورد وسوف تأتي الاشارة إليه ان هذا الجعل غير ممكن ثبوتاً، لأنه لغو وجزاف ومحرد لقلقة لسان بدون ان يؤثر تكويناً في الواقع، واما الآيات والروايات على تقدير تمامية دلالتها على حججية الامارات، فهي ادلة امضائية ومؤكدة للسيرة لا تأسيسية، وعلى هذا الأساس أي على اساس ان الدليل على حججية الامارات هو السيرة العقلائية لا غيرها، فليس بامكان 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 نكتة ذاتية وهي اقربيتها إلى الواقع من غيرها، واما من قبل الشارع فليس إلا امضاء هذه السيرة وتقريرها، وقد مر انه يكفي في امضائها السكوت وعدم صدور الردع عنها.

فإذاً لا يمكن تفسير الحججية بجعل المجزية والمعذرية ولا بجعل الطريقة والكافحة ولا بجعل الحكم المأهول للحكم الواقع في صورة المطابقة والمخالف في صورة المخالفة.

أما الأول فهو لا يمكن ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فلأن المجزية والمعذرية من آثار الحججية والحاكم بها العقل، لأن الامارة بعد اتصافها بالحججية شرعاً يحكم العقل بانها منجزة ل الواقع اذا أصابته، بمعنى انها توجب استحقاق الإدانة والعقوبة على مخالفته، وعليه فمعنى انها منجزة ل الواقع 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 مخالفتها الواقع، وانما تكون موجبة لذلك بعد اتصافها بالحججية شرعاً، فإذا كانت حجة، كانت موجبة له، وكونها موجبة له متفرع على حجيتها في المرتبة السابقة، فلهذا لا يعقل ان يكون معنى الحججية المجزية والمعذرية، اما اثباتاً فحيث ان الدليل على

الحجية السيرة، فهو لا يدل على الجعل اصلا، واما امضاء الشارع لها فليس معناه الجعل، لما عرفت من انه يكفي في امضائتها سكوت الشارع وعدم الردع عنها، ومن الواضح ان العدم لا يدل على الجعل.

واما الثاني فهو أيضاً لا يمكن ثبوتاً واثباتاً: اما ثبوتاً فلما ذكرناه غير مرّة من انه لا يمكن جعل الطريقة والكافحة شرعاً للامارات كاخبار الثقة ونحوها، لأنّ 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، بداهة ان الجعل الشرعي لا يؤثر في التكوين، والا لزم 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، وهذا لا يمكن صدور مثل هذا الجعل من المولى الحكيم لأنّ لغو وجزاف.

واما اثباتاً فلأنّ امضاء الشارع السيرة العقلانية الجارية على العمل باخبار الثقة ونحوها لا يدل على الجعل فضلاً عن جعل الطريقة والكافحة لها، لأنّ معنى الامضاء تقرير هذه السيرة وقبول عمل اصحابه وتابعيه بها وان كان الدال على ذلك سكوته عن ردعه عن العمل بها، وأما سيرة العقلاة فهي لا تكشف عن الجعل، وانما تكشف عن ان عملهم بها على اساس ان طرائقها وكاففيتها الذاتية أقوى واقرب إلى الواقع من غيرها.

وعلى هذا، فمن الغريب ان مدرسة المحقق النائيني قد تبنّت على ان الدليل على حجية اخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما السيرة العقلانية الجارية على العمل بها، ومع ذلك قد التزمت بان المجعل في باب الامارات هو الطريقة والكافحة، مع ان السيرة ساكتة عن الجعل نهائياً وكذلك الامضاء، نعم ان الامضاء منشأ

لانتزاع الحجية لها بمعنى النجزية والمعذرية، لأنّ السيرة الجارية على العمل باخبار الثقة اذا كانت مضافة شرعاً، كانت الاخبار منجزة عند الاصابة ومعذرة عند الخطأ. وأما الثالث وهو ان معنى الحجية جعل الحكم الظاهري في مؤديات الامارات المهايل للحكم الواقع في صورة المطابقة والمخالف له في صورة عدم المطابقة، فهو وان كان مكنا ثبوتاً إلاّ انه لا يمكن اثباتاً، لأنّ الدليل على الحجية السيرة وهي لا تدل على جعل المؤدى ظاهراً، كما ان امضاء الشارع السيرة لا يدل على الجعل اصلاً، نعم ان الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها.

فالنتيجة: ان حجية اخبار الثقة ونحوها من الامارات لا تكون مجعلة في الشريعة المقدسة بأحد انحاء الجعل المشار اليها، وانما هي منتزة لها ومنشأ انتزاعها الامضاء الشرعي للسيرة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انا لو سلمنا ان المجعل في باب الامارات الطريقية والكافشيفية، فمع ذلك لا تقوم الامارات مقام القطع الموضوعي، لأنّ السيرة لا تدل على اكثرا من قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحضر لعدم الاطلاق لها، والقدر المتيقن منها ذلك، فإذاً لا دليل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي.

لحدّ الآن قد تبيّن ان الامارات الشرعية لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بدليل حجيّتها على جميع الأقوال في حجية الامارات حتى على القول بان المجعل في باب الامارات الطريقية والكافشيفية، لما تقدّم من انه على تقدير تسلیم هذا القول، فلا يدل دليل الحجية إلاّ على طريقة الامارات ولا يدل على انها كطريقة القطع في الأثر، وهذا لا تقوم إلاّ مقام القطع الطريقي المحضر دون الأعمّ منه ومن القطع الموضوعي الطريقي.

واما على القول بان المجعل في باب الامارات الحكم الظاهري المهايل للحكم

الواقعي في صورة المطابقة والمخالف له في صورة المخالفة، فعلى تقدير تسلیم هذا القول، فلا يدل دلیل الحجیة إلّا على ان الحكم الواقعي ثابت لمؤدی الامارة ظاهراً ولا نظر له إلى الحكم الثابت لطريقیة القطع، ولهذا لا تقوم الا مقام القطع الطریقی المحسّن دون الا عّمّ منه ومن القطع الموضوعی الطریقی.

وأما على القول بان مفاد دلیل الحجیة جعل المنجزیة والمعذریة للامارات، فعلى تقدير تسلیم امكان هذا القول ثبوتاً واثباتاً كما اختاره المحقق الخراسانی رحمه الله، انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعی على هذا القول، لوضوح ان الاثر الشرعی مترب على طريقیة القطع الموضوعی لا على منجزیة، وانها تقوم مقام القطع الطریقی المحسّن.

واما على القول بان حجیة الامارات كاخبر الثقة متزرعة من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، فقد تقدم انه على هذا القول فلا مانع ثبوتا من ان تقوم السیرة من العقلاء على قيام الامارات مقام القطع الموضوعی، كما انها تقوم مقام القطع الطریقی المحسّن، إلّا انها في مقام الا ثبات لم تقم على ذلك وانها قامت على قيامها مقام القطع الطریقی المحسّن وقد تقدّمت الاشارة إلى ذلك.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتیجة وهي ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعی الطریقی بدلیل حجیتها على جميع الاقوال فيها.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمه الله من أن قيام الامارات مقام القطع الموضوعی مستحیل، لاستلزمها الجمیع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في مدلول دلیل واحد وهو دلیل الحجیة، 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 طريقة الامارة منزلة طريقة القطع في جميع آثارها من الشرعية والعقلية.

الثالث: ان ما ذكره **مبنی** على ان المأمور في دليل **الحجية** واقع الظن والقطع، وهو الظن والقطع بالحمل الشائع لدى الظان والقاطع مع ان المأمور في لسان دليل التنزيل في مقام الجعل هو مفهوم الظن والقطع، أي الظن والقطع بالحمل الأولى.

الثانية: ان صاحب **الكفاية** قد حاول في تعليقته على الرسائل دفع مذور 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، فإذاً لا يلزم مذور الجمع بين **اللحاظ الآلي** والاستقلالي في مدلول واحد لدليل **الحجية**، فان **اللحاظ الآلي** في مدلول **اللحاظ الاستقلالي** في مدلول آخر وهو المدلول **الالتزامي**، هذا.

ولكن تقدّم ان هذه المحاولة غير صحيحة، إذ لا منشأ لالتزام بالدلالة **الالتزامية**.

الثالثة: انه **مبنی** قد أورد في **الكفاية** على هذه المحاولة، بأن دليل اعتبار الامارة لا يمكن ان يدل على كلا التنزيلين معاً أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام، لاستلزماته الدور، فان تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، يتوقف على

تنزيل المؤدى منزلة الواقع من باب توقف الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية 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 محراً بالوجдан أو بالتعبد والتنزيل، والأول غير محراً، فإذاً يتوقف على الثاني.

الرابعة: ان محاولته في تعليقته على الرسائل لا ترجع إلى معنى محصل، لأنها مبنية على ان تكون لدليل الحجية دلالة التزامية، ولكن تقدم انه لا منشأ لها لا عرفاً بالارتكاز ولا عقلاً بدلالة الاقتضاء، كما ان ما ذكره في الكفاية من الاشكال على المحاولة بلزوم الدور غير تمام.

الخامسة: ذكر الحق العراقي انه لا مانع من تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع، بلحاظ ما يتربّ على الجزء من الأثر المعلق على انصمام الجزء الآخر إليه، وعندئذ فكلا التنزيلين صحيح بنحو القضية الشرطية، ولا يرد عليه ما أورده الحق الخراساني من لزوم الدور وتوقف كل من التنزيلين على الآخر على ما تقدم تفصيله، ولكن ما ذكره الحق العراقي لا يرجع إلى معنى محصل، لأنّ الأثر المعلق على انصمام الجزء الآخر ليس اثر الجزء بل هو اثر الكل على تفصيل تقدم.

السادسة: ذكرت مدرسة الحق النائيني ان الامارات تقوم مقام القطع المأخذ في الموضوع بنحو الطريقة بنفس دليل اعتبارها، بتقرير ان المجموع في باب الامارات كاخبار الثقة ونحوها الطريقة والكافشية، ولكن تقدم ان جعل الطريقة والكافشية لا اخبار الثقة ونحوها غير معقول ثبوتاً، اذ يستحيل ان يؤثّر الجعل تكويناً في طريقة اخبار 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

حجّيتها السيرة العقلائيّة الجارية على العمل بها، ومن الواضح ان السيرة لا تكشف عن الجعل عند العقلاة، كما ان امضاء الشارع السيرة لا يدل على الجعل، ومع الإغماض عن ذلك أيضاً وتسليماً ان المجعل في باب الامارات هو الطريقيّة والكافشيفيّة، ولكن مع هذا لا تقوم الامارة مقام القطع الموضوعي لعدم احراز السيرة منهم على قيامها مقامه، وانما هي محزة على قيامها مقام القطع الطريقي المحسّن.

السابعة: ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي على القول بان المجعل فيها المنجزية والمعذرية، ضرورة ان ما يترتب على طريقيّة القطع لا يمكن ان يترتب على منجزيتها او معذريتها بدليل اعتبارها، إلاّ اذا كان لسانه تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي ولو بالاطلاق وهو غير ثابت، هذا اضافة إلى ان هذا القول ثوتاً غير ممكن.

الثامنة: ان حجّية الامارات متزعة من امضاء الشارع سيرة العقلاء وبنائهم على العمل بها، وعلى هذا وان امكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي ثوتاً، إلاّ ان الدليل في مقام الاثبات قاصر عن ذلك، لأنّ الدليل في هذا المقام السيرة العقلائيّة 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 حجّيتها مطلقاً، وعلى جميع الاقوال في المسألة.

قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصّفتني

أما الكلام في المرحلة الثالثة، فيقع في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصّفتني بدليل حجيّتها، ولكن قد ظهر ما تقدّم إنها لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي فضلاً عن قيامها مقام القطع الموضوعي الصّفتني.

وأما على القول بأن الامارات تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، فعندئذ هل تقوم مقام القطع الموضوعي الصّفتني أو لا؟ وقبل الدخول في هذا البحث ينبغي الاشارة إلى أن للقطع الصّفتني تفسيرين:

الأول: انه قد فسّر القطع الصّفتني بلوازمه وآثاره كاستقرار النفس وسكنها وثباتها وخروجها عن حالة التردد والقلق إلى حالة الثبات والطمأنينة، وهذا التفسير مبني على ان القطع اسم للإضافة إلى المقطوع بالذات بالإضافة اشراقة. فإذاً لا يمكن تقسيم القطع إلى قسمين:

أحدهما طريقي والآخر صفتني، بل القطع شيء واحد وهو الإضافة المقوّمة للمقطوع بالذات، واما إضافة المقطوع بالذات إلى المقطوع بالعرض، فهي خارجة عن حقيقة القطع، وهذا لا يكون المراد من القطع الصّفتني في مقابل القطع الطريقي، لأنّ القطع واحد ذاتاً وحقيقة ولا يكون له فرداً احدهما الصّفتني والآخر الطريقي، بل له فرد واحد وهو إضافة إلى المقطوع بالذات، ولذلك لا بدّ ان يراد من القطع الصّفتني في المقام لوازمه كاستقرار النفس وسكنها.

الثاني: انه قد فسر القطع الصّفتني بالإضافة إلى المقطوع بالذات، والقطع الطريقي بالإضافة إلى المقطوع بالعرض.

وعلى هذا، فإذا أريد من القطع الصّفتني التفسير الأول، فلا شبهة في عدم قيام

الامارات مقام القطع الصفتى بهذا المعنى بدليل اعتبارها، فانه لو قلنا بأن دليل الاعتبار دليل لفظي وله اطلاق ومفاده التنزيل أي تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالطابقة وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام، فمع ذلك لا يدل على قيامها مقام القطع الصفتى 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 بالطابقة، وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام، ولا يدل على اكثرب من ذلك، ومن الطبيعي ان هذا لا يكفي في قيامها مقام القطع الصفتى بمعنى ثبات النفس واستقرارها.

نعم، لو كان هناك دليل يدل على تنزيل الامارة منزلة القطع الصفتى بمعنى استقرار النفس وثباتها، فلا مانع من الالتزام بذلك، إلا أن 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 يتمسّك به، بل هو دليل لبّي كسيرة العقلاء الجارية على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوها، والقدر المتيقّن منها هو أن الامارة تقوم مقام القطع الطريقي المحسّن ولا تدل على قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي فضلا عن الصفتى. وان اريد بالقطع الصفتى اضافته 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 الصفتى جزء الموضع وجزءه 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 ما تقدّم ان هذا فرض في فرض لا واقع موضوعي له.

وأما إذا كان تام الموضع، 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 مترب على القطع الصفتى 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.

واما اذا كان سيرة العقلاء فالامر واضح، لأنها لا تدل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً، وانما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي المحسّن، 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 سلّمنا قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي، فلا تقوم مقام القطع الموضوعي الصفتى بنفس دليل اعتبارها، واما قيامها مقام القطع الصفتى بدليل آخر، فلا مانع منه ولكنّه خارج عن محل الكلام.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التالية.

الأولى: ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي بدليل اعتبارها لا الموضوعي الطريري ولا الموضوعي الصّفتى.

الثانية: انه على تقدير تسليم ان الامارة تقوم مقام القطع الموضوعي الطريري، فهل قيامها مقامه في طول قيامها مقام القطع الطريري المحسّن أو في عرضه؟
والجواب: ان ذلك يختلف باختلاف لسان دليل الاعتبار، فان كان لسانه تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالطابقة، وتنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام، فيكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعي في طول قيامه مقام القطع الطريري المحسّن، وان كان لسانه تنزيل الامارة منزلة القطع كان مقتضى اطلاقه انها بمنزلته في مطلق الآثار، سواءً كانت مترتبة على نفس القطع أم كانت مترتبة على متعلقة، وعندئذ فلا يكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعي في طول قيامها مقام القطع الطريري بل في عرضه، وان كان لسانه جعل الطريقية والكافشية، فأيضاً كذلك، وتنظر الشارة بين الفرضين.

فعلى الفرض الأول اذا سقطت الدلالة المطابقية سقطت الدلالة الالتزامية أيضاً، وعلى هذا فإذا لم يكن للواقع اثر فلا يمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لأنّ التنزيل على المشهور متقوّم باركان ثلاثة، المنزل والمنزل عليه والأثر الشرعي المترتب على المنزل عليه، فإذا لم يكن للمنزل عليه اثر شرعي فلا تنزيل، لانفائه بانتفاء أحد اركانه، فإذا انتفى المدلول المطابق وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، انتفى المدلول الالتزامى أيضاً.

وعلى الفرض الثاني، فلا يسقط التنزيل الثاني بسقوط التنزيل الأول، لأنّه في عرضه لا في طوله لكي يدور مداره وجوداً وعدماً.

الثالثة: ان دليل الاعتبار لو كان مفاده تنزيل مؤدى الامارات منزلة الواقع، فلا بد من افتراض ان للواقع اثراً شرعياً حتى يصح التنزيل، باعتبار ان ترتيب الاثر الشرعي على المترتب عليه من احد اركانه، 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 ابواب خصبة بالنساء ولا اثر لها بالنسبة إلى المجتهد، فإذاً لا تكون الامارات القائمة على تلك الاحكام حجة عند الفقيه، لأنّ ادلة الاعتبار لا تشملها، باعتبار انه لا اثر لمؤدياتها في الواقع بالإضافة إلى المجتهد.

ويترتب على ذلك انه لا يجوز له الافتاء باحكام الحيض والنفاس والاستحاضة، لأنّه غير عالم بها لا بالوجودان ولا بالتعبد، و موضوع جواز الافتاء هو العلم بالأحكام الشرعية الأعمّ من الوجوداني والتعبد، والمفروض ان المجتهد لا يكون عالماً بالأحكام المذكورة لا وجداناً ولا تعبدأ: اما الأول فهو واضح، واما الثاني فأنّه منوط بحجية الامارات القائمة عليها او الاصول العملية الشرعية، وقد مرّ انها لا تكون حجّة بالنسبة إليه، فلهذا لا يكون عالماً بها اصلاً، وعندئذ فلا يجوز له الافتاء بها لأنّه 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، لأنّ المدلول الالتزامى يتبع المدلول المطابقى حدوثاً وبقاءً ويدور مداره وجوداً وعدماً، وعلى هذا فلا يمكن للفقيه الافتاء باحكام الحيض والنفاس والاستحاضة لعدم علمه بها أصلاً ولو تعبدأ.

نعم، لو قلنا بان التنزيل الثاني في عرض التنزيل الأول ولا يتوقف عليه، فعندئذ يكون الساقط هو التنزيل الأول دون الثاني، وعلى هذا فيجوز للفقيه ان يفتني بالاحكام المذكورة، هذا كله بناءً على ان يكون مفاد دليل الاعتبار التنزيل، ولكن قد تقدم ان هذا مجرد فرض لا واقع موضوعي له، فان عمدة الدليل على حجية الامارات كاخبار الثقة سيرة العقلاء، فإنها جارية على العمل بها بمقتضى الطريقة والكافحة الذاتية، وحيث ان الشارع أمضى هذه السيرة، فيكون امضاؤه منشأ لانتفاع الحجية لها شرعاً.

وعلى هذا، فلا يعتبر في حجية الامارات ان يكون مؤدياتها اثر شرعي في الواقع، بل اتها حجّة وان لم يكن لها اثر شرعي في المرتبة السابقة، إذ يكفي في حجيتها ترتب اثر شرعي على اثباتها بها في الواقع كجواز الاخبار بثبوتها أو جواز الافتاء بها، فإذا قال ثقة: (ان ماء دجلة أحل من ماء الفرات)، كان قوله حجّة وثبتت به حلاوة ماء دجلة، فعندئذ يجوز الاخبار بها، وكذلك الحال في الامارات القائمة على احكام النساء، فإنها تكون مشمولة للسيرة وتدل على حجيتها شرعاً، وحيثئذ تكون مثبتة لتلك الاحكام، فإذا ثبتت عند الفقيه جاز له الإفتاء بها، فإنها تتحقق موضوع جواز الافتاء وان لم يكن لها اثر شرعي في المرتبة السابقة بالنسبة إلى الفقيه، ولكن يكفي في حجيتها وعدم كونها لغوأً ترتب الاثر الشرعي على اثبات الواقع لا على وجوده الواقععي.

هذا تمام كلامنا في قيام الامارات مقام القطع بأسامه الثلاثة:

- ١- القطع الطريقي المحسن.
- ٢- القطع الموضوعي الطريقي.
- ٣- القطع الموضوعي الصّفتـي.

وأما الكلام في الاصول العملية الشرعية، فيقع تارةً 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^{رحمه الله} انها لا تقوم مقام القطع الطريقي، وقد افاد في وجه ذلك انّ قيام شيء مقام آخر متقوّم 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 لأنّ مفاد اصالة البراءة الشرعية نفي الحكم الواقعي ظاهراً في موارد الشك فيه مع ثبوت المقتضى له فيها، وحيث ان مصلحة الترخيص مصلحة نوعية فهي أهمّ من مصلحة الواقع التي هي مصلحة شخصية، فمن أجل ذلك جعل الترخيص الظاهري أو ما يلازمـه كنفي الحكم الواقعي في الظاهر أو عدم ايجاب الاحتياط، فان لازمه الترخيص ويترتب على ذلك التعذير، لأنّ مفاد اصالة البراءة التعذير، لأنّ مفادها اما نفي الحكم الواقعي المشكوك في مرحلة الظاهر أو التّرخيص الظاهري، وعلى كلا التقديرتين فالتعذير مترتب عليه لأنّ مفادها، فإذاً لا مانع من قيام اصالة البراءة الشرعية مقام القطع في التعذير.

ومفاد اصالة الاحتياط الشرعية عبارة عن جعل حكم طريقي بعرض الحفاظ على الاحكام الواقعية وما لها من المبادئ والملالات 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 الطريري فيه، وعلى هذا فلا مانع من قيام اصالة الاحتياط مقام القطع الطريري في التنجيز. وأن شئت قلت: ان اصالة البراءة الشرعية مجعلولة في الشريعة المقدسة وأثرها التعذير لا أنها عبارة عن التعذير، كيف فان التعذير حكم عقلي قابل للجعل، وكذلك اصالة الاحتياط، فإنها مجعلولة شرعاً وأثرها تنجيز الواقع لا أنها 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^{هـ} انها يتم في البراءة والاحتياط العقليين لا في البراءة والاحتياط الشرعيين.

واما الأصول العملية المحرزة كالاستصحاب أو نحوه، فقد ذكر السيد الاستاذ^{هـ} انها تقوم مقام القطع الطريري والموضوعي بنحو الطريقية بنفس دليل اعتبارها، وقد أفاد في وجه ذلك ان هذه الاصول من حيث كونها ناظرة إلى الواقع، فيكون المجعل فيها الطريقية والعلم التعبدي، وهذا بنى^{هـ} على انها من الامارات وان كانت دون سائر الامارات، فإذاً تقوم مقام القطع الطريري المحس في تنجيز الواقع والتعذير، وتقوم مقام القطع الموضوعي الطريري بالحكومة أي بتوسيعة الموضوع، فان دليل اعتبارها يوسع دائرة الموضوع وهو طريقة القطع و يجعله أعم من الطريقية الحقيقة والطريقية التعبدية.

وبكلمة، ان دليل اعتبار هذه الاصول قد أوجد فيها صفتين:
الأولى: صفة المنجزية والمعذرية.

الثانية: صفة الاحراز والطريقية، ويلاحظ اتصافها بالأولى تقوم مقام القطع

الطريقي المحسن في التنجيز والتعديل، 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 بالتطابقة 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 تقدم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، انه لا يمكن ان يكون المجعل في باب الاستصحاب الطريقية والكافشيفية 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 بقائه، لأنّ حدوثه وبقاءه 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 ببقاءه، إذ كما ان وجوده الأول الذي يعبر عنه بالحدث بحاجة إلى علة، كذلك وجوده الثاني بعين الملك وهو ان الممكن عين الفقر والربط بالعلة، لا انه شيء له الربط والفقير، ولا فرق في ذلك بين وجوده الأول وجوده الثاني والثالث وهكذا، فانه يدور مدار علته حدوثاً وبقاءً، ويستحيل ان يستقل الممكن في وجوده ويستغني عن العلة بقاء، وإنّ فهو واجب وليس بممكن، وهذا خلف، وعلى هذا الاساس بقاء الحالة السابقة في ظرف الشك بحاجة إلى بقاء علتها ولا يكون

حدوثها علة لباقتها.

والخلاصة، ان حدوث الحالة السابقة لا يقتضي بقاوئها ولا عدم بقاوئها، فهو لا اقتضاء بالنسبة إلى كلتا الحالتين معاً، ونتيجة ذلك ان الحالة السابقة المتيقنة بما هي حالة سابقة متيقنة، لا يصح ان تكون امامرة على البقاء، وعلى هذا فجعل الطريقة والكافحة 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 تسلیم امكان جعل الطريقة والعلم التعبّدي للحالة السابقة، فلا يمكن الالتزام به في مقام الابداح، وذلك لأنّ لسان روایات الاستصحاب ليس نفي الشك تعبداً، وانما هو النهي عن نقض اليقين بالشك، وحيث ان اليقين في ظرف الشك غير موجود، فلا يكون النقض حقيقياً، فإذاً لا محالة يكون النهي عن نقض آثار اليقين في ظرف الشك، ومعنى ذلك العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقاوئها تعبداً.

والخلاصة، ان مفاد روایات الاستصحاب ليس جعل الاستصحاب طريقةً وعلماً تعبداً، بل مفادها النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً، لأنّ النهي عن النقض ارشاد إلى وجوب الجرى العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك تعبداً بدون اي اشارة فيه إلى جعل الطريقة للحالة السابقة، ومن هنا قلنا ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة، وتفصيل ذلك يأتي في مبحث الاستصحاب.

واما قاعدتا الفراغ والتجاوز، فحجيتها مبنية على الطريقة والكافحة النوعية في ظرف العمل، حيث انها من الاصول العقلائية التي قد بني العقلاط عليها، على أساس اصالة عدم الغفلة، والروایات الواردة في هاتين القاعدتين يكون

مفادها امضاء بناء العقلاء على العمل بهما لا تأسيساً لها، ومن الواضح ان مقتضى بناء العقلاء عليهما قيامها مقام القطع الطريقي فحسب ولا بناء منهم على قيامهما 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 الصّفتـي، وانما تقوم مقام القطع الطريقي المحسـن فحسب هذا من ناحية.

ومن ناحية اخـرى، ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي الصـفتـي وان قلنا بقيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي.

حجية الدليل العقلي

بعد الفراغ عن حجية القطع في نفسه واتها غير قابلة للمنع والردع، ضرورة انه لا يمكن ردع القاطع عن العمل بقطعه وان كان قطعه حاصلاً 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 مقدمة، 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.
و محل النزاع بين الاصوليين والاخباريين انما 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 بلا فرق في ذلك بين الاصوليين والاخباريين.

فإذاً يقع الكلام في مقامين:
الأول: في الدليل العقلي النظري.

الثاني : في الدليل العقلي العملي.

أما الكلام في المقام الأول، فإن 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 حجّة، فيرد عليه أولاً: انه غير معقول، ضرورة انه لا يمكن تخصيص حجية القطع بحصة خاصة منه وهي القطع بالحكم الشرعي الحاصل من الكتاب والسنة، لما تقدّم في مستهل بحث القطع من ان حجيته ذاتية بالذاتي باب البرهان، ولا يعقل التفكيك بينهما إلا بالتصريح في موضوعه أو متعلقة، 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 متعلقة، واما مع افتراض عدم ذلك، فلا يعقل رفع اليد عن حجية القطع وانتفاوها إلا بانتفائه، وعلى هذا فإذا حصل القطع بالحكم الشرعي المولوي من الدليل العقلي، فلا يمكن القول بأنه غير حجّة.

وان ارادوا بذلك ان الاحكام الشرعية المجعلة في الشريعة المقدسة مخصصة 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، وبانتفائه هذا العلم تنتفي الاحكام الشرعية بانتفائه 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 المجعل، ولا يلزم من ذلك أيّ

محذور في مقام التثبت، إلاّ انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لأنّ 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 متمسكون بها على عدم حجية الدليل العقلي واشار إليها شيخنا الانصاري رحمه الله كالروايات الدالة على ان دين الله لا يصاب بالعقل^(١) ونحوها، فان هذه الروايات تصلح ان تكون مقيّدة لتلك الاطلاقات.

مدفوعة: بان هذه الروايات لا تصلح للتقييد، فان محتملاتها أحد أمور:
الأول: انها في مقام التوبيخ على التساهل والتّسامح في الفحص عن الأدلة الشرعية والتّوغل في الادلة العقلية بدون التّحقيق والنظر إلى جهات المسألة، وان دين الله لا يصاب بالعقل كما يظهر ذلك بوضوح من صحيحة أبّان بن تغلب عن الصادق عليه السلام (قال قلت له، رجل قطع أصبعاً من اصبع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال عشر من الابل، قال: قلت: اصبعين، قال عشرون، قلت: قد قطع ثلاثة، قال: ثلاثة، قلت: قطع اربعاءً، قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثة فيكون عليه ثلاثة ويفقطع اربعاءً فيكون عليه عشرون إلى ان قال: ان الذي جاء به شيطان، قال: مهلاً يا أبّان، هذا حكم رسول الله عليه السلام ان المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف، يا أبّان انك أخذتني بالقياس، السنة اذا قيست محق الدين).^(٢) فإنها تدل على توبیخ ابّان من جهة تسرّعه في الحكم معتمدًا على الدليل

(١) فرائد الاصول ص ١٢ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢٦٨ ب ٤ من ديات الاعضاء.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢٦٨ ب ٤ 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 الصححة وما شاكلها إنما 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: إنها في مقام بيان بطلان العبادة بدون معرفة الامام عليه السلام، وهذا يعني ان مفاد هذه الروايات شرطية الایمان بالولایة في صحة العبادات كشرطية الاسلام. والخلاصة، ان هذه الروايات تدل على ان الایمان بولایة 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: إنها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعية من الادلة العقلية الظنية كالقياس والاستحسان ونحوهما، وهذا 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 حجية 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

حجّة.

والخلاصة، انهم لا يقولون بان دائرة الجعل مضيقّة ومقيّدة بجعل حصة خاصة من الاحکام الشرعیّة وهي المقيّدة بالعلم بها من خصوص الآیات والروایات، بقرينة انهم قد صرّحوا بان القطع بالحكم الحاصل من الدلیل العقلي لا يكون حجّة 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 تمنع عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها، وهذا هو الظاهر من كلمات الاخباريين في المسألة ولاسيما من المحدث الاسترابادي حيث قال: (ان العلوم التي تكون مبادئها وموادها حسية أو قريبة من الحس كالعلوم الرياضية مثل علم الحساب والهندسة ونحوهما، لا يقع فيها الخطأ والاشتباه إلا نادراً، لأن الخطأ لا يقع إلا في المادة اي مادة القضية دون صورتها، لأن المنطق عاصم عن الخطأ في الصورة، واما العلوم النظرية التي لا تكون مبادئها محسوسة ولا قريبة من الحس كالفلسفة ونحوها فواقع الخطأ والاشتباه فيها شائع، حيث انه ليس في المنطق قاعدة تمنع عن الخطأ في المادة، فان الشكل الأول انما يمنع عن الخطأ في الصورة لا في المادة، وكثرة وقوع الخطأ والاشتباه في الادلة العقلية، تمنع عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها)، فان ارادوا ذلك، فيرد عليه، أولاً: النقض بسائر العلوم النظرية كعلم الاصول والفقه 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،

ل كانت مانعة عن حصول اليقين به من القواعد الاصولية والفقهيّة أيضًاً بنفس الملاك مع ان الأمر ليس كذلك، والنكتة فيه ان مادة هذه العلوم جيّعاً 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 نظريًا وتطبيقيًا، مع ان الاخباريين يقولون بحصول اليقين من القواعد الاصولية والفقهيّة، فإذاً ما هو جوابهم عن هذا النقض؟

وثانيًا: 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 وجданه العقلي بالتبعد والفحص والتفكير في تقيح الصغرى ومقدّماتها وشروطها وطرق اثباتها، فإذا علم بتحقّقها بما لها المقدّمات والشروط كان تطبيق الكبّرى عليها قطعياً، فإذا كان قطعياً كانت النتيجة أيضًاً كذلك.

ومن الواضح ان وجданه 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 بصحّة هذا الدليل، لأنّ منشأ الخطأ في الدليل النظري احد امور:

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، لأنّه اذا رأى في نفسه مقدرة فكرية وعلمية وانه

غير غافل عما له دخل في هذه العملية، حصل له اليقين بالحكم الشرعي، فإذاً يكون منشأ الخطأ شيئاً و منهاً الأصابة شيئاً آخر، ولا يرتبط أحدهما بالآخر.

وبكلمة، ان عقله في عملية الاستنباط لا يتأثر بالخطأ و اشتباه شخص آخر في مورد آخر في تلك العملية، باعتبار ان خطأ 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 كافية، 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 ب تمام اصنافها و علاج المعارضية بينها، فذهب بعضهم إلى امكان الجمع العرفي بينها لوجود شواهد فيها على هذا الجمع، وذهب بعض آخر إلى المعارضية بينها ولا بدّ من الرجوع إلى مرجحات باهها، ومن هنا أفتى بعضهم بعدم اعتبار اذن الأب أو الجد 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 و وجدانه بخطأ الآخر في الجمع بينها، وهذا يكون معتقداً بصحّة ما أفتى به وخطأ الآخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان عقله و وجدانه بصحّة الدليل و حصول اليقين منه لا يتأثر بعلمه الاجمالي بأنه قد أخطأ في بعض الاستدلالات المتقدمة من الاصولية والفقهيّة 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 المقدمة، 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 تنقح الصغرى.

بل لا يتم ما أفاده مطلقاً حتى في مسألتين كانت بينهما ملازمة واقعية ناشئة عن العلاقة العلية والمعلولة بينهما، فان الخطأ في احدهما وان كان يستلزم الخطأ في الأخرى، الا ان ذلك بالنسبة إلى شخص واحد، واما بالنسبة إلى شخصين، فلا يكون خطأ احدهما مؤثراً في الآخر، فان خطأ 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 تنقح الصغرى، أو الغفلة عما هو دخيل في هذه العملية أو عدم الاستيعاب، فإذاً ما هو منشأ الخطأ والاشتباه غير ما هو منشأ الصواب وعدم الخطأ ولا صلة لأحدهما بالآخر، فإذاً 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، بتقريرب ان كل حكم معمول في الشريعة المقدّسة اذا وصل إلى المكلف من طريق الكتاب والسنة تنجز عليه، والاً فلا قيمة له ولا يكتب امثاله 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 وموضع لحق الطاعة، واذا لم يكن بواسطة الحجّة كما اذا كان من طريق الدليل العقلي، فلا يكون منجزاً

وموضوعاً لحق الطاعة، لأنّ المولى لا يريد الحكم الواعظ من غير طريق الحاجة. فيرد عليه: انه غير معقول، لأنّ تقييد الحكم انما يمكن في مرحلة الجعل، باعتبار انه بيد المولى سعةً وضيقاً، واما وصول الحكم إلى المكلف بوصول موضوعه فهو امر وجداني تكويني بمعنى وصول فاعليته وغير قابل للتقييد، لأنّ فعلية الحكم بفعلية موضوعه امر قهري وليس بيد المولى، وهذا 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، وهذا لا يكون امرها بيد الشارع، فإذاً 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 بد ان يكون من طريق الحاجة، مثل ما دل على انه (حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منا، ومن دان الله بغير سمع من الصادقين عليهم السلام فهو كذا وكذا)، (ومن قام ليه وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله، ما لم يعرف ولا ية ولد الله، فيكون اعماله بدلاته ما كان على الله ثواب) ^(١) وغيرها.

فإنها تدل على ان التقرب إلى الله تعالى لا بد ان يكون من طريق الأئمة الاطهار عليهم السلام و إلا فلا يكون موضوعاً لحق الطاعة، وهذا يعني عدم حجية 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 إلاّ بتصرّف المولى في متعلقه ورفع اليد عن حقّه وهو الطاعة، بل ان هذه الروايات ناظرة إلى شجب عمل الجمّهور بالادلة الظنيّة كالقياس والاستحسان ونحوهما في مقابل الأئمّة الاطهار عليهم السلام، واستنكار عملهم بها وبطلاّنه وعدم استحقاق الاجر والثواب عليه، حيث انه يوجب محقّ السنة، فإذاً هذه الروايات اجنبية عن محل الكلام، هذا.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا الانصاري رحمه الله، بان المكلف اذا حصل له القاطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي، كان يقطع بان هذا الحكم قد بيّن من قبل الشارع ويبلغ بواسطه الحجّة، وعليه فلا ينافي تقييد وصول الحكم وبلغه من قبل الائمة الاطهار عليهم السلام وصول الحكم بالدليل العقلي، لأنّه أيضاً حكم قد بلغ بواسطه الحجّة، غاية الأمر ان الحكم الذي قد بلغ بواسطه الحجّة قد يصل إلى المكلف مباشرة وقد يصل إليه بواسطه مقدمة أخرى، وعلى كلا التقديرتين فهو حكم قد بيّن وبلغ من قبل الله تعالى ^(١).

ويمكن المناقشة في هذا الجواب من جهتين:

الأولى: ان هذا الجواب مبني على ان يكون القيد العلم بتبلیغ 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 القاطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي وبين القاطع بتبلیغه 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 البين.

واما المحقق النائيني رحمه الله فقد أجاب عن هذه الروايات بشكل آخر، وتقريريه: ان الوصول والتبلیغ من الحجة متحققة في موارد العلم بالحكم من الدليل العقلی، على أساس ما ورد في الروايات من ان العقل الرسول الباطن وحجة على العباد، والشرع الرسول الظاهر.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لأنّ 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 رحمه الله من ان الكتاب والسنة امرنا باتباع العقل الفطري الخالي عن الشوائب والأوهام، وعلى هذا فيكون الرجوع إلى العقل رجوعاً إلى ما يرضي 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، فإذاً بطبيعة الحال يرضي الشارع باتباعها، وجهاً 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 الوجданى 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 محضّ.

نعم، ما ذكره المحدث الاسترابادي فقيه 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 دفعه واحدة يمنع عن حصول اليقين بالصدق في هذه القضية، لأنّ القيمة الاحتمالية لصدقه وان كبرت على حساب الاحتمالات بمرور الزمان، الا انها ليست بدرجة تدفع احتمال الكذب فيها وان كان احتماله موهوماً جداً، إلا اذا كانت هناك جهات أخرى تمنع عن هذا الاحتمال.

ومن هذا القبيل ما اذا وعدك بشيء، فانه يحصل لك اليقين بالوفاء به، وحصول هذا اليقين منوط بانه لم يتختلف عن وعده طول فترة حياته السابقة لحد الآن، وتراكم هذه الاحتمالات يؤدي في نهاية المطاف إلى اليقين، لأنّ احتمال الوفاء في وعده الأول مثلاً كان خمسين في المائة، ولكن كبرت القيمة الاحتمالية للوفاء في الثاني والثالث

وهكذا على حساب الاحتمالات، وفي المقابل ضؤلت القيمة الاحتمالية لعدم الوفاء بنفس النسبة إلى أن وصلت درجة الصفر، فإذا وصلت إلى هذه الدرجة، انتهي الاحتمال وحصل اليقين بالوفاء، وأما لو كنت تعلم بتأخره ولو مرة واحدة في الفترة السابقة، لم يحصل لك اليقين بالوفاء في الوعود اللاحقة وإن كبرت القيمة الاحتمالية للوفاء وهكذا.

ولكن من الواضح أن محل الكلام الاخباريين إنما 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 للملالات الواقعية، إلا ان الكلام إنما هو في ادراك العقل ووصوله إلى ملالات الاحكام الشرعية واحرازها من تمام الجهات، ولكن من الواضح انه لا طريق للعقل إليها أصلاً، ضرورة ان العلم بملالات 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 الاجراء والشروط.

ومن هنا، فالطريق إلى احراز إنما مشتملة عليها هو وجوبها شرعاً، نعم قد تكون المصلحة القائمة بالفعل أو المفسدة القائمة به ظاهرة يدركها العقل ولكن ليس بإمكانه ادراك إنها وحدها ملوك الحكم، كما انه ليس بإمكانه ادراك انه لا مزاحم لها، فلذلك لا طريق له إلى استكشاف وجوبه أو حرمته في الواقع من قبل الشع، وقد تقدّم ان حقيقة الاحكام الشرعية وروحها ملالاتها ومبادئها، وأما الاحكام الشرعية

بها هي اعتبارات فلا قيمة لها.

والخلاصة، ان الكبرى وان كانت تامة وهي ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إلاّ 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 ^٢ من ان المحتمل قويا ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجية الدليل العقلي، انه أخذ العلم بالحكم الحاصل من الكتاب والسنة قيداً لتعلق التكليف لا ل موضوعه، مثلا وجوب الصلاة متعلق بها مقيدة بقصد امرها الذي وصل اليه من طريق الكتاب والسنة، وعليه فالوجوب متعلق بحصة خاصة من الصلاة وهي المقيدة بقصد امرها الواصل من الكتاب والسنة فقط لا مطلقا، وعلى هذا فإذا علم المكلف بأمرها من الدليل العقلي فحسب فهو ليس قيداً لها.

وبذلك يمتاز هذا الوجه عن الوجه السابق وهو أخذ العلم بالحكم من الكتاب والسنة قيداً للموضوع، فانه على هذا اذا علم المكلف بالحكم من الدليل العقلي مع تمكنه من العلم به من الدليل النقلي لم يكن الحكم فعليا، على أساس ان فعلية الحكم انما هي بفعالية موضوعه في الخارج، والمفروض عدم تحقق موضوعه فيه تماماً قيوده منها فعلية العلم بالحكم من الكتاب والسنة، باعتبار انه قيد للموضوع، بينما إذا كان قيداً 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 القرابة ولا تعم مطلقا الواجبات فضلاً عن المحرمات، مع ان مذهب الاخباريين عدم حجية الدليل العقلي مطلقا حتى في الاحكام الترخيصية فضلاً عن الاحكام الالزامية.

وثانيا: ان قصد القرابة لا يتوقف على قصد الأمر، فانه كما يتحقق به يتحقق بقصد المحبوبية أو ما شاكلها على تفصيل تقدم.

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 مجموعه 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 الغلاني 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 والسنّة بنحو القضايا الحقيقة بل هو كاشف.

وإن أريد بها إدراك العقل مبادئ الأحكام الشرعية من المصالح والمفاسد الملزمتين، ففيه أنه لا طريق للعقل إليها بتمام قيودها كعدم المزاحم لها وغيره، هذا إضافة إلى أنه لا ينافي جعل الأحكام الشرعية في الكتاب والسنّة، لأنّ إدراك المصلحة الملزمة مثلًا في فعل يكشف عن ثبوت الوجوب له شرعاً فكيف يكون مانعاً عنه؟

فالحاصل: أن الفرض الأول غير معقول وخلاف الضرورة والوجودان، 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: أن ما أفاده المحقق العراقي ^ف 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 النقلي، فإذا حصل العلم بالحكم فهو حجّة، سواء أكان من الدليل العقلي أم النقلي، غاية الأمر انه ليس للدليل العقلي صغرى في المسائل الفقهية كافية، أو فقل: ان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وان كانت ثابتة كبروياً في الواقع، إلا انه لا توجد لها صغرى في الفقه، وهذا يكون البحث عن ثبوت هذه الملازمة وعدم ثبوتها عديم الفائدة.

تنبيه: هو ان من المستبعد جداً ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجّة الدليل العقلي عدم حجيته مطلقاً وان كان قطعياً ومفيداً للقطع بالحكم الشرعي، بل مرادهم انه لا يفيد القطع، إما انه ظنّي في نفسه أو من جهة كثرة وقوع الخطأ فيه.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو البحث عن حجّة الدليل العقلي النظري. واما الكلام في المقام الثاني وهو البحث عن حجّة الدليل العقلي العملي ونقصد به الحسن والقبح العقليين، وقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الحسن والقبح العقليين امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، لأنّ 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 واقعيتان ثابتتان في لوح

الواقع الذي هو اعمّ من لوح الوجود.

واما ما هو المشهور بين الاصحاب من انهم حكمان مجعلان 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 ترتب 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 توقف حياته على ترقيع قلب جديد فيه، ففي مثل ذلك اذا اخرج قلب المريض قبل ساعة موته رقعه في مريض آخر لانقاذه من الموت الحتمي، كانت في اخراجه منه مصلحة اكبر من مفسدته وهي انقاذه حياة شخص آخر من الموت، ومع ذلك لا شبهاً في قبح ذلك عند العقلاء، ومثل ذلك ما اذا قتل انساناً لاستخراج دواءً خاص من اعضائه كالقلب ونحوه لانقاذه حياة اكثر من انسان واحد، مع انه لا شبهاً في حكم العقلاء بقبح ذلك وهكذا.

والخلاصة، ان هذه الامثلة وامثلها من الشواهد المحسوسة قرينة على ان الحسن والقبح لا يرتبطان بالمصالح والمفاسد النوعية، فإذاً ما هو المشهور بين الاصحاب من ان الحسن والقبح حكمان عقلائيان مجعلان تبعاً لما يدركونه من

المصالح والمفاسد النوعية كسائر احكامهم العقلائية التشريعية، لا يرجع إلى معنى صحيح لا وجدانا في عالم الذهن ولا حسأا في عالم الخارج، وعلى هذا فالحسن والقبح ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحثة، بل لها واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الاحيان وتفترق عنهم احياناً.

قد يقال كما قيل: ان الحسن والقبح اذا كانا امرین واقعیین ثابتین في لوح الواقع ويدركهما العقل كإدراكه سائر الاشياء، فما هو الفرق حينئذ بين العقل النظري والعقل العملي، فإذا كان الحسن والقبح امرین واقعیین يدركهما العقل فهو عقل نظري لا عملي، لأن 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 شيئاً 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 كان الحسن والقبح حكمين عقلائيين معمولين من قبل العقلاء تبعاً للمصالح والمفاسد، كان ادراكهما من العقل العملي، واما اذا كانا صفتين واقعیتين يدركهما العقل كسائر الصفات الواقعية، فلا يكون ادراكهما من العقل العملي بل هو من العقل النظري.

والجواب: ان الحسن والقبح وان كانوا صفتين واقعیتين يدركهما العقل كإدراكه سائر الصفات الواقعية، إلا انه مع ذلك يكون ادراكهما من العقل العملي لا النظري، بنكتة انها يمتازان عن سائر الامور الواقعية في نقطة ويتقان 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 إنها يتطلبان بانفسهما الجري العملي المعين في الخارج، فكذلك الحسن والقبح، فمن أجل ذلك يكون ادراكم من العقل العملي، وكل شيء لا يتطلب بنفسه وذاته الجري العملي المعين في الخارج، فادراكه من العقل النّظري.

وأما نقطة الاتفاق، فلأن 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 الملزمه بين حكم العقل العملي وحكم الشارع، هل هي ثابتة أو لا؟ فيه وجهان، فالمشهور بين الفقهاء انها ثابتة، بتقرير ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، فإذا حكم العقلاء بشيء أو بنوا على شيء، فالشارع داخل فيهم، لأنه في طليعتهم وأول الحاكمين به، ومن هنا يكون التعبير بالتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع 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 ادراكم 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 يماثل 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 معمولان من قبل العقلاء للعدل والظلم بنحو الكبري 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 ملزمة 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 حيّثيّة كونه سيد العقلاء وبقطع النظر عن حيّثيّة كونه مرسلأً من قبل الله تعالى، يحكم بما يحكم به العقلاء، فهذا واضح ولا

نقاش فيه، إلاًّ ان ذلك ليس مراد القائلين بالملازمة، فان مرادهم بها الملازمة بين حكم العقل بحسن شيءٍ وقبح آخر وحكم الشارع بوجوب الأول وحرمة الثاني، ومن الواضح ان حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة من حيصة كونه مرسلاً من قبل الله تعالى لتبلیغ الاحکام الشرعیة الوائلة إليه، سواء اكان موافقاً لحكم العقلاء بالحسن أو القبح أو لا.

وان اريد بها ان الشارع من حيصة كونه مرسلاً من قبل الله عزوجل ومبلاغاً يتبع العقلاء في الجعل، فإذا جعل العقلاء الحسن لشيء والقبح لآخر، جعل الشارع الوجوب للأول والحرمة للثاني، فيرد عليه انه خلاف الضرورة، لأن النبي الاکرم علیه السلام من حيث كونه مرسلاً من قبل الله تعالى، فلا م حالة يكون تابعاً لما يصل اليه من قبله تعالى بالوحى، سواء كان موافقاً لحكم العقلاء في الواقع أم لا، ضرورة انه علیه السلام يتبع الوحي ولا ينطق الا به بنص قوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهُوَ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوَحَّى} ^(١).

ومن هنا، لا يمكن القول بالملازمة حينئذ، بداعه 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 الاحکام الشرعیة تابعة للملالکات الواقعیة، ومن الطبیعی 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 تقدم، ولكن لا توجد لها صغرى في المسائل الفقهية، 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 مختلفان باختلاف الازمان والاعراف والتقاليد للمجتمعات المدنية وغيرها، فكم من فعل يكون حسناً عند مجتمع بحسب تقاليده واعرافه ولا يكون حسناً عند مجتمع آخر كذلك، وكم من شيء يكون قبيحاً عند مجتمع بحسب اعرافه وتقاليده ولا 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 تقاليده المألوفة فيه ولا يكون حسناً عند مجتمع آخر كذلك، ومعنى هذا ان المجتمع الأول يرى انه مصدق 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 وتقاليده انه مصدق للظلم فيكون قبيحاً، ومجتمعاً آخر يرى بحسب اعرافه انه ليس مصداقاً له فلا يكون قبيحاً.

وأما في الكبرى وهي قضيata 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 قبح عند مجتمع ولا

يكون قبيحاً عند مجتمع آخر رغم انه ظلم، فالاختلاف بين المجتمعات انما هو في المصدق وفي مرحلة التطبيق لا في اصل الكبri، بداهة ان قضيتي حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الأولية الوجданية، 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 بوجوبها، بتقرير: 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 ايّة مقدمة خارجية، فيكفي ذلك في تحريك المكلف ودعوته نحو الامثال، فإذاً 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 معلومات 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 محركاً فلا فائدة في جعله، لأنه ليس أولى من الأمر أو النهي السابق- لا يتم، لأنَّ الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية وان كان ظاهراً في الارشاد، إلَّا انه لا مانع من حمله على المولوية ثبوتاً، بان يكون اهتمام المولى بالملائكة الواقعي وعدم رضاه بتفويته اصلاً، يتطلب من المولى الأمر بالطاعة من جديد، باعتبار ان الامر الأولى لا يكشف عن هذا الاهتمام ولا مانع من ان يكون الأمر الجديد بها امراً مولوياً ناشئاً من ملائكة جديد وهو اهتمام المولى بالحفظ على الملائكة الواقعي، حيث انه ملائكة جديد زائد على الملائكة الأولى ولا يكشف عنه الامر الأولى.

فإذاً يكون امر المولى بالطاعة تأكيداً لحكم العقل ومحركاً زائداً على محركيته، ويترتب على مخالفته حيئذ عقوبة اشدّ وعلى موافقته مثوبة كذلك، ومن هنا قد لا يكون حكم العقل بحسن الطاعة أو قبح العصبية وحده محركاً، ولكن اذا ضمّ إليه أمر المولى بالطاعة، فالمجموع يكون محركاً وداعياً، فإذاً تعلق الأمر المولوي بالطاعة يكون مؤكداً لحكم العقل، وحيئذ 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 محركاً للعبد، فان المحرك له اما الخوف من دخول النار أو الطمع في الجنة، وشيئاً منها 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، لأنَّه محرك آخر زائداً على حكم العقل، مثلاً حكم العقل بقبح الكذب لا يكون مانعاً عن حكم الشارع بحرمة وهكذا، لأنَّه محرك آخر أقوى من محركية حكم العقل بالقبح.

والخلاصة، ان المحرّكات الشرعية غالباً اعمال قبيحة في نفسها لدى العقلاء وذئبّة ليست من الاعمال العقلائية، ومع هذا فالشارع المقدّس حرمها واكّد على دناءتها وقبّتها ولا يرضى بارتكابها.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: ان ذهاب الاخباريين إلى عدم حجية الدليل العقلي ان كان بملك ان القطع الحاصل منه لا يكون حجّة، فيرد عليه ما تقدّم من انه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه وان كان بملك ان العلم الخاص بالاحكام الشرعية وهو العلم الحاصل من الكتاب والسنة مأخوذه 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 المجعل، لكن لا يمكن الالتزام به في مقام الايات، لأنّ مقتضى اطلاق الكتاب والسنة ان الاحكام الشرعية المجموعه في الشريعة المقدّسة مطلقة تشمل باطلاقها العالم والجاهل معاً.

الثانية: ان الروايات الناهية عن العمل بغير الكتاب والسنة، قد تقدم انها على جميع محتملاتها اجنبية عن محل الكلام.

الثالثة: انه لا يحصل من الدليل العقلي العلم بالأحكام 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 والفقهية 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 ^ت 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 مزاجة 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 واقعيتان ثابتتان في لوح الواقع ويدركهما العقل فيه، لا انها حكمان مجموعان من قبل العقلاة 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 الوجdan والضرورة، وان اراد منه عدم ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي والحكم الشرعي فهو صحيح.

النinth: 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 أنها واجبة أو لا.

الجهة الثالثة: أنها اذا كانت واجبة، فهل تمنع عن جريان الاصول المؤمنة في

اطراف العلم الاجمالي أو لا؟

أما الكلام في الجهة الأولى، فليس المراد منها الإيمان برسالة الرسول ﷺ والالتزام بها اجمالاً، إذ يجب بالضرورة على كل فرد من المسلمين أن يتلزم ويعينه كل حكم يقطع أو يظن أو يحتمل باشتغال الرسالة عليه فهو حق على تقدير اشتتماله عليه، وإنكاره يرجع إلى إنكار الرسالة وتكذيبها، أما قطعاً إذا كان الحكم قطعياً، أو ظناً إذا كان ظنياً، أو احتمالاً إذا كان احتمالياً، وهذا يعني أنه يحتمل بطلان الرسالة، ومن الواضح أن من يحتمل بطلان الرسالة فهو ليس بمسلم ومؤمن بالرسالة، لأنَّ المعتبر في الإسلام هو الإيمان بالرسالة بنحو الجزم والالتزام بها كذلك اجمالاً، بمعنى أن كل ما اشتتملت عليه الرسالة قطعاً أو ظناً أو احتمالاً فهو حق.

فالنتيجة: أن المراد من الموافقة الالتزامية ليس هو الالتزام بالرسالة اجمالاً، لأنَّ من الاصول وليس من الفروع، بل المراد منها فعل النفس كالتوجه والخضوع والانقياد والالتزام النفسي، فإنها غير العلم واليقين والاعتقاد، حيث أن 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: إنها 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 أن يكون الكتاب والسنة ناظرين إلى ذلك، لأنّ مدلولهما جعل الحكم المتعلق بالفعل الخارجي لا بالفعل النفسي، ولا يمكن أن يكون متكفلاً لجعل حكمين طوليين يكون أحدهما 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، لأنّه متعلق المتعلق.

وأما الثاني وهو العقل، فلأنه لا يحكم بوجوب الالتزام قلباً بالأحكام الشرعية الواضلة إلى المكلف، وذلك لأنّ حكم العقل بشيء لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر، ولا مبرر لحكمه بوجوب الالتزام، لأنّه 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، فإذاً ثبات 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 اقتضاءه 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 والمعلولية لا تتصوران في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا وجودها في عالم الاعتبار والذهن.

وان كان بنحو الاقتضاء والداعوية، فيرد عليه انه يدعوه 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 النفسي والالتزام القلبي واجب شرعاً، فهل يكون وجوبه مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي؟ فيه وجهان:

قيل بالوجه الأول، ويمكن تقريره 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 الانواعين كانا مسبوقين بالحرمة، ففي مثل ذلك اذا جرى استصحاب بقاء الحرمة في كلا الانواعين معاً، فحيثند وان كان لا يلزم الترخيص في المخالفه القطعية العملية ولكن كان يلزم الالتزام بالمتنافيين، لأنّ مقتضى الاستصحاب في المثال الالتزام بحرمة كلا الانواعين معاً، ومقتضى العلم الاجمالي فيه الالتزام باباحة احدهما، ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بينهما لأنّه من الجمع بين امررين متناقضين.

والجواب: انه لا تنافي بين الالتزامين اصلاً، لأنّ متعلق احدهما الحكم الواقعي ومتصل الآخر الحكم الظاهري ولا تنافي بين الالتزام ببابحة 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 ببابحة 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، وحيثئذ فيكون اجراء الاصول فيها ترخيصاً في المخالفة القطعية الالتزامية وهو في حد الترخيص في المخالفة القطعية العملية.

والجواب: ان موضوع وجوب الالتزام الحكم الواقعي المتعلق بالجامع وهو غير منفي بالأصل، لأنّ 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 بحدّه، لأنّ 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 مصبّاً للأصل، مثلاً اذا علم المكلّف بظهوره احد الاناءين الذين كانوا مسبوقين بالنجاسة، ففي مثل ذلك يكون موضوع وجوب الالتزام الطهارة الواقعية المعلومة بالاجمال المتعلقة بالجامع، وموضوع الاستصحاب الشك في طهارة كل واحد منها بحده الخاص، وحيثئذ فاجراء استصحاب بقاء نجاسة كل واحد منها 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 الاول فهو واضح، واما الثاني فلأن الطهارة المتعلقة بالجامع معلومة وجداناً ولا موضوع للاستصحاب فيها، فإذاً 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 ببابحة احدهما.

وقد اجاب السيد الاستاذ ^{رحمه الله} عن ذلك، بأنه انما يتم في الالتزام التفصيلي بكل من الطرفين، فإنه لا يجتمع مع وجوب الاجتناب عن كل منها عملاً في الخارج، واما الالتزام الاجمالي بطهارة أحد الاناءين، فلا ينافي الحكم بنجاستهما ظاهراً والاجتناب عنهما عملاً، هذا.

ولكن الصحيح في الجواب ان يقال انه لا منافاة بين الالتزام القلبي ببابحة شيء والبناء النفسي عليها، وبين العمل الخارجي على خلاف هذا البناء والالتزام القلبي حتى فيها اذا كان الالتزام تفصيلياً، ضرورة انه لا منافاة بين التزام شخص قلباً ببابحة شيء تفصيلاً والبناء عليها كذلك، وبين الاجتناب عنه عملاً في الخارج، لأن

الالتزام والبناء القلبي لا يقتضي من الملزوم العمل الخارجي على طبق التزامه دائمًا حتى يكون العمل على خلافه منافيًّا 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 الملزوم العمل الخارجي على طبقه، لأنّ وجوب الالتزام لا يقتضي الا الالتزام قلباً لأنّه متعلقه، واما الاتيان 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 الملزوم العمل الخارجي على وفقه، وهذا الملاك بعينه موجود في الالتزام الاجمالي به، ضرورة ان الالتزام التفصيلي اذا كان مقتضياً من الملزوم العمل الخارجي على وفقه، لكان الالتزام الاجمالي أيضاً مقتضياً منه ذلك، غاية الأمر ان الالتزام التفصيلي يقتضي من الملزوم العمل التفصيلي في الخارج، بينما الالتزام الاجمالي يقتضي من الملزوم العمل الاجمالي منه، فإذاً 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، لأنّ 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 إلّا بنحو التشرع 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 تمتاز 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 فيها 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 ترخيصاً 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 طرفه بحده الخاص باعتبار انه مباین لوجود كل منها في الذهن، فلهذا ترك الالتزام بهما لا يستلزم تركه.

هذا اضافة إلى انا لو سلمنا ان جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، فحيثئذ تكون الاصول حاکمة 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 انتفاء تعبدياً، هذا كله فيما اذا فرض ان وجوب الالتزام والبناء القلبي بالاحكام الشرعية عقلياً.

واما اذا كان شرعاً، فهل يكون موضوعه التكليف الواصل بمعنى ان المولى في مقام الجعل فرض وجود التكليف الواصل، وجعل وجوب الالتزام به قلباً على المكلف، او ان موضوعه التكليف الواقعي اعم من ان يكون واصلاً او 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 تشرعاً، لأن الالتزام عمل قلبي في افق النفس، فلا يعقل تتحققه فيه بدون وجود الملتزم به في هذا الافق، فإذا علم المكلف بان الحكم الواقعي في الواقع اما وجوب أو حرمة أو اباحة، فحيثئذ ان التزم بأحد هما المعين كان تشرعاً، 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

الذين فلا دليل عليه.

ثم إنه بناءً على هذا التفسير وفرض أن موضوع وجوب الالتزام الحكم 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 محكم بحكم واقعي دون الآخر، فإذا الالتزام بالأول واجب وبالثاني حرام لأنه تشريع هذا إذا علم بأن الآخر ليس محكماً بحكم واقعاً، وأما إذا احتمل أنه محكم 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 الالزامية.

وأما على التفسير الأول للتشريع فقد ذكر بعض المحققين ^{٢٢٧} وإليك نصه: وعليه فالواجب هو التبعد 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 ^{٢٢٨} مبني على مقالة المشهور من أن لكل واقعة حكماً من قبل الشارع، ولكن هذه المقالة مبنية على أن تكون إباحة الأشياء معمولة، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لا شبهة أنها ثابتة ذاتاً وأصلالة لأنّ الشرع إنما جاء لتضييق دائرة إطلاق عنان الإنسان.

ثم إن وجوب الالتزام بالتكليف الواصل اجمالاً المتعلق بالجامع، هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنة في اطرافه أو لا؟

والجواب: انه لا يمنع، لأنّ موضوع وجوب الالتزام التكليف الواصل

المتعلق بالجامع بوجوده الذهني وهو مباین لوجود كل من الطرفين في الخارج، لاستحالة انطباقه على ما في الخارج، وإلا لزم خلف فرض كونه موضوعاً بوجوده الذهني، فإذاً ما هو موضوع لوجوب الالتزام القلبي ليس مصدراً للأصل، وما هو مصدراً له وهو كل من الطرفين بحده الخاص ليس موضوعاً له، وعليه فلا تنافي بين وجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق 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، لأن 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 المتعلق بالجامع، وعليه فيكون وجوب الالتزام في طول تنجّزه، وهذا بخلاف ما اذا كان موضوع وجوب الالتزام التكليف الواصل بدون أخذ التنجّز قيداً له، فانه حينئذ يكون التنجّز في عرض وجوب الالتزام.

وتظهر الشمرة حينئذ بين الفرضين: أما على الفرض الأول فيختص وجوب الالتزام والبناء القلبي بالاحكام الالزامية، بقرينة أخذ التنجّز في موضوعه ولا يشمل الاحكام الترخيصية، لأنها غير قابلة للتنجز ذاتاً، وكذلك لا يشمل الاحكام الالزامية غير الواصلة أو الواصلة بالعلم الاجمالي الدائرة بين المحذورين لعدم قبولاً

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 وجданاً، فإذاً 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، فحينئذ وان كانت المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه، باعتبار انها رافعة لموضوعها وجданاً، الاً 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 تجبر 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 قياداً له، ولكن مع ذلك لا مانع من جريانها بقطع النظر عن لزوم المخالفة القطعية العملية، لأنّ جريانها في اطراف العلم الاجمالي لا ينافي وجوب الالتزام بالتكليف الواصل، باعتبار ان التكليف الواصل بالعلم الاجمالي متعلق بالجامع الذهني، والمفروض انه ليس مصدراً للأصول العملية، 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. والنكارة، 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 مباین لوجوده الخارجي بوجود طرفيه ولا ينطبق عليه، لاستحالة انطباق الموجود الذهني على الموجود الخارجي، وجريان الاصول فيها يؤدي إلى الترخيص في تركها في الخارج، وحيث ان الجامع بوجوده الذهني لا ينطبق على احدهما فيه، فلا يكون الترخيص في تركهما ترخيصاً في ترك الجامع، فإذاً لا يلزم من جريان الاصول فيها معاً مخالفة قطعية التزامية، إذ لا تنافي بين جريانها فيها ووجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهني.

ثم ان الاصول المؤمنة الجارية في اطراف العلم الاجمالي التي لا تنافي ووجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع الانتزاعي بوجوده الذهني، لا تختص بالاصول التعبديّة 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 ووجوب الالتزام بنجاسة الجامع وهو عنوان أحدهما، لأن الاستصحاب وان قلنا بأنه اصل محرز، إنما ينفي نجاسة الفرد بحدّه الفردي دون الجامع بحدّه الجامعي، ولا اطلاق له بالنسبة إلى غير مؤدّاه 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 بعنوانينها الخاصة واسمائها المخصوصة فحسب، وليس المراد منه التصديق برسالة النبي الاكرم ﷺ والتسليم والانقياد لها بنحو الاجمال، لأنها من شؤون الایمان بها وداخلة في اصول الدين.

النقطة الثانية: انه لا دليل على وجوب الالتزام القلبي بالوجوب المولوي المستقل القابل للتنجّز، واستحقاق العقوبة على مخالفته في مقابل استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الشرعي الأولى لا من العقل ولا من الشرع، ثم ان وجوب الالتزام يختلف عن الحكم الشرعي الأولى كوجوب الصلاة مثلاً في نقطتين:

الأولى: ان متعلق الأول فعل القلب ومتصلق الثاني فعل الجواريح.

الثانية: ان الحكم الأولى كوجوب الصلاة والصيام ونحوهما موضوع للأول دون العكس.

النقطة الثالثة: انه على تقدير تسليم ان الالتزام القلبي بكل واحد من الاحكام الشرعية الأولى 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 شرعاً، وعلى الأول لا فرق بين ان يكون التنجّز 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 بالتّصرف في متعلق العلم أو موضوعه، فعندئذ تنتفي حجيّته بانتفاء متعلقه أو موضوعه، واما تنجزيز 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 التنجزيز لحرمة المخالفة القطعية العملية، وكذلك 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.

اما الكلام في الجهة الأولى، وفيها اتجاهات وتفسيرات متعددة:

الاتجاه الأول: ما يظهر من المحقق الخراساني ^١ في بحث الواجب التخييري من ان الوجوب في الواجب التخييري متعلق بالفرد المردّد ولا مانع من ذلك، معللاً بان الوجوب امر اعتباري فلا مانع من تعلقه بالفرد المردّد، بل لا مانع من تعلق الصفة الحقيقة به كالعلم، فانه قد يتعلّق بالفرد المردّد كما في موارد العلم الاجمالي^(٢)،

هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع:

أولاً: إن الفرد المردّد في كل وعاء مستحيل، لأنّ الفرد مساوٍ للتشخيص والتعيين، سواء كان في الذهن أم في الخارج، ومن الواضح أن التشخيص والتعيين الوجودي في الذهن كان أم في الخارج في طرف التقىض مع التردد فيه، بداهة انه لا يعقل ان يكون الفرد في الخارج مردداً بين نفسه وغيره، لأنّ كل وجود في الذهن أو الخارج مساوٍ للتعيين فيه، ويستحيل ان يكون وجود زيد فيه مردداً بين وجود نفسه وجود غيره^(١).

والخلاصة، ان الوجود ان كان في الخارج فهو متعين فيه ومتشخص، ولا يعقل ان يكون مردداً، وإلا لزم خلف فرض كونه موجوداً فيه، لأنّ المردّد لا وجود له، وان كان في الذهن فهو متعين فيه كالمعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية القائمة بالنفس التي هي عين العلم فيه، والاختلاف بينهما بالاعتبار وهي وجود ذهني والوجود مساوٍ للتعيين والتشخيص، فإذا كان الوجود متعيناً كانت ماهيته أيضاً متعيناً، لأنها حد الوجود، ويستحيل ان تكون مرددة، وإلا لزم ان يكون وجودها أيضاً كذلك وهو كما ترى.

إلى هنا قد تبيّن انه يستحيل وجود الفرد المردّد في الخارج حتى يتعلق به العلم الاجمالي.

ومن ذلك يظهر انه لا يمكن تعلق الوجوب في الواجب التخييري بالفرد المردّد أيضاً، لأنّه لا واقع للفرد المردّد لا في الخارج ولا في الذهن ولا في لوح الواقع

حتى يتعلّق به الوجوب، وتعليله بان الوجوب امر اعتباري لا يجدي في المقام، لأنّ الوجوب وان كان امراً اعتبارياً، إلاّ انه لابد ان يتعلّق بشيء، والمفروض ان الفرد المردّ ليس بشيء حتى يتعلّق به الوجوب، نعم لو كان مراده من الفرد المردّ، الفرد المردّ المفهومي، لم يرد عليه هذا الاشكال ولكنّه خلاف ظاهر كلامه ^{بيان}.

وثانياً: انه على تقدير تعلّق تعلّق العلم بالفرد المردّ، فلازمه تعلّقه بكل من الفردين أو الافراد بحدّه الفردي مردداً، وهذا خلاف الوجдан والضرورة، لأنّ كل شخص اذا راجع وجدانه يرى ان العلم الاجمالي تعلّق 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 المردّ، الفرد المردّ المفهومي وهو عنوان احدهما أو احدها وان كان خلاف الظاهر.

الاتجاه الثاني: ما تبني عليه مدرسة المحقق النائيني ^{بيان} منهم السيد الاستاذ ^{بيان}، من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحدّه الجامعي بين فردين أو افراد، ولهذا يكون العلم الاجمالي بالنسبة اليه تفصيلياً، والجهل اثناً هو بالنسبة إلى افراده، واما تسميته بالعلم الاجمالي فانها هو باعتبار ان متعلقه الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما واحدهما المردّ انطباقه في الخارج على هذا أو ذاك، فالاجمال اثناً هو في مرحلة التطبيق لا في مرحلة التعلّق، فإذا ما هو متعلق العلم غير ما هو متعلق الشك، لأنّ متعلق الأول الجامع ومتصلق 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 أن 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 الانواعين، ومن الواضح انه لا ينطبق على نجاسة هذا الاناء بحدّه الفردي على تقدير كونه نجساً في الواقع وإلاً ان حل 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 بطريقين:

الطريق الأول: ما ذكره السيد الاستاذ^ت 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 الانواعين بالدم وكان في الواقع كلامهما نجساً به، وعلى هذا فسبة النجاسة المعلومة بالاجمال في المثال إلى كل واحد منها على حد سواء، فلا يمكن تطبيقها على نجاسة هذا الاناء بعينه أو ذاك الاناء كذلك لأمرین:

الأول: ان لازم ذلك انقلاب العلم الاجمالي تفصيلياً، لأنّ العلم الاجمالي متقوّم بتعلقه بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما، فإذا انطبق هذا الجامع على الفرد المعين في الخارج، كان لازم ذلك ان حد هذا الفرد مأخوذه في متعلق العلم في افق النفس، وعليه فيكون العلم تفصيلياً لا اجمالياً وهذا خلف.

الثاني: ان انطباق الجامع على احدهما المعين في الخارج خلاف الضرورة والوجودان، 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 تفصيلياً لا اجماليًّا، فإذاً لا مناص من تعلق العلم بالجامع في افق الذهن وهو عنوان احدهما أو احدهما الذي لا واقع موضوعي له في الخارج حتى في علم الله تعالى، وهذا 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 المعلومة 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 ^٢ من ان متعلق العلم الاجمالي لا

يخلو من احد فروض:

- ١- ان العلم الاجمالي لا يكون متعلقاً بشيء اصلاً.
- ٢- ان يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي.
- ٣- ان يكون متعلقاً بالفرد المردد.
- ٤- ان يكون متعلقاً بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدهما.

اما الأول، فلأنه خلف فرض ان العلم من الصفات الحقيقة ذات الاضافة

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٢ - ٥١ ومحاضرات في الاصول الفقهية ج ٣ ص ٢٨٧

ويستحيل تتحققه بدون الاضافة والمتصل.

واما الثاني فلأنّ 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 وجود غيره، فإذاً يتعين الفرض الرابع وهو تعلقه بالجامع^(١).

وغير خفي ان ما تبنته مدرسة المحقق النائي^٢ 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 او احدها وجداناً وبرهاناً، اما الأول فواضح، واما الثاني فلأنّ متعلقه لو كان الفرد، فلا محالة يكون الفرد المعين في الخارج، لأنّ الفرد المردد غير معقول، وعليه فيلزم كونه علمً تفصيلياً لا اجماليً وهذا خلف.

واما من زاوية عدم تماميته، فلأنّ للمعلوم بالاجمال واقعاً موضوعياً، على اساس ان تعلق العلم بالجامع المفهومي انما هو بلحاظ انه مستخدم للاشارة إلى ما في الخارج لا بلحاظ انه موجود في عالم الذهن، فإذا علمنا بنجاسة احد الانواعين، فالعلم الاجمالي وان تعلق بنجاسة الجامع الانتزاعي المفهومي، لكن لا بلحاظ انه موجود في افق الذهن بل بلحاظ انه مرأة إلى ما في الخارج واصارة اليه وهو النجاسة المتعلقة بالفرد المردد في الخارج بين فردين فيه.

والنكتة، في ذلك ان العلم بها انه لا يمكن تعلقه بالفرد الخارجي مباشرة، باعتبار انه من الصفات القائمة بالنفس، فلا محالة يتعلق بالمفهوم الذهني لا بها 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 للوجdan والارتكاز، ولا يكون نظره إلى المفهوم الذهني موضوعياً، بل هو وسيلة للعبور إلى الخارج وترتيب الاثر عليه، فإذاً كون النظر اليه بما هو موجود في الذهن وبنحو الموضوعية بحاجة إلى عناء زائدة وقرينة تدل على ذلك، وإن فالنظر إليه آلي أو بنحو الطريقة 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 ومردود بين هذا الفرد أو ذاك الفرد فاحدهما في الواقع مصدق له.

ومن هنا، يظهر ان العلم الاجمالي يشتراك 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 معين في الخارج، بينما هو في العلم الاجمالي مردود بين فردین أو افراد فيه.

وعلى ضوء ذلك فقد ظهر ان ما تبنت عليه مدرسة المحقق النائي ^{فلا ينفع} من انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي، مبني على الخلط بين المعلوم بالاجمال بوصف كونه معلوماً كذلك وبين ذات المعلوم، لأنّ 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.

فالنتيجة: 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 مردود بين فردین او 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 الانواعين، فذات النجاسة المتعلقة بالجامع لا تتطبق على نجاسة هذا الاناء ولا على نجاسة ذاك الاناء، وإلا لزم كون العلم الاجمالي تفصيلياً وهو كما ترى، والنجاسة المرددة ليست فرداً ثالثاً حتى تنطبق عليه.

مدفوعة: بان مصداق المعلوم بالذات في العلم الاجمالي هو احد الفردین في الواقع وهو متعين في علم الله ومردود بين هذا وذاك عندنا، فإذاً يكون المعلوم بالعرض في العلم الاجمالي متعيناً في الواقع وعند الله ومردداً بين فردین او افراد عندنا.

مثلاً النجاسة عندنا في المثال متعلقة بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما من جهة جهلنا بانها متعلقة بهذا الفرد او ذاك الفرد، واما في الواقع وعلم الله فهي متعلقة بالفرد بحده الفردي، واما التردد فانها هو عندنا من جهة جهلنا بالواقع، وعلى الجملة علم الانسان بوقوع قطرة من الدم في احد هذين الانواعين، فبطبيعة الحال كان وقوعها في احدهما المعيين في الواقع وعلم الله ولكنها مجهولة عنده، ولا يدرى انها

وقدت في هذا الاناء أو ذاك، لا انه مجهول في الواقع وعند الله.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ^{رحمه الله} من البرهان على انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي، بتقرير انه لو كان له واقع موضوعي في الخارج، فما هو في الموارد التي لا تعين فيها للواقع ثبوتاً، كما اذا علم بنجاسة احد الاناءين بمقابلة الدم وكان في الواقع كلاهما نجساً بالدم، فعندئذ ما هو واقع المعلوم بالاجمال في مثل هذا المثال، لأنّ نسبة المعلوم بالاجمال إلى نجاسة كل منها نسبة واحدة، فلا يمكن القول بان ما هو مصدق المعلوم بالاجمال نجاسة هذا الاناء دون ذاك الاناء أو بالعكس، لأنّه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبته إلى كل منها على حد سواء، وهذا دليل على انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي.

ووجه الظهور هو ان واقع النجاسة المعلومة بالاجمال متعين في الواقع وعلم الله ومرد عدنا 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 حقيقةً أم تعبيداً لا يتعلق بالواقع الخارجي مباشرة، وإنما 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 اجماليًّا أو تفصيليًّا، اذ كما ان تعلق العلم التفصيلي بالمفهوم الذهني انما هو بملك انه ملحوظ مرآة إلى الخارج وإشارة اليه، باعتبار ان الاثر مترتب عليه لا على المفهوم، فكذلك تعلق العلم الاجمالي بالجامع الانتزاعي انما هو بملك انه اشارة إلى الخارج ومرآة له لا بملك انه ملحوظ بنحو الموضوعية.

الاتجاه الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقي ^١ 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 كالمرأة الصافية والعلم الاجمالي كالمرأة غير الصافية.

وقد برهن ذلك بان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع الانتزاعي، فلا يمكن انطباقه على الفرد بحده الفردي، وانما ينطبق على الحيثية الجامعية بين فردين أو افراد وهي الحيثية المتنزعة من الفرد بالغاء الخصوصية الفردية، ف تكون هذه الحيثية جزءاً تحليلياً للفرد، باعتبار انه ينحل إلى الحيثية الجامعية المشتركة والخصوصية الفردية، ومن الواضح ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع، فهو انما ينطبق على الحيثية الجامعية لا على الفرد بحده الفردي هذا^(٢).

وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني ^٣ بتقرير: 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 بحده الفردي^(٤).

ويمكن المناقشة فيه، لأنّ العلم الاجمالي لو كان العلم بالجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين، فننقل الكلام إلى خصوصية التقيد هل هي تقيد بالفرد أو

(١) نهاية الأفكار ج ٣ ص ٤٧.

(٢) نهاية الدراسة ج ٣ ص ٨٣.

الجامع، فان كان الأول فلازمه تعلق العلم الاجمالي بالفرد من الأول و مباشرة، لا انه تعلق بالجامع المقيد لكي ينحل إلى علمين، علم بالجامع و علم بقيده في ضمن احد الفردين في الواقع، وان كان الثاني فهو عين العلم بالجامع لا انه في مقابلة، هذا.

ثم ان ما ذكره المحقق العراقي ^{هـ} يرجع إلى ثلات نقاط:

الأولى: ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الناحية.

الثانية: ان العلم التفصيلي مختلف 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 ^{هـ} 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 دائمًا 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 دائمًا مصيبةً 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 الوجдан، لوضوح ان العلم الاجمالي لم يتعلق بصورة الفرد المعين في افق الذهن، وانما تعلق بصورة الجامع الانتزاعي، وهو عنوان احدهما أو احدهما، واما صورة الفرد المعين، فلا تكون موجودة في الذهن.

وثانياً: ان متعلق العلم الاجمالي لو كان صورة الفرد المعين، لكان العلم الاجمالي علمًا تفصيليًا 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 المبهمة، فإذاً لا يرجع هذا القول إلى القول الآخر في مقابل القول بتعلقه بالجامع الانتزاعي، بل هو هو في الحقيقة والاختلاف انما هو في التعبير.

وأما النقطة الثانية: فلأنّ ما ذكره ^{في} 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 ^{في} من انه لا اجمال ولا ابهام في المتعلق وانما الابهام والاجمال في نفس العلم غريب جداً.

وأما النقطة الثالثة: فلأنّ ما ذكره ^{في} من ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع الانزاعي، فلا ينطبق على الفرد بحده الفردي، على اساس ان حد الفرد غير داخل في متعلق العلم الاجمالي، وانما ينطبق على الحقيقة الجامعية بين فردان أو افراد، انما يتم في الجامع الذاتي ونقصد به المفهوم المتنزع من الجهة الذاتية المشتركة بين الافراد كمفهوم الانسان ونحوه، فانه لا ينطبق في الخارج الا على تلك الحقيقة 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 واصطنعتها لاستخدامها لإشارة إلى الخارج وليس متزعة من الجهة الذاتية المشتركة، ومن هنا تكون نسبة الافراد اليها عرضية لا ذاتية، وهذا بخلاف الجامع الذاتي، فان نسبة افراده اليه ذاتية.

واما الجامع الانزاعي فيما نحن فيه وهو مفهوم احد فردان أو افراد، فهو مفهوم اختراعي بغرض استخدامه للاشارة 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.

والنكتة، في ان الجامع الذاتي لا ينطبق على الفرد بحده الفردي، وانما ينطبق على الجهة الذاتية المشتركة، والجامع العرضي ينطبق عليه هي ان الجامع الذاتي متنزع من الجهة الذاتية المشتركة، وهذا لا ينطبق الا عليها، بينما الجامع العرضي متنزع ومحترع من قبل العقل من الفرد بحده الفردي أو الشخص كذلك، فلهذا ينطبق عليه لا على الجهة الجامعية.

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 متزرعة من الجهة الذاتية المشتركة كالحيوانية والناطقية التي جهة مشتركة بين افراد الانسان، فلهذا لا ينطبق الا عليها، هذا هو الفارق بين المفاهيم الذاتية والمفاهيم العرضية، وعلى هذا فحيث ان المعلوم بالاجمال صورة احد الفردان بحده الفردي، فهو لا ينطبق الا على احد الفردان في الخارج بحده الفردي.

وما ذكره ^{هـ} من ان المعلوم بالاجمال لو كان الجامع المفهومي، فهو لا ينطبق الا على الجهة الجامعة بين الفردان أو الافراد، مبني على الخلط بين الجامع الذاتي والجامع العرضي، وما ذكره ^{هـ} تام بالإضافة إلى الجامع الذاتي دون الجامع العرضي، وحيث ان الجامع في المقام عرضي وهو عنوان احدهما أو احدهما، اصطنه العقل واحتراه من الفرد المرد عذنا لا واقعاً فلا ينطبق الا عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، انه لا يمكن ان يكون مراد المحقق العراقي ^{هـ} من تعلق العلم الاجمالي بالفرد بحده الفردي الفرد المعين في الخارج، فان تعلقه به كذلك غير معقول، وإلاً لكان العلم الاجمالي تفصيلياً، فإذاً لا محالة يكون مراده منه تعلقه بصورة الفرد بحده الفردي المبهم، وهذا هو معنى تعلقه بالجامع الانتزاعي، وعليه فما ذكره ^{هـ} يرجع في الحقيقة إلى القول بتعلق العلم الاجمالي بالجامع المفهومي وهو صورة احد الفردان أو الافراد.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التبيبة، وهي ان جميع الاتجاهات في المسألة ترجع إلى اتجاه واحد وهو تعلق العلم الاجمالي بالجامع العنواني 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 ووجوداناً، فلا يمكن التمسك بها بالنسبة إلى

الجامع، لأنّ تعلق التكليف به معلوم بالوجودان 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 منشأ العلم بالجامع الانتزاعي، وحيثند 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، وإلا لزم خلف فرض كونه علة تامة للتنجيز، وكذلك الحال في الاصول المؤمنة، فإنها لا يعقل ان تكون مانعة عن تنجيزه، وإلا لزم خلف فرض كونه علة تامة له، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، ان الاصيل المؤمن اذا سقط عن بعض اطراف العلم الاجمالي بسبب او آخر مع بقاء العلم الاجمالي وعدم انحلاله، فهو منجز للطرف الاخر ومانع عن جريان الاصيل المؤمن فيه على هذا القول وهو القول بالعلة التامة، ضرورة انه لا يتصور على هذا القول مانع وإلا 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 مقتضٍ 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 المخالفه القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، وخالف في ذلك المحقق الخراساني رحمه 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 رحمه الله، بتقرير انه لا يمكن جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً، لأنه ترخيص في المخالفه القطعية العملية وهو قبيح عقلاً، على اساس ان الترخيص فيها ترخيص في التعدي على المولى وهتك حرمته 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 المخالفه 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 مخالفه العلم التفصيلي.

والجواب: ان العقل وان كان يحكم بقبح المخالفه القطعية العملية، الا ان ذلك ليس بالذات بل من جهة ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد في المرتبة السابقة، وحيث ان هذه المخالفه تؤدي إلى تفويت هذا الحق فيكون قبيحاً ومصداقاً للظلم، ونتيجة ذلك هي ان حكم العقل بقبح المخالفه القطعية العملية ليس حكم تنجيزياً ومطلقاً، بل هو متعلق على عدم ورود الترخيص فيها من المولى نفسه، واما اذا رخص المولى في المخالفه المذكورة وأذن فيها، فلا تكون هذه المخالفه حينئذ مخالفه للمولى ومعصية له، بل هي موافقة لاذنه وقراره.

وبكلمة: انه لا شبهة في ان العلم الاجمالي ليس علة تامة للتنجيز 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 بالطبع بانتفاء موضوعه وهو حق الطاعة، لأنّ ترخيصه يكشف عن عدم ارادته هذا الحق وإنّ 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 او لا؟

والجواب: انه لا يكون علة تامة له أيضاً، لوضوح ان حكم العقل بقبح مخالفة المولى لا يمكن ان يكون حكم تنجيزياً ومطلقاً بل لا محالة يكون معلقاً، لأنّ حكم العقل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً ولغوًّا وبلا نكتة تبرره، والنكتة التي تبرره في المقام انها هي ثبوت الحق للمولى في المرتبة السابقة وهو حق الطاعة، فإذاً حكم العقل بقبح المخالفة وكونها معصية وظلماً انها هو بملك انها تفويت حق 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 قد ظنت ان جعل الترخيص الشرعي في اطراف العلم الاجمالي ترخيص في مخالفة المولى وعصيائه وهتك حرمه وتفويت حقه، فلهذا يحكم العقل بقيمه 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 اهم، 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 المخالففة، لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً بل هو تعليقي كما مر، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبتات، فلا يمكن اثباته باطلاق ادلة الاصول العملية الشرعية، بل هو بحاجة إلى نص خاص، وتمام 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، فموضع الحكم الظاهري غير محفوظ فيه، واما موضعه في كل واحد من الاناءين بحده فهو وان كان محفوظاً للشك في نجاسة كل واحد منها بحده الشخصي، إلا انه لا يمكن جعل الحكم الترخيصي 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 كالقطع به، لأن اجتماع الضدين حيث انه محال، فاحتماله كالقطع به محال، فلذلك لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي، ل مكان 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 الترخيصي

أما النوع الأول، فهو معمول بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعية بها لها من المبادئ والملالكات، ولا شأن له في مقابل الاحكام الواقعية الالزامية غير تنحیزها عند الاصابة والتعديل عنها عند الخطأ، لأن اهتمام المولى بها وعدم الرضا بتفويتها حتى في ظرف الشك والجهل يتطلب منه جعل الحكم الظاهري الطريقي في طولها، والمهدف من وراء هذا الجعل الحفاظ على تلك الاحكام ومبادئها تنحیزاً وليس له

شأن آخر غير ذلك، ولا مبدأ مستقل له وراء مبادئ الاحكام الواقعية الالزامية، ولهذا لا يتربّ 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 الطريري هو اهتمام المولى بالحفظ على مبادئ الاحكام الواقعية الالزامية، وهذا الاهتمام يدعوه إلى جعله في طوّلها بغضّن 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 الامثال 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 بالحفظ على مبادئ تلك الاحكام ويكون في طول مبادئها.

وأما في الثانية، فلما مر من انه لا يقتضي الامثال في مقابل اقتضاء الاحكام الواقعية الالزامية، بل بامثالها انما هو بامثاله، كما ان مخالفته انما هي بمخالفتها، فلا استقلال له في مقابلها، وإلّا لزم خلف فرض كونه طريريًّا.

واما في الثالثة، فمضاراً إلى انه لا تنافي ولا تضاد بين الاحكام الشرعية بما هي اعتبارات بقطع النظر عن مبادئها وملائكتها في الواقع ومرحلة امثالها، ان هذا الحكم الظاهري حكم طريري في طول الحكم الواقعي، فلا يجتمع معه في شيء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين.

واما النوع الثاني، وهو الحكم الظاهري الترخيصي كاصالة البراءة الشرعية واستصحاب عدم الوجوب أو الحرمة والامارات المتكفلة للاحكم الترخيصية،

فهو معمول بملك التسهيل النوعي على المكلف، وحيث ان المصلحة التسهيلية مصلحة نوعية، فهي تقدم على المصالح والملالات الشخصية، فلذلك لا تنافي بين الاحكام الظاهرية الترخيصية والاحكام الواقعية الالزامية، لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال.

أما في الأولى فلأن المصلحة التسهيلية النوعية متربة على الاحكام الظاهرية الترخيصية لا على متعلقاتها، بينما المصالح والمفاسد الشخصية المحتملة، متربة على متعلقات الاحكام الواقعية الالزامية، فإذاً لا تنافي بينهما في مرحلة المبادئ والملالات لعدم اجتماعهما في شيء واحد.

ثم ان بعض المحققين طريقاً آخر لعلاج مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعى، وهو أن المسألة داخلة في باب التزاحم الحفظي، بان تكون هناك مزاحمة في الحفظ بين ملالات الاحكام الترخيصية الواقعية وملالات 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 زامي على طبقها.

وبكلمة، واضحة ان القول بوقوع التزاحم الحفظي بين ملالات الاحكام الترخيصية الواقعية وملالات الاحكام الالزامية الواقعية، انما هو في خصوص الاحكام الترخيصية الناشئة من الملالات والمبادئ الواقعية، وأما الاحكام الترخيصية التي هي ناشئة عن عدم المقتضي للاحكم الالزامية فهي خارجة عن محل الكلام، اذ لا ملك لها حتى يقع التزاحم الحفظي في مقام الاشتباه والالتباس بينه وبين ملك الحكم الواقعى.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن الكاشف عن اهتمام المولى بالاغراض النزوية

الواقعية هو الأحكام الظاهرية اللزومية كإيجاب الاحتياط ونحوه والكافر عن اهتمام المولى بالأغراض الترخيصية الواقعية هو الأحكام الظاهرية الترخيصية كأصلية البراءة ونحوها، كما أن المرجح للأولى اهتمام المولى بالأغراض اللزومية والمرجح للثانية اهتمام المولى بالأغراض الترخيصية، هذا.

وغير خفي أن التزاحم الحفظي مبني أولاً على أن إباحة الأشياء مجعلة في الشريعة المقدسة للأحكام التكليفية، وثانياً أنها ناشئة عن وجود المقتضي لا عن عدمه، وكلا الأمرين غير تمام 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 الازمية، فهي تكشف عن وجود مصالح أو مفاسد ملزمة في متعلقاتها، واما اذا كانت احكاماً ترخيصية فهي لا تكشف عن وجود مصالح في متعلقاتها، اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان تكون ناشئة عن عدم ثبوت المقتضي للاحكم الالزمية، 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 للاباحة، وعليه فمنشأ الاباحة في الحقيقة عدم ثبوت المقتضي للوجوب لا المصلحة الواقعية في نفسها، لأن عدم كونها بدرجة الالزام بمثابة الجزء الاخير من العلة التامة للاباحة، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، قد أشرنا إلى ان اباحة الأشياء اصلية وذاتية اي غير مجعلة في الشريعة المقدسة، لأن المجعل فيها انها هو الاحكم الشريعة الالزمية التامة كالوجوب والحرمة ونحوهما، والناقصة كالاستحباب والكرابة وما شاكلهما دون الاباحة، فان ثبوتها للأشياء لا يتوقف على الجعل.

إلى هنا قد تبين انه ليس في الشريعة المقدسة احكام ترخيسية واقعية مجمولة ناشئة من الملادات والمبادئ الواقعية لكي يقع التزاحم الحفظي بينها وبين ملادات الاحكام الواقعية الالزامية في موارد الاشتباه والالتباس، وذلك لأنّ أدلة الاحكام الظاهرية الترخيسية لا تدل على وجود ملادات ترخيسية اقتضائية في الواقع تقتضي جعل الاحكام الظاهرية الترخيسية في موارد الاشتباه والالتباس على طبقها حفاظاً عليها واهتمامها بها حتى في هذه الموارد، حتى تكون مزاحمة للاغراض اللزومية فيها، وذلك لأنّ 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 الترخيسية 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 الترخيسية، وهي المصلحة التسهيلية لا ترجيح الملادات الترخيسية الواقعية على الملادات الالزامية الواقعية في موارد الاشتباه والالتباس.

والخلاصة: ان الدليل الترخيسى الظاهري لا يدل على ترجيح الملاد الترخيسى الواقعى على الملاد الالزامى في مقام الالتباس والاشتباه حتى تكون المسألة من باب التزاحم الحفظي، بل الظاهر منه ان المبرر لجعل الترخيص الظاهري هو ترتيب المصلحة النوعية عليه وهي مصلحة التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلفين، فانها تدعى المولى إلى جعل الاحكام الظاهرية الترخيسية في الشبهات الحكمية وال موضوعية، ولا تدل على اهتمام المولى بالاغراض الترخيسية للأحكام الترخيسية الواقعية، بل لا اشعار لها بذلك فضلاً عن الدلالة، لأنها تدل على جعل الترخيص الظاهري تسهيلاً على المكلفين، وقد تقدم أن هذه الدلالة مبنية على أن إباحة الأشياء

بجعله، مع أن الأمر ليس كذلك كما تقدم.

وأما في الثانية وهي مرحلة الامثال، فلا موضوع للمزاجة والمضادة بينهما أصلاً، فان الواصل في هذه المرحلة احدهما، إما الحكم الظاهري الذي هو عذر للمكفل 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.

فالنتيجة: ان عدم التزاحم والتضاد بينهما في مرحلة الامثال، انما هو من جهة ان الواصل احدهما فقط ولا يعقل وصول كليهما معاً 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 الامثال:

أما في الأولى فلما عرفت من ان الشارع جعل الحكم الظاهري على طبق الامر من الملائكة.

واما في الثانية فلأنّ المولى اذا جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي، أدى ذلك إلى سقوط العلم الاجمالي عن التجيز بسقوط موضوعه، لأنّ العلم الاجمالي انما يقتضي امثال التكليف المعلوم بالاجمال اذا اراد المولى امثاله ولا يرضي بتركه، واما اذا جعل المولى الترخيص في اطراف العلم الاجمالي جميعاً، فهو يكشف عن انه رفع اليدين عن حقه وهو الطاعة ورخص في تركه، وعندئذ يجوز للمكفل 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 الواقعى المعلوم اجمالاً من المصلحة الملزمة او المفسدة كذلك قد تنجز بالعلم الاجمالي، ومن الواضح ان تنجزه مانع عن جعل الترخيص الظاهري في تمام اطرافه، لاستلزمها تفويت المصلحة الملزمة او الوقع في المفسدة كذلك، وكلامها 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، ويتنفي 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 بها هو اعتبار لا قيمة له، و تمام القيمة للملائكة، لأنه روح الحكم وحقيقةه، 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 ^{رحمه الله} من انه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في التنجيز، فكما ان العلم التفصيلي ينجز التكليف المعلوم تفصيلاً وعلة تامة لتنجيزه، فكذلك العلم الاجمالي، فانه ينجز التكليف المعلوم به وهو المتعلق بالجامع، لأنّه معلوم للمكلف تفصيلاً وواصل اليه كذلك، واما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد او ذاك الفرد فهي مجهلة وغير واصلة اليه ولا تكون منجزة بالعلم، لأنّ المنجز به انما هو التكليف المتعلق بالجامع دون المتعلق بالفرد بحده الفردي لأنّه 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 لتنجيزه كالعلم التفصيلي^(١)، هذا.

والجواب: عنه قد ظهر ما تقدم من ان حكم العقل بتنجيز العلم الاجمالي وقبح مخالفته ليس حكم تنجيزياً ومطلقاً، بل هو حكم تعليقي معلق على عدم اذن المولى في المخالفة وإلا فيتغنى حكم العقل بانتقاء موضوعه، لأنّ 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، وإنما فتنجيزه يكون بنحو الاقضاء 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 تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية يكون بنحو الاقضاء لا بنحو العلة التامة، كما ان تنجيز العلم التفصيلي يكون كذلك، فان للمولى ان ياذن في مخالفة العلم التفصيلي ويرخص فيها بسبب او آخر ولا مانع من ذلك ثبوتاً، وبه يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الالتبات، فهل يمكن شمول ادلة الاحكام الظاهرية الترخيصية لاطراف العلم الاجمالي جائعاً أو لا؟

والجواب: ان الكلام يقع في مقامين:

الأول: في شمول ادلة حجية الامارات المتكفلة للأحكام الترخيصية الظاهرية ل تمام اطراف العلم الاجمالي.

الثاني: في شمول ادلة حجية الاصول العملية المؤمنة ل تمام 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 او الابيض، ففي مثل ذلك اذا قامت البينة على طهارة الاناء الاسود، فانها تدل على طهارته بالمطابقة وعلى نجاسة الاناء الابيض بالالتزام، وحيثئذ فإذا قامت البينة على طهارة الاناء الابيض أيضاً، فانها تدل على طهارته بالمطابقة وعلى نجاسة الاناء الاسود بالالتزام، فإذاً تقع المعارضة بين البيتين فلا يمكن شمول دليل الحجية لكليتهما معاً، فلا محالة يسقط اطلاقه بالنسبة إلى الامارات القائمة على اطراف العلم الاجمالي.

واما 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 منها بشرط عدم مطابقة الآخر للواقع أو بشرط عدم الالتزام بالآخر، فسوف يأتي الكلام في تحقيق هذه الفرضيات في مبحث التعادل والترجح.

واما الكلام في المقام الثاني، فالمعروف والمشهور بين الاصوليين منهم مدرسة

المحقق النائي ^{عليه السلام} هو ان المانع عن شمول اطلاق ادلة حجية الاصول المؤمنة ثبوتي، حيث انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، فإذاً 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 ^{عليه السلام} إلى القول الثاني، وانه لا مانع من الشمول في هذا المقام، بتقرير ان ادلة حجية الاصول العملية الشرعية مطلقة وباطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالي ولا قصور في اطلاقها من هذه الناحية، فلامانع عن الشمول ثبوتي لا اثباتي هذا.

وذهب بعض المحققين إلى القول الثاني، بتقرير: ان اطلاق المطلقة انما يثبت ببركة مقدمات الحكمة اذا كان عرفيًّا، بمعنى ان العرف العام يفهم الاطلاق من المطلقة اذا لم ينصب قرينة على الخلاف، واما اذا لم يكن عرفيًّا وعقلائيًّا فلا ينعقد الاطلاق ببركة المقدمات، والمقام من هذا القبيل، فان اطلاق ادلة الاصول العملية بالنسبة إلى اطراف العلم الاجمالي جمیعاً ليس بعرفي، وذلك لأنّ المترتكز في اذهان العرف والعقلاء هو عدم رفع اليد عن الاغراض الالزامية لمجرد ترددتها بين اطراف مخصوصة، وهذا الارتكاز العرفي والعقلي بمثابة قرينة لبيبة متصلة مانعة عن انعقاد ظهور ادلة حجية الاصول العملية الشرعية في الاطلاق، وعليه فلا تجري مقدمات الحكمة.

وبكلمة، ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي وان كان ممكناً عقلاً، حيث لا يلزم منه محدود عقلي، الا ان الارتكاز العرفي والعقلاي في اذهان العامة على عدم رفع اليد عن الاحكام الالزامية المعلومة بالاجمال بمجرد ترددتها بين اطراف مخصوصة، يمنع عن ظهور ادلة الاصول العملية في الاطلاق للشبهات المقونة بالعلم الاجمالي فيختص بالشبهات البدوية، فالنتيجة ان القصور في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت على عكس ما افاده السيد الاستاذ^٢. ولنا تعليق على ذلك، فان ما ذكره^٢ من الارتكاز العرفي والعقلاي على عدم رفع اليد عن الاغراض الالزامية بمجرد ترددتها بين اطراف مخصوصة، لا يمكن المساعدة عليه.

أولاً: إن اصل ثبوت هذا الارتكاز لدى العرف والعقلاء غير معلوم، لأنّ الارتكاز بحاجة إلى منشأ وسبب ولا يوجد منشأ له، فإن ما يمكن أن يكون منشأ له هو تقديم الأغراض اللزومية على الأغراض الترخيصية وهو غير متحقق، لأنّه يختلف باختلاف الموارد حتى عند العقلاء، فان مصلحة الترخيص قد تكون اهم عندهم من مصلحة الالزام وقد يكون الامر بالعكس، وأما عند الشارع فقد تقدم انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأنّ هذا الجعل يكشف عن ان مصلحة الترخيص اهم من مصلحة الواقع، وعلى هذا فلا منشأ لهذا الارتكاز العرفي والعقلاي، اذ رفع اليد عن الغرض اللزومي اذا كان من جهة اهمية مصلحة الترخيص فلا مانع منه، واما اذا لم تكن هناك مصلحة او كانت ولكن مصلحة الحكم اللزومي اهم منها، فلا يجوز رفع اليد عنه، فإذاً عدم رفع اليد عن الغرض اللزومي المردود بين اطراف مخصوصة لمصلحة الترخيص فيها ليس امراً مرتكزاً 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 الاغراض عن ذلك وتسليم ان هذا الارتكاز موجود عند العرف والعقلاء، الا ان من الواضح انه ليس بدرجة يكون ثابتاً في اعماق نفوس الانسان فطراً بحيث يصلح ان يكون قرينة لبيبة 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، فإذاً لا اثر لمثل هذا الارتكاز ولا يمنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق ببركة مقدمات الحكمة.

ولكن مع هذا فالاظهر عدم الاطلاق لها لأطراف العلم الاجمالي لانصرافها عنها عرفاً، لأنّ منشأ هذا الانصراف هو العلم الوجданى 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 او آخر، فلا بد حينئذ من الاخذ به، ولكن حيث انه لا يكون كاشفا 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 حينئذ مخالفته مخالفة ومعصية، بل هي موافقة لقراره وترخيصه وإلا لزم كونه لغوياً وبلا مورد، وهذه النكتة حيث إنها لا تتوفر في جانب الاطلاق، فلا يكون كاشفاً عن ذلك فبالتالي 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، وينتهي حينئذ 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 الترخيصي في جميع اطرافه، ولكن قد تقدم ان ذلك منهم مبني على ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي 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 ينتهي بانتفاء موضوعه.

الثالث: ان ادلة الاصول العملية لا تدل باطلاقها على ترخيص المولى في خالفته وادنه فيها، فلذلك لا اطلاق لها من هذه الناحية كما مر.

الرابع: ان ما ذكره السيد الاستاذ^٢ من ان ادلة الاصول العملية الشرعية مطلقة وباطلاتها تشمل اطراف العلم الاجمالي جميعاً لولا المانع الشبوي وهو لزوم المخالفة القطعية العملية^٣، لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من عدم المانع الشبوي عن شمولها والمانع اثباتي.

بقي الكلام فيما ذكره المحقق الخراساني^٤ من ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية بل هو مقتضى له، وقد افاد في وجه ذلك امررين:

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 شيئاً متسانخين في القوة والفعل، واما اذا كان احدهما فعلياً من تمام الجهات والآخر غير فعلي كذلك فلا مضادة بينهما.

وعلى هذا، فحيث ان كلا الامررين متوفّر 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 المحسورة، فان الحكم الظاهري الترخيصي مجعل فيها، فلو كانت مضادة بينه وبين الحكم الواقعى لم يمكن جعله لاستحالة اجتماع الضدين فضلاً عن

وقوعه في الخارج، بل لا يمكن جعله في الشبهات البدوية أيضاً، لأنّ احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، للقطع باستحالة اجتماعهما، ومع القطع بالاستحالة لا يمكن احتمال اجتماعهما في شيء واحد، فإذاً جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصورة وفي الشبهات البدوية، دليل قطعي على أنه لا مضادة بينهما، بملأك أن الحكم الظاهري الترخيصي فعلي من جميع الجهات والحكم الواقعي ليس بفعلٍ كذلك، والمضادة إنما هي بين الحكمين الفعليين من جميع الجهات^(١)، هذا.

وذكر في مورد آخر ما حاصله: إن التكليف الواقعي سواءً أكان مشكوكاً أم معلوماً بالاجمال، فإن 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، لأنّه كالقطع به محال، وإن 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: إن ما ذكره من إن التكليف المعلوم بالاجمال حيث أنه غير منكشfff تمام الانكشاف، فلا يكون بفعلٍ من جميع الجهات، فإن اراد به أن العلم التفصيلي بالحكم في مرحلة الجعل مأخوذاً في موضوع نفسه في مرحلة المجعل وهي مرحلة فعالية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فقد تقدم أن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه في مقام الإثبات بحاجة إلى دليل، ولا دليل على أن العلم التفصيلي بالحكم الشرعية في مرحلة الجعل مأخوذاً في موضوع نفسها في مرتبة المجعل، هذا إضافة إلى أنه لو كان مأخوذاً في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعل، كان لازمه

(١) كفاية الأصول ص ٢٧٢.

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٣.

ان لا يكون بفعلٍ أصلًا لا انه فعلٍ من بعض الجهات لا من تمام الجهات. وأيضاً ان ذلك ينافي ما ذكره 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 بفعلٍ في تمام هذه الموارد حتى في موارد العلم التفصيلي، وعندئذ 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 ماخوذًا في الموضوع في مقام الجعل، كانت فعليته منوطٌ بفعلية موضوعه في الخارج، فإذا تحقق موضوعه فيه صار حكمه فعلياً من تمام الجهات سواء اكان المكلف عالماً به تفصيلاً او اجحلاً او جاهلاً به، وعلى هذا فان كان الموضوع الحكم الواقعي متحققاً في موارد العلم الاجمالي، كان الحكم فعلياً من جميع الجهات لا من بعض الجهات.

واما الجهة الاخرى، فان كانت دخلية في الموضوع بان تكون قيداً له، فمعناه ان الموضوع لم يوجد بتمام قيوده، وحينئذ فلا يكون الحكم فعلياً اصلاً، فإذا وجد الموضوع بتمام قيوده صار الحكم فعلياً من كل الجهات، واما اذا وجد بعض قيوده دون بعضها الاخر فلا اثر له.

ودعوى: ان الموضوع اذا وجد بعض قيوده دون الجميع، فالحكم فعلي بالنسبة إلى ذلك القيد دون جميع القيود.

مدفوعة: بان فعالية الحكم من كل الجهات منوطه بفعالية موضوعه بكل قيوده، واما وجوده ببعض قيوده دون الجميع، فلا اثر له ولا يوجد فعالية الحكم من بعض الجهات، ضرورة ان الحكم اما فعلي او غير فعلي ولا ثالث لها، والقيد الاخير للموضوع بمثابة العلة التامة لفعالية الحكم.

وأن شئت قلت: ان فعالية الحكم معلولة لفعالية 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، لأن المعلول مترب على وجودها لا على وجود جزئها او قيدها، وإلا لزم خلف فرض كونه جزء العلة لا تامها، فما ذكره ^{نهي} من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه مشوب بالجهل، فلا يكون فعلياً من جميع الجهات، لا يرجع إلى معنى محصل.

الثاني: ان ما ذكره ^{نهي} 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.

اما الشق الأول فقد ذكرنا انه لا تضاد ولا تنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بكل نوعيه، هما الحكم الظاهري الطريقي والحكم الظاهري الترخيصي.
اما الأول فقد تقدم انه مجعل بنحو الطريقة 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 والتعديل لدى الخطأ، ولهذا لا تتصور المضادة بينه وبين الاحكام الواقعية، لأنه ليس حكماً مجعلولا في مقابلها وعرضها وناشئاً عن ملاك غير ملاكاتها، بل هو طريق إلى الحفاظ عليها

بها لها من ملకاتها الواقعية ومبادئها، فلا يعقل ان يكون في عرضها ومنافيًّا ومضادًّا لها، ولهذا لا يتصور التنافي بينها.

وأما الثاني، وهو الحكم الظاهري الترخيصي - فهو وان كان ناشئاً من ملوك غير ملوك الحكم الواقعى، إلا انه مع ذلك لا تنافي ولا تضاد بينهما، لأنّ الاحكام الظاهرية الترخيصية ناشئة عن المبادئ والملకات المترتبة عليها وهي المصلحة التسهيلية النوعية لا انها قائمة في متعلقاتها، بينما المبادئ والملకات للاحكم الواقعية قائمة ب المتعلقاتها، ولهذا لا تنافي بينها في مرحلة المبادئ والملకات.

وأما في مرحلة الامثال، فلأنّ الاحكم الظاهرية الترخيصية الناشئة من الملకات والمبادئ النوعية المترتبة عليها تقدم على الاحكم الواقعية بما لها من الملకات الشخصية ومانعة عن وصولها وتجزئها، فلهذا لا تتطلب الامثال حتى تنافي الاحكم الظاهرية الترخيصية، باعتبار انها تتطلب عدم وجوب امثالها.

وأما في مرحلة الجعل والاعتبار، فلا تنافي بين جعل الترخيص الظاهري (بها هو اعتبار) وجعل الحكم الواقعى كذلك، مثلاً لا تنافي ولا مضادة بين الترخيص الظاهري المجنول لشرب التن مثلاً بما هو اعتبار وبين حرمته في الواقع بما هي اعتبار، لأنّ المضادة انها 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 ^ب وهو ان الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال ليس بفعال من جميع الجهات، مثلاً وجوب الصلاة فعلى المكلف من جهة بلوغه وعقله وقدرته، وليس بفعال من جهة عدم دخول وقتها.

فيرد عليه: ان فعالية الحكم بمعنى فعالية فاعليته ومحركيته مرتبطة بفعالية موضوعه في الخارج بكافة قيوده الماخوذة فيه في مقام الجعل، ولا قيمة لفعالية بعض

قيوده دون تامها، وفعالية كل جزء الموضع أو قيده إنما يكون لها دخل في فعلية الحكم في ضمن فعلية سائر اجزاءه وقيوده لا مطلقاً، وإنّ لزم خلف فرض انه قيد الموضع أو جزؤه، اذ معنى انه قيد الموضع أو جزؤه ان تأثيره إنما هو في ضمن تأثير الموضع بتمام قيوده واجزائه، فيكون تأثيره ضمنياً لا مستقلاً، ففرض الاستقلال خلف.

وعلى هذا، فتأثير كل من البلوغ أو العقل أو القدرة أو دخول الوقت في فعلية وجوب الصلاة، إنما هو في ضمن تأثير المجموع فيها لا مستقلاً، وإنّ لزم خلف فرض كونه جزء الموضع، والخلاصة، ان تأثير كل منها إنما هو مرتب بتأثير الآخر، فلا يمكن ان يكون مستقلاً.

وأن اراد به الحكم الاقتصائي اي الحكم في مرتبة الاقتضاء وهي مرتبة المبادئ والملالات، بدعوى ان الحكم موجود في هذه المرتبة بالوجود الاقتصائي، فيرد عليه: أولاً: انه لا حكم في هذه المرتبة، فان الموجود فيها المصلحة والمفسدة والارادة والكرابة والحب والبغض، ومبادئ الاحكام وان كانت حقيقة الحكم وروحه، انه ليست حكماً بالمعنى المجعل في الشريعة المقدسة.

ودعوى: انه موجود بالوجود الاقتصائي في مرتبة المبادئ والملالات كالمعلول التكoinي، فانه موجود بالوجود الاقتصائي في مرتبة وجود المقتضي.

مدفوعة: بان الحكم امر اعتباري صادر من المولى مباشرة ولا وجود له الا الوجود الاعتباري، فلا يكون معلولاً للمبادئ والملالات في عالم الاعتبار والجعل، ولا يعقل ان يكون معلولاً لها، وإنّ لزم خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشرة من جهة وكونه امراً اعتبارياً من جهة اخرى، باعتبار ان المبادئ من الامور التكoinية، ومقتضى قانون مبدأ السنخية بين العلة والمعلول ان العلة اذا كانت

تکوینیة، فالمعلول أيضاً تکوینی وهو كما ترى، نعم ان المبادئ وملاکات مبررة للجعل وداعية اليه، على اساس ان الجعل من المولى لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا مبرر.

فالنتیجة: ان قیاس الحكم الشرعي بالنسبة إلى المبادئ وملاکاته بالمعلول التکوینی بالنسبة إلى علته التکوینیة، قیاس مع الفارق.

وثانياً: انه ~~فی~~ قد جعل الحكم الفعلى من بعض الجهات في مقابل الحكم الاقتصائي في غير مورد، فتحصل ما ذكرناه أن جعل الحكم الفعلى من بعض الجهات دون الجميع لا يرجع إلى معنى محصل.

الثالث: ان الحكم الواقعی في موارد العلم الاجمالي اذا لم يكن فعلىاً من جميع الجهات، فلا محالة يكون المراد منه الحكم الانشائی في مرتبة الائشاء والجعل، ومن الواضح أنه غير قابل للتنجیز حتى اذا كان متعلقاً للعلم التفصیلی، لوضوح انه لا اثر للعلم التفصیلی بالحكم الانشائی، كما اذا علم بوجوب الحج في الشريعة المقدسة على المستطیع وهو غير مستطیع، فانه لا اثر لهذا العلم بالنسبة اليه.

وبكلمة، ان تنجیز العلم للحكم منوط باتصاف الحكم بوصفين: الأول ان يكون مولویاً، والثاني ان يكون فعلىاً بفعلیة موضوعه في الخارج، فإذا كان الحكم متصفًا بهذین الوصفین تنجیز بالعلم، واما اذا لم يكن متصفًا بهما، سواء أكان متصفًا بأحدھما ام لا، فلا يكون قابلاً للتنجیز، وان قلنا بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجیز، بل هو غير قابل للتنجیز بالعلم التفصیلی فضلاً عن الاجمالي.

وعلى هذا، فما ذكره المحقق الخراسانی من ان تنجیز العلم الاجمالي للتکلیف المعلوم بالاجمال انما يكون بنحو الاقضاء لا العلة التامة لا يرجع إلى معنى معقول، لأن التکلیف المعلوم بالاجمال اذا لم يكن فعلىاً من جميع الجهات، فلا يقبل التنجیز،

وعليه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً له اصلاً حتى يقال ان تنجزيه هل يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة، اذ لا بد أولاً من افتراض ان التكليف قابل للتنجز، وبعد ذلك نبحث عن ان تنجزيز العلم الاجمالي هل يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة، واما اذا لم يكن التكليف قابل للتنجز فلا موضوع لهذا البحث.

الرابع: ان المستفاد من مجموع كلماته ^{هيئ} 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 التنجيز 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 استحال جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه مطلقاً اي كلاً وبعضاً، وان كان بنحو الاقتضاء امكناً جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطرافه، وحيث انه يرى استحالة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في شيء واحد لمكان المضادة بينهما، فلابد له من القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجز، فإذاً لا يكون ^{هيئ} من القائلين بتنجزيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء، بل هو من القائلين بتنجزيزه بنحو العلة التامة كما هو المشهور بين الاصوليين.

إلى هنا قد تبين ان المستفاد من مجموع كلمات المحقق الخراساني ^{هيئ} انه من القائلين بان العلم الاجمالي اذا تعلق بتكليف فعلي من جميع الجهات يكون علة تامة للتنجز.

هذا تمام الكلام في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعية

العملية.

الجهة الثالثة: في وجوب الموافقة القطعية العملية، ونتكلم فيه في مقامين:

الأول: في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية للتکلیف 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، فلأنَّ العلم الاجمالي اذا كان في الشبهات الحكمية، لا ينجز الا التکلیف المتعلق بالجامع بحده الجامعي، باعتبار انه معلوم للمکلف 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 تامة البيان بالنسبة اليه.

مثلاً اذا علم المکلف اجمالاً في يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين عليه اما صلاة الظهر أو الجمعة، ففي مثل ذلك يكون المعلوم للمکلف ووجوب الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدى الصلاتين وانه خارج عن موضوع القاعدة وجداناً، واما وجوب كل من صلاة الجمعة باسمها الخاص وعنوانها المخصوص وصلاة

الظاهر كذلك، فهو مشكوك فيكون مورداً للقاعدة.

فالنتيجة: ان اضافة الوجوب إلى الجامع معلومة للمكلف، فلا تكون مشمولة لقاعدة التامين، وأما اضافته إلى كل من الصلاتين بحدتها الخاص واسمها المخصوص فهي مجهولة وتكون مورداً للقاعدة، ومن الواضح ان وجوب الجامع لا يقتضي إلّا الاتيان به عقلاً وابجاده في الخارج، والمفروض انه يوجد فيه بابجاد احد فرديه أو افراده ولا يتوقف وجوده على ابجاد الجميع، وعليه فلا يقتضي العلم الاجمالي في الشبهات الحكمية وجوب الموافقة القطعية العملية وإنما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية فحسب، وأما 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، وحيثئذ فيجب عليه تحصيل اليقين بفراغ الذمة، ومن الطبيعي انه لا يحصل إلا باكرام كلا الفردين معاً، اذ لو اكرام احدهما دون الآخر 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.

وللمناقشة في هذا المسلك مجال واسع:

أولاً: إن ذلك إنما يتم في الشبهات الحكمية اذا كان الواجب فيها الجامع بحده الجامعي بدون تقييده بقييد خاص كالصلاوة مثلاً، فان الواجب هو طبيعي الصلاة الجامع بين افراده ولا يسري الامر منه اليها، وفي مثل ذلك يكتفي بالاتيان بفرد منه في الخارج لأنّه يوجد بابجاده فيه، وأما اذا كان الواجب الجامع المقيد بقييد خاص وهو قيد احدهما المردود بين قيدتين متبالتين في الخارج، فلا يتم، كما اذا علم المسافر بوجوب الصلاة المرددة بين القصر والتمام، بمعنى انه لا يدرى ان الواجب عليه في هذه الحالة

القصر أو التهام، كما اذا سافر اربعة فراسخ ولم يرجع في نفس اليوم إلى بلده وارد 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 التهام، فإذاً لم تحصل له القناعة لا بالقول الأول ولا بالقول الثاني، فبطبيعة الحال يعلم اجمالاً بوجوب احدى الصلاتين عليه اما القصر أو التهام، وفي مثل ذلك لا يحصل له اليقين بفراغ الذمة من الصلاة الواجبة المقيدة بقيد مردود بين قيدين متباينين الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، واما اذا اتى بالصلاحة قصراً، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو الصلاة المقيدة بالتهمام 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 او الموضوعية، لأن الفراغ اليقيني لا يحصل الا بالاحتياط والاتيان بجميع اطرافه في كلتا الشبهتين او 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 واجداده في الخارج في ضمن ايجاد فرده، والمفروض ان الجامع يوجد باجداد فرد منه.

ولكن تقدم ان الجامع المتعلق للتکلیف في موارد العلم الاجمالي هو الجامع الانتزاعي الاختراعي المشار به باشاره مرددة إلى الواقع المردود بين فردین او افراد، فخصوصية الفرد داخلة في الجامع المتعلق للتکلیف في المقام بشكل المبهم والمجمل. وعلى هذا، فمتعلق التکلیف في باب العلم الاجمالي الجامع المقيد بخصوصية احد الفردین او الافراد بدون التعيین، والا لكان العلم الاجمالي علمًا تفصیلیاً، او

فقل ان المعلوم بالاجمال هو صورة الفرد بحده 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 بحده 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 فردین أو افراد.

ودعوى: ان التنجز من شؤون الوجود العلمي للحكم لا اخارجي، باعتبار ان التنجز انما هو بحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة والثوبة على الموافقة، و تمام الموضوع لحكم العقل بذلك هو الوجود العلمي للحكم الالزامي، وعلى هذا فكما ان العلم لا يسري من الصورة الذهنية إلى الواقع، فكذلك التنجز، فإنه لا يسري من الحكم بوجوده العلمي إلى الواقع، وعليه فالمنجز هو الحكم المتعلق بالجامع دون الفرد بحده الفردي وان كان الجامع مقيداً بخصوصية الذهنية بالحمل الأولى 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، فانطباقه على كل طرف من اطرافه قهري.

مدفوعة: بان متعلق العلم وان كان الخصوصية الجامعة بين الخصوصيتين في الخارج، الا ان الذهن انتزعها واحتزعاها 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 الأولى للاشارة بها إلى واقع الخصوصية بالحمل الشائع تصديقاً المرددة في الخارج

بين فردين أو افراد، وانطباق الخصوصية الجامعة على كل من الخصوصيتين وان كان قهرياً، الا انه لا يجدي في اليقين بالفراغ، لأنه انما يجدي اذا كان التكليف متعلقاً بالجامع بها هو ولكن الامر ليس كذلك، لأنَّ التكليف تعلق بالخصوصية بالحمل الشائع روها لا بالحمل الأولى والذمة مشغولة بها وهي مرددة في الخارج بين الخصوصيتين المحددين المعينتين، وهذا لا يحصل اليقين بالفراغ بايجاد احداهما في الخارج، فيتوقف على ايجاد كلتيهما معاً، لأنَّ المكلف اذا اتى بإحداهما 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 المرد بين فردين أو افراد، والنكتة 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، وإنما فمن الواضح ان روح التكليف متعلق بالفرد المرد 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 احداهما. 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 باشارته 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 بحدتها الخاص واسمها المخصوص، وفي مثل ذلك لا يمكن حصول اليقين بفراغ ذمته الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، واما اذا اتي بإحداهما 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، بملك ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فكذلك في الشبهات الحكمية بنفس الملاك.

واما 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^٢ 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، ويكتفى 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 بایجاد 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 للترجح بغير مرجع.

ثم ان منشأ هذا التعارض امران:

الأول: ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، وهذا لا تجري الاصول المؤمنة في جميع اطرافه لاستلزم ذلك مخالفة قطعية عملية.

الثاني: عدم جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه دون بعضها الاخر للزوم الترجح بغير مرجع، 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 الاستعمال ومنجزاً، لأن احتمال التكليف مساوٍ للتجزی 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 بال المباشرة.

فالنتيجة: ان ما افاده ^{نهائياً} ينحل إلى دعويين:

الأولى: العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، وانما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية كذلك.

الثانية: ان ترجی العلـم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية يتوقف على تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه بالمعارضة وفي بعضها دون بعضها الاخر للترجح من غير مرجع.

ولنأخذ بالنظر إلى كلتا الدعويين:

أما الدعوى الأولى فلا يمكن المساعدة عليها، لأنها مبنية على أن 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 وخارجية عن حدود متعلقه، فلا يعقل ان يكون منجزاً لها.

ولكن تقدم اتفاً ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع الانتزاعي في الذهن المشار به باشارة تردديه إلى الواقع الخارجي المردد بين فردین 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 وعلم الله معلوم، وفي مثل ذلك يقوم العقل باختراع مفهوم في عالم الذهن للاشارة به إلى ما هو متعلق التكليف واقعاً باشارة تردديه، اذ من الواضح ان متعلق التكليف ليس هو الجامع الانتزاعي الاختزاعي، كيف فان اختراع هذا الجامع واحتراعه 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 لا يسري 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 تفصيلياً.

وان شئت قلت: ان الحكم بالحمل الشائع تعلق بالفرد بحده الفردي، سواء أكان معيناً عند المكلف ام غير معين، واما العلم فهو متعلق بصورة الحكم بالحمل الأولى اي مفهومه في الذهن للاشارة به إلى واقعه، ومن المعلوم انه لا قيمة لمفهوم

الحكم في الذهن ولا اثر له.

وعليه فما افاده ^{نهج} من ان العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي بدون آية خصوصية لا يرجع إلى معنى صحيح، لأن 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 روحًا تعلق بالفرد، والمكلف يعلم باشتغال ذمته به ولا يحصل له اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلام الفردين أو الافراد، لأنه ان اتي بأحد هما دون الآخر لا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب هو الفرد الآخر.

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 والثوبة على الموافقة، وتمام الموضوع له الوجود العلمي للحكم وان لم يكن في الواقع حكم، ولهذا يحكم العقل بقبح التجري واستحقاق فاعله الادانة والعقوبة وبحسن الانتقاد واستحقاق فاعله الثوبة، والمفروض ان الحكم المنجز متعلق بالجامع وهو الخصوصية في المقام بالحمل الأولى اي مفهومها في الذهن، فإذاً 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 اشاره 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 الشائع، فانه المؤثر في الحقيقة والمحرك نحو امثاله لا وجوده العلمي، ضرورة ان ترتب العقاب والثواب انما هو على خالفة واقع الحكم وموافقته، واما العقوبة على التجري فهي ليست من جهة مخالفة الحكم بوجوده العلمي، بل من جهة ان الفعل المتجري به مصدق للتعدي على المولى وتفويت حقه وهو الطاعة، ومصدق 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 مصدق لطاعة المولى واداء لحقه وهو حق الطاعة.

إلى هنا قد تبين: ان التكليف المعلوم بالذات، والتکلیف المعلوم بالعرض منجز بالعرض، والاثر غير مترتب على المنجز بالذات وانما هو مترتب على المنجز بالعرض.

وعلى هذا، فالعلم الاجمالي بيان على الواقع المردود، باعتبار ان العلم تعلق بمفهوم اختراعي مشاربه باشارة مرددة إلى خصوصية خاصة في الواقع، فإذا تم 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 بإحداهما 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 ^{بذلك} 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، و موضوعه وملاكه في المقام عدم البيان، وحيثـنـدـ فـاـنـ لمـ يـتـمـ الـبـيـانـ عـلـىـ كـلـ وـاـحـدـ مـنـ طـرـفـيـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ بـحـدـهـ الـخـاصـ،ـ كـاـنـ الـعـقـلـ حـاـكـمـ بـالـتـأـمـيـنـ فـيـ كـلـ مـنـ الـطـرـفـيـنـ بـعـنـوـانـ الـخـاصـ بـدـوـنـ اـيـ تـرـازـمـ وـتـعـارـضـ فـيـ الـبـيـانـ،ـ وـاـنـ تـمـ الـبـيـانـ عـلـىـ كـلـ مـنـ الـفـرـدـيـ بـحـدـهـ الـفـرـدـيـ اـنـتـفـىـ حـكـمـهـ بـاـنـفـاءـ مـوـضـوـعـهـ وـمـلـاكـهـ.

والخلاصة، ان التعارض لا يتصور بين الاحكام العقلية القطعية التي هي احكام ثبوتية واقعية تتبع ملاكاتها و موضوعاتها في مقام الثبوت والواقع وكذلك في الاحكام الشرعية القطعية، فإنها احكام ثبوتية في الواقع تتبع ملاكاتها و موضوعاتها 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^٢ 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 لقاعدة، لأنَّ العلم الاجمالي به بيان ووارد على القاعدة ورافع لموضوعها وجداً، واما خصوصية كل من الفردين بعينه، حيث انها مجهولة والعلم الاجمالي ليس بياناً عليها، فهي مورد لقاعدة، 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 داخلة في متعلق العلم الاجمالي بنحو الابهام والتردد في مرحلة التطبيق، فالعلم الاجمالي يكون بياناً عليها، بتقرير ان متعلقه الجامع الانتزاعي المشار به باشاره تردديه إلى خصوصية

الفرد في الواقع المرددة بين خصوصية هذا أو ذاك، فإذا علم المكلف باشتغال ذمته بإحدى الخصوصيتين المتباينتين، فليس بامكانه تحصيل اليقين بالفراغ الا بالاتيان بكلتا الخصوصيتين معاً، اذ لو اتى بإحداهما دون الاخرى فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو خصوصية اخرى دون ما اتى به.

وتبين الشمرة بين القولين، فعلى قول السيد الاستاذ^{رحمه الله} 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 داخلة في متعلق العلم الاجمالي، فيجب على المكلف الاتيان بكلتا 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 ورافق موضوعها.

وان اراد^{رحمه الله} 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^{رحمه الله} 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 تجاري في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بحده الخاص بدون أي تعارض في البين.

وثانياً: ان ذلك يتوقف على تاممية مقدمتين:

الأولى: ان التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي هو متعلق العلم الاجمالي، واما تعلقه بهذا الفرد بعينه او ذاك الفرد كذلك، فهو مجهول وموارد للقاعدة.

الثانية: ان يكون لأدلة الاصول العملية الشرعية إطلاق فتشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي.

أما المقدمة الأولى، فلما مر آنفا من ان العلم الاجمالي تعلق بالجامع الاختراعي المشار به إلى الواقع المرد عند المكلف بين هذا الفرد بخصوصه وذاك الفرد كذلك، وعليه فلا موضوعية للجامع بل هو مرأة لما هو متعلق التكليف واقعاً كما مر.

وأما المقدمة الثانية، فلما تقدم من ان أدلة الاصول العملية الشرعية في نفسها قاصرة عن شمول اطراف العلم الاجمالي، لأنّ مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي انصرافها عرفاً عن الشبهات المقوونة بالعلم الاجمالي أو لا اقل من الاجمال، أو فقل ان المرتكز في اذهان العرف والعقلاه هو عدم جواز رفع اليد عن الاعراض اللزومية المعلومة ولو بالاجمال بالاغراض الترخيصية.

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 أدلة الاصول العملية الشرعية لا تشمل اطراف العلم الاجمالي حتى تقع المعارضه بين افرادها، كما انه قد تبين ان العلم الاجمالي منجز

لوجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة بملك 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، فحيثذا 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 للتجيز 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 يحتمل 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، وكانت 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

الثاني: انه بناء على مسلك السيد الاستاذ^{٢٢٣} 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، لأنّ العلم الاجمالي لا يقتضي تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة حتى نبحث 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 عله تامة له، وحيئذ 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 المعارضه لا بال مباشرة، 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 للتوكيل المحتمل في كل طرف من اطرافه مباشرة هو احتماله لالعلم الاجمالي.

ومن الواضح، ان كلا هذين الازمين 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 تنجز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، وانه هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة، انما يتصور على ما هو المعروف بين الاصوليين من انه علة تامة للتنجز بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعية العملية.

ثم ان في المسألة قولين: القول الأول ان العلم الاجمالي مقتضٍ للتنجز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية، الثاني انه علة تامة له.

أما القول الأول فقد اختاره المحقق النائيني^(٢)، وهذا فرق بين وجوب الموافقة القطعية العملية وحرمة المخالفه القطعية العملية، وبنى على ان العلم الاجمالي مقتضٍ للتنجز بالنسبة إلى الأول، وعلة تامة له بالنسبة إلى الثاني، وعلى هذا فللمحقق النائيني^(٣) دعويان: الأولى ان العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعية العملية، الثانية انه مقتضٍ بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية العملية^(٤).

وأما الدعوى الأولى، فقد استدل عليها بان المخالفه 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 للتنجز بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعية العملية.

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٧٤.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٨.

وأما الدعوى الثانية، فقد ذكر ^٢ 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 ^٣ بذلك اثبات كون تنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء بامكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه، فيرد عليه انه دوري، لأنّ امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي 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 الترخيصي 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 الترخيصي في بعض اطرافه، لأنه من اثار كون تنجيزه له بنحو الاقتضاء ومتوقف عليه.

وان اراد ^٤ 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، ويترفرع على ذلك امكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه، فيرد عليه انه ليس بامر وجداني ارتكازي ثابت في اعماق النفوس، والامم يقع خلاف فيه بين الاصوليين، بل هو امر نظري واثباته بحاجة إلى اقامة برهان.

والخلاصة، ان هذا البرهان غريب من مثل المحقق النائيني رحمه الله، لأنه من اقامة البرهان على وجود شيء، بدعوى ثبوت لازمه مع ان ثبوت لازمه متفرع على وجود ذلك الشيء.

وأيضاً ما ذكره رحمه الله من ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفه 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؟!
فإذاً ان اراد رحمه الله بذلك اثبات كون العلم الاجمالي علة تامة بهذه الصياغة، فيرد عليه انه لا يمكن الا بنحو دائئ، لأن عدم امكان جعل الترخيص في جميع اطراف العلم الاجمالي المستلزم للمخالفه 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 رحمه الله به ان تامة علية العلم الاجمالي امر وجداني، فلا يتوقف اثباتها على شيء، فيرد عليه ان ما هو امر وجداني هو اصل منجزية العمل الوجданى في الجملة، اما انه بنحو الاقتضاء أو العلة التامة فهو بحاجة إلى دليل، ومن هنا قلنا ان العلم

الاجمالي مقتضي للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعية العملية أيضاً، ولا مانع من جعل الترخيص في جميع اطرافه اذا كان ملاك الترخيص اقوى من ملاك الحكم الالزامي، وبجعل هذا الترخيص يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه.

وتخيل 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 المخالفه، ومهما ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه وهو ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، لأن المولى اذا اجاز في المخالفه وترك الطاعة جاز تركها بمقتضى اذنه وترخيصه فيه، وليس فيه مخالفه وتفويت لحقه كما تقدم.

والصحيح في المقام ان يقال ان معنى تنجيز الحكم المولوي بالعلم التفصيلي أو الاجمالي هو حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفه الحكم المنجز من باب اتها معصية وتفويت لحق المولى وهو حق الطاعة، وحيث ان هذا الحكم العقلي حكم تعليقي لا تنجيزي، لأنه معلق على عدم الترخيص من المولى اذا رخص في مخالفته والا انتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، لوضوح ان المولى اذا رخص في مخالفته لم تكن مخالفته حينئذ مخالفه ولا معصية ولا تفويتاً لحقه وهو الطاعة، اذ معنى هذا الترخيص هو ان المولى قد رفع اليه 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 المخالفه حكم تنجيزي ومطلق، ولكن قد عرفت انه لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً

ومطلقاً، بل هو حكم تعليقي لا غيره، ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين حرمة المخالفه القطعية العملية ووجوب الموافقة القطعية العملية، فان حكمه كما يكون تعليقياً في المسألة الثانية كذلك يكون تعليقياً في المسألة الأولى، بلا فرق بين المتألتين من هذه الناحية، بل لا يمكن ان يكون تنجز العلم التفصيلي بنحو العلة التامة فضلاً عن العلم الاجمالي.

ثم ان للمحقق العراقي ^٢ في المقام كلاماً وحاصله: ان الجميع متتفقون على ان العلم الاجمالي منجز ل المتعلقة، فان كان متعلقه الجامع بحده الجامعي، فهو منجز له ولا يمكن جعل الترخيص في مخالفته، وان كان متعلقه الواقع المردود بين فردان أو افراد فلا يمكن جعل الترخيص في شيء من اطرافه، وحيث ان متعلقه على مسلكه ^٣ الفرد الواقعي بحده الفردي المردود بين هذا الفرد أو ذاك، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتوكيل المتعلق بالفرد، سواء اكان متعلقاً بهذا الفرد أو ذاك، وعندها فلا يجوز جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه لا كلاً ولا بعضاً، اما الأول فهو واضح، واما الثاني فلأن التوكيل المحتمل في كل من الفردان أو الافراد حيث انه منجز، فلا يجوز الترخيص فيه^(١).

والخلاصة: ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجز متعلقه، غاية الامر ان كان متعلقه الجامع بحده الجامعي، ينجز التوكيل المتعلق به، ولا يجوز الترخيص فيه بالترخيص في تمام افراده، وان كان التوكيل متعلقاً بالفرد الواقعي بحده الفردي المردود في الخارج بين فردان أو افراد، ينجز ذلك التوكيل ولا يمكن الترخيص في شيء من اطرافه لا كلاً ولا بعضاً.

و قد استدل على ذلك بامرین:

الامر الأول: الشك في الامثال في موارد العلم التفصيلي، بتقریب ان الترخيص في المخالفة الاحتمالية لو كان ممکناً، لامکن التمسك باصالة البراءة في موارد الشك في الامثال للتكلیف المعلوم تفصیلاً مع انه غير جائز، ومن الواضح ان هذا ليس إلا من جهة ان اصالة البراءة لا تجري في موارد الشك في التکلیف المقوون بالعلم في عرض واحد كما في موارد العلم الاجمالي، أو طولاً كما في الشك في الامثال 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 حکم العقل بحرمتها وقبحها معلق على عدم الترخيص فيها من المولى والا انتفى حکم العقل بانتفاء موضوعه، فإذا جاز الترخيص في المخالفة القطعية العملية، جاز في المخالفة الاحتمالية العملية بطريق أولى.

وثانياً: مع الاغراض 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.

فالنتیجة: انه لا مانع ثبوتاً من جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية حتى فيما اذا كان الشك في الامثال، بل هو واقع كما في موارد قاعدي الفراغ والتجاوز. نعم، لا تشمل ادلة اصالة البراءة موارد الشك في امثال التکلیف المعلوم تفصیلاً لأمور:

الأول: ان اصالة البراءة محسومة باستصحاب عدم الاتيان بما يوجب براءة الذمة عن التكليف المتيقن.

الثاني: انه لا اطلاق لا دلتها بالنسبة إلى موارد الشك في الامثال واحتراصها 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 لأن المؤمن هو اليقين بالبراءة ولو ظاهراً كما في موارد قاعدي التجاوز والفراغ.

وبكلمة، انه لا يمكن تطبيق اصالة البراءة على موارد الشك في الامثال بلحاظ مرحلة الحدوث، لأن التكليف في هذه المرحلة معلوم ولا موضوع لها في هذه المرحلة، لأن المكلف عالم بالتكليف فيها واشتغال ذمته به، ولكن هل يمكن تطبيقها عليها بلحاظ مرحلة البقاء اي على الحصة المشكوكة أو لا؟

والجواب: انه لا يمكن، لأن تطبيقها ان كان بلحاظ نفس الحصة المشكوكة فلا اثر لها، لأن وجوب الاحتياط بتحصيل اليقين بالفراغ انما هو من اثار اشتغال الذمة بلحاظ الحصة المعلومة، والمفروض ان تطبيق اصالة البراءة على الحصة المشكوكة لا ينفي هذا الاثر ولا تكون مؤمنة عن اشتغال الذمة بالحصة المعلومة، وان كان بلحاظ الحصة المعلومة، فلا موضوع لها حتى يمكن تطبيقها عليها.

فالنتيجة: انه لا يمكن تطبيق اصالة البراءة على الشك في بقاء الحكم في موارد الامثال لا على الحصة المشكوكة فقط ولا على الحصة المعلومة.

ثم ان تمامية الوجه الأول مبنية على تمامية مقدمتين:

الأولى: حجية الاستصحاب حتى في المقام.

الثانية: اطلاق ادلة البراءة لموارد الشك في الامثال.

أما المقدمة الأولى فهي تامة ولا مانع من جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة، ولا وجہ لما ذكره شيخنا الانصاری رحمه الله من عدم جريان الاستصحاب في هذه الموارد، بدعوى ان الاثر في مثل المقام مترب على نفس الشك في بقاء الحكم المعلوم وهو وجوب الاحتياط، لأنّ موضوعه الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في امثاله وهو محز بالوجдан، وحيثند فلا معنى للتمسك بالاستصحاب لاحراز موضوعه، لأنّه من تحصيل الحاصل بل من ارداً انجائه، فان ما هو محز بالوجدان، فاحرازه ثانياً بالبعد من ارداً انجائه، وذلك لأنّ هذه الدعوى مبنية على نقطة خاطئة وهي تخيل ان موضوع وجوب الاتيان بالمشكوك الشك فحسب، ولكن الامر ليس كذلك، لأنّ 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، لأنّ ادلة اصالة البراءة لا تشمل موارد الشك في الامثال 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، توضیح ذلك على ما افاده رحمه الله في المقالات هو ان اطلاق ادلة الاصول المؤمنة وان كان لا يمكن شموله لجميع اطراف العلم الاجمالي، لاستلزماته الترخيص في المخالفة القطعية العملية، ولا للبعض المعين دون بعضها الاخر كذلك للترجیح من غير مرجح، ولا للبعض غير المعين لأنّه ليس فرداً آخر بل هو في نفسه غير معقول، ولكن لا مانع من شموله لكل منها مشروطاً بترك الاخر، ونتیجة ذلك هي ان الترخيص في ارتكاب كل منها مشروط بالاجتناب عن الاخر.

وأن شئت قلت: ان اطلاق دليل الاصل يشمل كل من الطرفين، سواء أكان

المكلف تاركاً للآخر ام لا، وهذا الاطلاق الاحوالى ثابت لكل منها بترك الاخر، واثر هذا التقيد هو جعل الترخيصين المشروطين لها، وكلا الترخيصين فعلى عندما كان المكلف تاركاً لها 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 طرف في العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر حتى تكون التبيحة 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^٢ انه لا يمكن ان يشمل اطلاقه لكل من طرف فيه مشروطاً بترك الطرف الاخر، وقد استدل على ذلك بوجوه: منها: ما ذكره السيد الاستاذ^٢ (وهو العمدة) من ان جعل الترخيص لكل من طرف في 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^(٣)، هذا.

ولكن يرد عليه:

أولاً: ان حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية العملية باعتبار انه ترخيص في المعصية وتفويت حق المولى وهو حق الطاعة وإلا فلا يحكم العقل

بقبحه، لأنّ 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، والقبح بحكم العقل انما هو الثاني دون الأول، بنكتة 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 المشروطتين 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، لأنّه لا ينافي الحكم الالزامي المعلوم بالاجمال لا في مرحلة الجعل والاعتبار، لعدم التنافي بين الاحكام الشرعية بما هي اعتبارات، ولا في مرحلة المبادئ لأنّ ملاك الترخيص الظاهري مترب عليه لا على متعلقه، بينما ملاك الحكم الالزامي مترب على متعلقه، ولا في مرحلة العمل باعتبار ان الترخيص الظاهري المشروط رافع لوجوب الموافقة القطعية العملية فحسب.

واما الكلام في سائر الوجوه التي استدل بها على عدم امكان جعل الترخيص

المشروع 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 ^{٢٢} من ان جميع الاصحاب ذهبو إلى ان تنجز العلم الاجمالي للتکلیف المتعلق به بنحو العلة التامة غير مطابق للواقع، وذلك لأنّ المشهور بين الاصحاب ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجز 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 قاعدي 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 التکلیف او في بقائه، 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 للتنجز حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية فضلاً عن وجوب الموافقة القطعية العملية، فكيف بالعلم الاجمالي.

وأيضاً لازم ما ذكره المحقق العراقي ^{٢٢} من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، ان لا يصل الدور إلى بحوث اخرى في الاصول العملية كالبحث عن جريان الاصول العملي في بعض اطراف العلم الاجمالي اذا كان

بعضها الآخر خارجاً عن محل الابتلاء أولاً اثر له، أو ان الاصل المؤمن فيه ساقط بالمعارضة مع الاصل الآخر، فيبقى الاصل الأول بلا معارض وهكذا، مع انه لا شبهة في ان العلم الاجمالي لو كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، فلا يمكن جعل الترخيص الظاهري في اطرافه ثبوتاً لا في الكل ولا في البعض، وعليه فتكون البحوث المذكورة لغواً، هذا.

وللمحقق العراقي ^{٣٩٩} ان يقول بانه لا موضوع لتلك البحوث على ضوء ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية.

ولكن اصل المبني غير صحيح، والنكتة في ذلك انا لو سلّمنا ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية بملك 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 تعليقي ومعلق على عدم ورود الترخيص على خلافه، فإذا ورد، انتفي 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، لأن 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 ^{٣٩٩} من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب 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 للاشارة باشارة مرددة إلى الفرد بحده الفردي المردد بين فردين أو افراد.

الثانية: ذكرت مدرسة المحقق النائيني رحمه الله ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما أو احدهما 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 ب تمام 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 رحمه 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 داخلاً في مفهوم العلم.

الرابعة: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمه 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 الحقيقة المشتركة بين الأفراد، مبني على الخلط بين المفهوم الذاتي المترزع من الجهة الذاتية المشتركة كالحيوانية والناطقية، والمفهوم العرضي المترزع من الفرد والشخص في الخارج، فان هذه المفاهيم مفاهيم عرضية اخترعها العقل للاشارة إلى الفرد في الخارج بحده الفردي وهي لا تنطبق على الجهة الجامعية المشتركة، وانما تنطبق على الأفراد بحدها الأفرادي كمفهوم احدهما أو احدهما، فان العقل انتزعه للاشارة إلى واقع الفرد بحده الفردي في الخارج باشارة ترددية.

الخامسة: المشهور بين الاصوليين منهم مدرسة المحقق النائيني ^{تبيّن} ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعية العملية، بتقرير: انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي ثوتاً في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأنه ترخيص في المخالفه 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 المخالفه القطعية العملية.

ولكن تقدم ان حكم العقل بقبح المخالفه القطعية العملية من جهة انها معصية للمولى ليس حكم تنجيزياً مطلقاً، بل هو حكم تعليقي معلق على عدم الترخيص فيها من قبل المولى، واما اذا اذن فيها ورخص فلا تكون مخالفته حينئذ مخالفه ولا معصية، بل الامر كذلك حتى في العلم التفصيلي على تفصيل تقدم.

السادسة: ان ما قيل من انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي لا من جهة ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، بل من جهة المضادة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي غير تام، لأنّ الحكم الظاهري بكلـا

نوعيه من الطريقي والترخيصي لا ينافي الحكم الواقعى لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة الجعل.

السابعة: ان ما ذكره المحقق العراقي ^{٢٢} 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 مجهملة، 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 متعلق على عدم ورود الترخيص فيها، ومعه يتتفق حكم العقل بانتفاء موضوعه.

التاسعة: ان ادلة حجية الامارات لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لا الجميع ولا البعض، اما الأول فلوقوع المعارضه بينها، وادلة الحجية لا تشمل الامارات المتعارضة، واما الثاني فلأنّ شمولها لبعض الامارات القائمة على اطراف العلم دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجع.

العاشرة: المعروف بين الاصوليين ان المانع عن شمول ادلة حجية الاصول العملية المؤمنة ل تمام اطراف العلم الاجمالي ثبوي لا اثباتي، بمعنى انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، لأنّه 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 الثبوي من جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي، فهل هناك مانع اثباتي؟

ذكر السيد الاستاذ^{٢٢٣} انه لا مانع من شمول ادلة الاصول لجميع اطراف العلم الاجمالي باطلاقها اثباتاً، اذ لا قصور فيها لولا وجود المانع ثبوتاً، وذهب بعض المحققين^{٢٢٤} إلى انه لا اطلاق لها، معللاً بان الارتكاز الموجود لدى العرف والعقلاء قرينة ليبة متصلة مانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق.

ولكن تقدم الكلام في هذا الارتكاز وفيما ذكره السيد الاستاذ^{٢٢٥}.

الثانية عشرة: الاظهر ان ادلة الاصول العملية المؤمنة لا تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي، لانصرافها عرفاً عنها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، هذا اضافة إلى المناقشة في اصل ثبوت الاطلاق.

الثالثة عشرة: ذكر المحقق الخراساني^{٢٢٦} ان العلم الاجمالي مقتضٍ 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 المجعل 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 وجوهه، 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 لوجوها في كلتا الشبهتين بنحو الاقتضاء.

الخامسة عشر: ان ما ذكره السيد الاستاذ^{٢٢٧} 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 للتکلیف في كل طرف من اطرافه مباشرة هو احتماله، ولكنه في نهاية المطاف مستند إلى العلم الاجمالي غير تام، لأنّ ما ذكره مبني على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي لا الفرد بحده الفردي، فحيثئذ لا يكون العلم الاجمالي منجزاً للتکلیف المتعلق بالفرد، لأنّ 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 واصارة اليه باشاره ترددية بين هذا وذاك لا بعنوان الموضوعية، وعلى هذا فالمنجز للتکلیف 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 الالاتيان بكلا الفردين معاً.

السادسة عشرة: ان البحث عن ان تنجيز العلم الاجمالي هل هو بنحو الاقتضاء او العلة التامة، انما يكون له مجال اذا قلنا بأنه علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية كما هو المعروف والمشهور بين الاصوليين، ولا مجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز 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 ^{٢٢٧} من ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء، معللاً بأنه لا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه غريب جداً، لأنّ امكان جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية فرع كون العلم الاجمالي مقتضياً للتنجيز، وعليه فلا بد أولاً من

اثبات ان تنجزه لوجوب الموافقة يكون بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة بدليل، ثم يتفرع عليه امكان جعل الترخيص الظاهري في المخالفة الاحتمالية.

الثامنة عشرة: ان المحقق العراقي ^{٢٢} ذهب إلى ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجز متعلقه، فان كان متعلقه الجامع فهو منجز له، ولا يمكن جعل الترخيص على خلافه، وان كان الفرد بحده الفردي المردد بين فردان أو افراد فانه منجز له، فلا يمكن حينئذ جعل الترخيص في شيء من اطرافه.

ولكن تقدم ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة لتنجز مطلقاً حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية العملية، ولا مانع من جعل الترخيص فيها ثوتاً، كما انه لا مانع من جعل الترخيص في موارد الشك في الامثال بعد العلم التفصيلي بالتكليف ثوتاً، نعم لا تشمل ادلة اصالة البراءة لموارد الشك في الامثال في مقام الا ثبات.

التاسعة عشرة: يمكن جعل الترخيص لكل من طرف العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الآخر، لأنّ نتيجة ذلك هي الجمع بين الترخيصين عند ترك كليهما معاً لا الترخيص في الجمع، وما هو قبيح ومعصية الثاني دون الأول، لأنّه لا يؤدي إلى المخالفة القطعية العملية.

العشرون: ان السيد الاستاذ ^{٢٣} قد ذكر ان جعل الترخيص لكل من طرف العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الآخر لا يمكن، لأنّ 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 التوصيات.

الثاني: في كفاية الامثال الاجمالي عن الامثال التفصيلي في باب العبادات.

أما الكلام في المقام الأول، فقد يستشكل في كفاية الامثال الاجمالي مع التمكّن من الامثال التفصيلي في بعض اقسام الواجبات التوصيلية كما في العقود والايقاعات، بتقرير: ان الامثال الاجمالي فيها يستلزم التردّيد 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 وعبارة عن ايجاد المعنى باللفظ بالايجاد التصوري، ومن الواضح انه لا يعقل فيه التردّيد والشك، فإذا علم المكلف اجمالاً ان البيع يتحقق اما بالمعاطة أو بالعقد الفارسي، فإذا جمع البائع في مقام البيع بينهما وأنشأ بهما معاً، فقد تحقق الانشاء بكل منهما ولا شك فيه، وإنما الشك في امضاء الشارع وانه امضى البيع بالمعاطة أو بالعقد الفارسي، فأصل امضاء معلوم والشك انما هو في خصوص متعلقه.

والخلاصة، انه لا شك في انشاء الملكية بالانشاء التصوري بكل منهما، والشك انما هو في تحقق المنشأ في مرحلة الفعلية، ومنشأ هذا الشك انما هو الشك في امضاء الشارع المعاطة أو العقد الفارسي، فالانشاء مدلول وضعبي تصوري للفظ، فلا يعقل الشك والتردد في هذه المرحلة، وإنما يعقل ذلك في مرحلة التصديق كالشك في

امضاء الشارع وفي تحقق المنشأ في مرحلة الفعلية، فإذاً 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 رحمه الله من ان عبادية العبادة متقومة بالحسن والقرب، وعلى هذا فلا بد ان يكون العمل العبادي معنواناً بعنوان حسن ومقرب، وحيث ان العقل لا يحكم بحسن الامثال الاجمالي مع التمكّن 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 ومحبوبيتها في نفسها وبعنوانها الأولي واشتمالها على الملائكة في مرحلة المبادئ، فلا شبهة في اعتباره في العبادة، بل هو من مقوماتها، ضرورة انه لو لا محبوبيتها 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، فإذاً 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 القربة في العبادات، ومن الواضح انه لا فرق في امكان قصد القربة بين الامثال التفصيلي والامثال الاجمالي، اذ لا يعتبر في قصد القربة الجزم بوجود الامر، اذ معنى قصد القربة اضافة الفعل إلى المولى، ويكتفي في قابلية الفعل للاضافة إليه كونه محبوباً له وحسناً وان لم يكن متعلقاً للأمر، كما انه يكتفي في صحة الاضافة احتمال الامر به.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني ^{رحمه الله} من ان الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي، لا يرجع إلى معنى محصل، هذا.

ولكن السيد الاستاذ ^{رحمه الله} قد ذكر ان مراد المحقق النائيني ^{رحمه الله} من ان الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي، هو ان الامثال الاجمالي حيث انه ينبع عن احتمال الامر، فيكون في طول الامثال التفصيلي، باعتبار انه ينبع عن شخص الامر، والانبعاث عن احتمال الامر في طول الانبعاث عن شخص الامر ومتاخر 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 الامثال التفصيلي ليس عن شخص الامر كانبعاً في موارد الامثال الاجمالي، وذلك لأنّ الامر بوجوهه الواقعية ليس محركاً، وانما يكون محركاً للمكلف بوجوهه العلمي، فإذاً يكون انبعاث المكلف في موارد الامثال التفصيلي انما هو عن العلم بالامر وفي موارد الامثال الاجمالي عن احتمال وجوده، فلا يكون الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي، لأنّ كلا الانبعاثين في مرتبة واحدة، فلا يكون احتمال وجوده في عالم الذهن في طول العلم بوجوهه فيه ومعلول له بل هو في عرضه ومرتبته^(١).

وان شئت قلت: ان انبعاث المكلف في كلا الموردين انما هو عن تنجيز الامر سواء أكان تنجيزه بالعلم كما في موارد الامثال التفصيلي، ام كان بالاحتمال كما في موارد الامثال الاجمالي، والمفروض ان التنجيز من شؤون العلم أو الاحتمال اذا لم يكن في مورده اصل مؤمن، ولا يتوقف تنجيز التكليف بالاحتمال على عدم تنجيزه 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 متمكنا من تحصيل العلم، وعليه فلا يكون الامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي.

وثانياً: ان انبعاث المكلف في موارد الامثال الاجمالي انما هو عن العلم بالامر في المقام، لأنّ المنجز للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف انما هو العلم الاجمالي لا الاحتمال، الا على مسلك السيد الاستاذ^٢ من ان تنجيز التكليف المتعلق بكل طرف بخصوصه انما هو احتمال وجوده مباشرة لا العلم الاجمالي، ولكن على هذا المسلك أيضاً يكون هذا التنجيز مستنداً إلى العلم الاجمالي في نهاية المطاف.

ثم انه اذا شك في ان الامثال الاجمالي هل هو في طول الامثال التفصيلي او لا؟

فقد ذكر المحقق النائيني ^{رحمه الله} انه على تقدير الشك في ذلك، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال، لأنّ الامر فيه يدور بين التعين والتخير، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال دون قاعدة البراءة.

ولنأخذ بالنظر فيه تارة إلى ان الشك في المقام هل يرجع إلى الشك في التعين والتخير او لا، واخرى على تقدير رجوع الشك فيه إلى التعين والتخير، فهل المرجع فيه التعين بقاعدة الاشتغال او البراءة؟

اما 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 التمكّن من الامثال التفصيلي، فلا يرجع هذا الشك إلى الشك في التعين والتخير بل يرجع إلى الشك في المحصل، بمعنى ان الامثال الاجمالي مع التمكّن من الامثال التفصيلي، هل يكون محصلًا لعنوان القرب والحسن الفعلي المعتبر في العبادات او لا، والمرجع في الشك في المحصل قاعدة الاشتغال دون البراءة، تطبيقاً لقاعدة ان الاشتغال اليقيني يتضمن الفراغ اليقيني.

وان كان مرجع هذا الشك إلى الشك في ان الانبعاث عن احتمال التكليف، هل هو في طول الانبعاث عن شخص التكليف او لا، كان من دوران الامر بين التعين والتخير والمرجع فيه اصالة البراءة عن التعين لأنّه كلفة زائدة، فما ذكره ^{رحمه الله} من ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة غير تام، هذا اذا كان اعتبار هذا القيد شرعاً.

وأما إذا 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^{رحمه الله} ان دليل اصالة البراءة لا يشمل ما يشك في اعتباره عقلاً، لأنه ناظر إلى ما يحتمل اعتباره شرعاً، لأنّ وضعه ورفعه بيد الشارع دون ما يكون اعتباره بحكم العقل، فإنه ليس بيد الشارع، ومن الواضح ان اصالة البراءة إنما تجري فيها اذا كان وضعه ورفعه 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 شرعاً، فإذا شك في اعتبار قيد شرعاً فالمرجع فيه اصالة البراءة، واما إذا 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^{رحمه الله} من التفصيل بين ما اذا كان الشك في المقام دائراً بين التعيين والتخيير 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 معمولة شرعاً ولها دخل فيه حكمٌ وملاماً، لأنها متمثلة في اجزاءه وشروطه، وقيوداً ثانوية وهي القيود التي لا يمكن اخذها في المأمور به شرعاً كقصد القرية وقصد الوجه والتمييز، وهذه القيود واجبة بحكم العقل، ومن الواضح ان معنى وجوبها بحكم العقل ليس ان العقل هو الجاعل لها في مقابل الشارع، بداهة ان العقل ليس مشرعاً وجاعلاً، فان المشرع والجاعل هو الله تعالى، وشأن العقل ادراك الشيء لا الحكم والجعل فانه وظيفة

الشارع، بل معناه ان العقل يدرك انها دخلة في المالك وواجبة شرعية ملاكاً لا تكليفاً لعدم تعلق التكليف بها.

وعلى هذا، فإذا شك في اعتبار قصد القرابة في واجب، كان الشك في دخله في ترتب المالك عليه خارجاً، مثلاً اذا شككنا في اعتبار قصد القرابة في مالك الصلاة المترتب عليها خارجاً، فلا مانع من التمسك باصالة البراءة عن دخله في ترتبها عليها، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في دخله في الوجوب والمالك معاً أو في المالك فقط، لأنّ حقيقة الحكم وروحه ملاكه، واما الحكم بها هو اعتبار فلا قيمة له، بل الشك في جزئية شيء شرعاً أو شرطيته، انها يكون مرجعه إلى الشك في دخله في المالك وترتبه على الواجب في الخارج، ضرورة ان للشك في دخله في الحكم انها تكون له قيمة اذا كان مرجعه إلى الشك في دخله في المالك، وإلا فلا قيمة له.

وأن شئت قلت: ان العقل حيث يدرك ان قصد القرابة دخيل في مالك الصلاة شرعاً وترتبه عليها، غاية الامر ان الدليل على ذلك تارة العقل وآخرى الشع، وكلاهما يحكي عن دخله في المالك لدى الشارع، ومن الواضح انه اذا شك في هذا الدخل، فلا مانع من التمسك باصالة البراءة، لأنّ الشك في التقييد الزائد وهو مورد لها، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على ذلك العقل أو الشع، لفرض ان كلاً منها يكشف عن دخله في المالك شرعاً.

نعم، لو لا اصالة البراءة، لكان هذا الاحتمال منجزاً، كما هو الحال فيسائر الاحتمالات، فإذا شك في اعتبار قصد القرابة أو نحوه في واجب، كان مرجعه إلى الشك في انه دخيل في المالك شرعاً أو لا، وهذا الشك مورد لا اصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في القيود الأولية للواجب أو الثانية، لأنّ المرجع في مسألة 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^{رحمه الله} من التفصيل بين القيود الأولية والقيود الثانوية، والمرجع في الأولى اصالة البراءة عن التعين وفي الثانية اصالة الاشتغال، لا وجه له، كما انه لا وجہ لما ذہب الیہ المحقق النائینی^{رحمہ} من ان المرجع في المسألة اصالة الاشتغال مطلقاً حتى في القيود الأولية.

ومع الاغراض 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، لأنّ موضوعها عدم البيان من قبل الشارع، وفي المقام وان قلنا بأنه لا يمكن اخذ القيود الثانوية في متعلق الامر بالأمر الأول، الا ان بامكان الشارع اخذها فيه بالأمر الثاني او بجملة خبرية، بان يقول: (ان قصد القربة معتبر في صحة العبادة)، فإذا كان بامكان الشارع بيان تلك القيود ومع ذلك لم يقم ببيانها، 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 شريكتها كصلاة العصر والعشاء، بل هو معتبر في صحتها ومقوم لها وان لم تكن لها شريكه في الكم والكيف كصلاة المغرب، فإذا اتى بها بدون قصد اسمها الخاص لم يكن المأتى به مصداقاً لصلاة المغرب، وعلى هذا فان كان الامثال تفصيلياً، فالمكلف متمكن من الاتيان بالعبادة باسمها الخاص وعنوانها المخصوص، واما اذا كان الامثال اجمالياً فهو لا يتمكن من ذلك.

والجواب: ان الامثال الاجمالي لا ينافي الاتيان بالعبادة باسمها الخاص

وعنوانها المخصوص، فإذا علم المكلف اجمالا بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة، فهو قادر على أن 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 والامثال.
والجواب: ان العقل ائم يحكم بوجوب طاعة المولى وحسنها اداء لحقه وهو حق الطاعة وقبح المعصية، باعتبار انها تفويت لحقه ومصداق للظلم وهو سلب ذي الحق عن حقه، والاطاعة ائم تحصل بالاتيان بالعبادة بتهام شروطها واجزائها منها قصد القرية 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 الامثال التفصيلي والامثال الاجمالي، بل الامثال الاجمالي لدى العقل من اظهر مصاديق الطاعة والانقياد.

فالنتيجة: 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 الامثال.

الثاني: دعوى الاجماع على بطلان عمل منْ اخذ بالاحتياط.
والجواب، أولاً انه لا قيمة للاجماع ما لم يصل اليه من زمان الموصومين عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقة، ومن الواضح انه لا طريق لنا إلى ان هذا الاجماع قد وصل اليه من زمانهم عليهم السلام كذلك.

وثانياً: انه لا يمكن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسالة التي لم تكن معنونة إلا

في كلمات المؤخرین، 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، فحيثئذ ان قلنا بامكان اخذ القيود الثانية في متعلق الامر كما قويناه في محله، فلا مانع عندئذ من التمسك باطلاق ادلة العبادة لنفي اعتباره، واما لو قلنا بان اخذها في متعلق الامر لا يمكن، فوحيثئذ 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 بامكانه ذلك، انعقد الاطلاق، واما اذا لم يتمكن المولى من التقييد بسبب او آخر كالتجية او نحوها، فلا ينعقد الاطلاق، لاحتمال ان يكون في الواقع ومقام الشبوت مقيداً ولكن المولى في مقام الاثبات لا يتمكن من تقييده.

واما 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 والتخيير اصالة البراءة عن التعيين دون اصالة الاشتغال كما عن المحقق النائي^٢.

الوجه الثالث: ان الامثال الاجمالي يستلزم التكرار في العمل وهو مع التمكن من الامثال التفصيلي لعب بامر المولى وهو، ومن المعلوم ان اللعب واللهو بامر المولى قبيح وحرام شرعا، ومعه لا يمكن التقرب بالامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي.

ويرد على هذا الوجه نقضاً وحلاً:

أما نقضاً، فلأنَّ لازم ذلك عدم امكان الامثال الاجمالي في الواجبات التوصيلية أيضاً، لأنَّ اللعب اذا كان حراما استحال ان يكون مصداقا للواجب لاستحاله انطباقه على الحرام وان كان توصيلياً، بداهة ان المحبوب لا يجتمع مع المبغوض والمراد مع المكره والمصلحة مع المفسدة في شيء واحد.

واما حلاً، فقد اجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمه الله بوجهين:

الوجه الأول: ان التكرار قد يكون بداع عقلائي، وعندئذ فلا يكون لعباً ولهواً.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ رحمه الله بتقرير: ان صحة العبادة تتوقف على قصد القرابة والاخلاص وقصد الاسم الخاص المميز، وعلى هذا فإذا لم يكن هناك داع عقلائي كان تكرار العبادة لهواً وهو مانع من التقرب، واما اذا كان هناك داع عقلائي فعندئذ وان لم يكن التكرار لهواً ولهواً، الا انه لما كان بداع عقلائي لم يصح، لأنَّ التكرار انما هو تكرار العبادة وهذا لا بد ان يكون بداعي القرابة^(١).

ولكن هذا الاراد غير وارد، لأنَّ المكلف اذا اختار الامثال الاجمالي، فلا محالة اختار بقصد القرابة والاخلاص، لفرض انه في مقام الامثال واداء الوظيفة، فلا محالة يأتي بكل من صلقي الجمعة والظهور في يوم الجمعة مثلا بقصد القرابة، غاية الامر ان التكرار من حيث انه لعب ولهو فهو مانع من قصد القرابة في الامثال الاجمالي، واما اذا ارتفعت حيية اللعيبة واللهوية بسبب او آخر، ارتفع المانع من التقرب، لفرض ان العمل في نفسه حسن ومقرب ومحبوب، فعندئذٍ إذا كان التكرار

بداع عقلائي، ارتفع المانع وحينئذ 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 القرابة، وعندئذ فلا يكون اختيار الامثال الاجمالي لعبا وجزافا بل هو بغرض عقلائي، وهذا الغرض العقلائي في طول قصد القرابة، لأنه يتطلب اختيار الامثال الاجمالي بقصد القرابة والاخلاص لا انه في عرضه حتى ينافي قصد القرابة والاخلاص.

وهذا يتفق كثيراً، أما في المجتهد فلأنّ تحصيل العلم التفصيلي بالواجب قد يكون بحاجة إلى مؤنة زائدة ووقت اكثـر 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 القرابة 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 قسراً في مواضع التخيير بينها وبين الصلاة تماماً، والداعي لذلك الاختيار هو ان الاتيان بالصلاه تماماً أشق عليه من الصلاه قسراً، فالمشقة هي الداعي والسبب لاختيار صلاة القصر بداعي القرابة، لا انه ياتي بالصلاه قسراً بداعي انها اسهل من الصلاه تماماً.

وكان السيد الاستاذ ^{رحمه الله} فهم من كلام المحقق الخراساني ^{رحمه الله} انه ياتي بالتكرار بداع عقلائي، ولهذا استشكل عليه بان الاتيان بالعبادة لابد ان يكون بقصد القرابة وبداع المهي 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 القرابة بدليلاً 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 القرابة والاخلاص.

الوجه الثاني: ان ما ذكره من ان اللغو واللعب لو سلمناه، فهو انما يكون في تطبيق المأمور به على المأمور به في الخارج لا في امر المولى، لأن اللعب بأمر المولى انما هو ببناء المكلف على تعلق الأمر بكل من الصلاتين تشريعاً فانه لعب بأمره، وحينئذ فإذا اتى بكل من الصلاتين بقصد امرها خاصة تشريعاً، فهو حرم ويوجب بطلان الصلاة.

وفيه، ان هذا الوجه غير تام، لأنه ان اراد بذلك ان اللعب واللغو ان كان في امر المولى فهو تشريع وحرم، واما اذا كان في مرحلة التطبيق فلا بأس به، فيرد عليه انه على خلاف الواقع، فان المفروض ان اللعب والعبث حرم وقبيح، سواء أكان باامر 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 المأمور به في الخارج بقصد القرابة، 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 الأخرى، فالانضمام محقق لأنطباق عنوان اللعب على كل واحدة منها، فالاتيان بصلة الظهر وحده ليس لعباً، وأما اذا اتى بها منضمة إلى صلاة

الجمعة فهو لعب، فعنوان اللعب منطبق على كل منها في حال الانضمام لا في حال الانفراد، فإذاً يكون اللعب متحدا مع الواجب، لفرض انه لا واقع موضوعي للانضمام الا الاتيان بإحدى الصلاتين بعد الاخرى.

والصحيح في الجواب ان يقال:

أولاًً: ان هذا الوجه لو تم فإنما يتم فيما اذا كان الامثال الاجمالي مستلزمً للتكرار، واما اذا لم يكن مستلزمـا له كما في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطين، فان الاحتياط هناك انما هو بالاتيان بالأكثر لا بالكرار، فلا باس بالاحتياط والامثال الاجمالي فيها.

وثانياً: انه لا يتم حتى فيما اذا كان الاحتياط مستلزمً للكرار، لأنـ هذا التكرار انما هو بداعـ الهـيـ، اذ المـكـلـفـ يـأـتـيـ بـكـلـ وـاحـدـةـ مـنـ الـصـلـاتـيـنـ بـدـاعـيـ الـامـرـ الـاحـتمـالـيـ المـتـعـلـقـ بـهـاـ، وـلـاـ يـعـقـلـ انـ يـكـوـنـ هـذـاـ التـكـرـارـ الـذـيـ هـوـ بـدـاعـ الهـيـ لـعـبـاـ وـعـبـثـاـ، لأنـهـ عـبـارـةـ عـنـ ضـمـ مـحـتمـلـ إـلـىـ مـحـتمـلـ آـخـرـ وـانـقـيـادـ إـلـىـ اـنـقـيـادـ اـخـرـ وـهـكـذـاـ، وـمـنـ الـوـاـضـحـ انـ الـانـقـيـادـ مـنـ اـظـهـرـ مـرـاتـبـ الـعـبـودـيـةـ وـالـاطـاعـةـ وـارـقـاـهـاـ فـكـيـفـ يـكـوـنـ لـعـبـاـ؟ـ!ـ وـالـخـلـاصـةـ، اـنـهـ لـعـبـ فـيـ الـامـثـالـ الـاجـمـالـيـ لـاـ فـيـ نـفـسـ الـامـثـالـ، لـفـرـضـ انـ المـكـلـفـ اـتـيـ بـكـلـ مـنـ الـصـلـاتـيـنـ بـدـاعـيـ اـمـرـهـ الـاحـتمـالـيـ، وـلـاـ فـيـ مـرـحـلـةـ التـطـبـيقـ، لأنـ ضـمـ كـلـ مـنـهـاـ إـلـىـ الـأـخـرـىـ فـيـ مـقـامـ الـامـثـالـ انـماـ هـوـ بـدـاعـ الهـيـ وـهـوـ مـصـدـاقـ لـلـانـقـيـادـ.

إـلـىـ هـنـاـ قـدـ تـبـيـنـ انـ الـامـثـالـ الـاجـمـالـيـ فـيـ عـرـضـ الـامـثـالـ التـفـصـيـلـيـ لـاـ فـيـ طـولـهـ. وـاماـ لـوـ سـلـمـنـاـ انـ الـامـثـالـ الـاجـمـالـيـ فـيـ طـولـ الـامـثـالـ التـفـصـيـلـيـ، فـهـلـ هـذـهـ الطـولـيـةـ مـخـصـصـةـ بـخـصـوصـ الـامـثـالـ التـفـصـيـلـيـ الـوـجـدـانـيـ، اوـ تـعـمـ الـامـثـالـ التـفـصـيـلـيـ التـعـبـدـيـ أـيـضـاـ؟ـ

والجواب: ان ذلك يختلف باختلاف مدرك هذه الطولية، فان كان مدركتها ما

ذكره المحقق النائيني رحمه الله من ان انبعاث المكلف عن احتمال وجود الامر في طول انبعاثه عن شخص الامر الجزمي، اختصت الطولية بالامثال التفصيلي الوجداني. وان كان مدركتها اعتبار الحسن والقرب الفعلي في العبادة، فلا تختص الطولية بالامثال التفصيلي الوجداني بل تعم الامثال التفصيلي التعبدي أيضاً لأن العقل لا يحكم بحسن الامثال الاجمالي ما دام المكلف متمنكا من الاتيان بالعبادة بعنوانها التفصيلي الحسن والتقرب به وان كان بالتبعد، وعلى هذا فالامثال الاجمالي في طول الامثال التفصيلي الاعم من الوجداني والتعبدي.

وان كان مدركتها اعتبار قصد التمييز في العبادة، فأيضاً لا تختص الطولية بالامثال التفصيلي الوجداني بل تعم الامثال التفصيلي التعبدي أيضاً لأن المكلف متمنك من قصد التمييز في الامثال التفصيلي وان كان تعبدياً. وان كان مدركتها ان الامثال الاجمالي يستلزم التكرار، فأيضاً لا فرق بين الامثال التفصيلي الوجداني والتعبدي.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه التبيجة، وهي ان الامثال الاجمالي في عرض الامثال التفصيلي، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الامثال الاجمالي مستلزمأً للتكرار او لا.

فروع

ذكر شيخنا الانصاري رحمه الله عدة فروع قد يتوجه فيها امكان الردع عن العمل بالقطع الحاصل للمكلف.

الفرع الأول: ما اذا علم شخص بجناحته أو جنابة صاحبه، فإنه لا اثر لهذا العلم الاجمالي بالنسبة اليه، لأن من شروط تنجيزه ان يكون متعلقاً بالتكليف على

كل حال اي سواء أكان هو جنباً ام 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 منها شاك في جنابته بالشك البدوي ولا اثر لهذا العلم الاجمالي، ويكون وجوده وعدمه على حد سواء، فإذا كان كل منها شاكاً في جنابته، جاز رجوع كل منها إلى الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم الجنابة، كما انه يجوز الرجوع إلى الاصل الحكمي، وهو اصالة البراءة عن وجوب الغسل^(١).

وقد يستشكل في جريان الاصول المؤمنة في المقام من جهة اخرى، هي ان كلا منها يعلم اجمالاً اما ببطلان صلاته او بطلان الاتهام بصاحبها اذا كان جديراً بالاقتداء به، وهذا العلم الاجمالي منجز ومنع عن الصلاة منفرداً وجماعة قبل الغسل، نعم لو خرج احدهما عن محل الابتلاء بالاقتداء به او لا يكون اي منها جديراً به، فعندها لا اثر لهذا العلم الاجمالي ولا يجب عليه الغسل، وعلى الجملة فان كانت جنابة احدهما موضوعاً للأثر بالنسبة إلى الآخر، كان العلم الاجمالي مؤثراً كما في المثال المتقدم، ومن هذا القبيل ما اذا كان بامكان 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.

فإذاً ليس بامكان هذا الرجل الذي يعلم اجمالاً اما بجنابة نفسه او جنابة صاحبه الرجوع إلى الاصول المؤمنة من الاصل الموضوعي كاستصحاب عدم الجنابة او الاصل الحكمي كاصالة 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 أنها تشمل باطلاقها لاطراف العلم الاجمالي ولكنها تسقط بالمعارضة كما تبني عليه مدرسة المحقق النائي^٢، 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 الآخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا تسقط الاصول في اطرافه.

وقد أجب عن ذلك، بان تنجيز 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، فإذاً لا يعلم المأمور ببطلان صلاة الامام وحينئذ فيصح اتهامه به.

وأن شئت قلت: ان موضوع جواز الاتهام ان كان صحة صلاة الامام واقعاً، فعندئذ يعلم اجمالاً اما ببطلان صلاته اذا كان هو الجنب في الواقع، أو بطلان الاتهام اذا كان الامام جنباً في الواقع.

واما اذا كان موضوع جواز الاتهام اعم من صحة صلاة الامام واقعاً أو ظاهراً أو اعتقاداً، فلا يحصل له العلم الاجمالي اما ببطلان صلاته أو بطلان الاتهام، فانه يعلم ان اتهامه صحيح، لأنّ موضوعه صحة صلاة الامام ظاهراً، والمفروض ان

صلاته صحيحة ظاهراً بمقتضى الاستصحاب أو اصالة البراءة، فإذاً 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، لأنّ 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 الماموم 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 حاكمة على الادلة الواقعية، الا ان تلك الحكومة ظاهرية لا واقعية، ونقصد بالحكومة الظاهرية حكومتها في اثباتها تنجيزاً أو تعذيراً، على اساس ان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية و شأنها تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير لدى الخطأ، فلا واقع موضوعي لها غير ذلك.

وعلى هذا، فالاحكام الظاهرية الطريقية توسيع دائرة الاحكام الواقعية ظاهراً تنجيزاً أو تعذيراً، واما الاحكام الظاهرية الترخيصية فهي معدنة عن الواقع بدون ان تؤدي إلى تغيير الاحكام الواقعية سعة أو ضيقاً، بداهة انه يستحيل ان تؤثر الاحكام الظاهرية في الاحكام الواقعية نفياً أو اثباتاً واقعاً.

وعلى هذا، الاساس فإذا اجرى 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، لأنّ موضوعه صحة صلاته واقعاً وهي غير ثابتة، والاصل المؤمن المذكور معدن لدى المخالفة ولا يثبت الواقع.

وبكلمة، ان الجدير بالاقتداء اذا كان احدهما، فإذا اقتدى الآخر به، فبناء على ما هو الصحيح من ان جواز الاقتداء مشروط بصحة صلاة الامام واقعا، فقد علم المؤموم اجمالا اما ببطلان صلاته أو صلاة الامام، وهذا العلم الاجمالي منجز، وأما الامام فحيث انه لا يجوز له الاقتداء بالمؤموم باعتبار انه غير جدير بالامامة، فلا يحصل له هذا العلم الاجمالي، بل لاحظ ان جنابة المؤموم ليست موضوعاً للأثر بالنسبة إلى الامام، بينما تكون جنابة الامام موضوعاً للأثر بالنسبة إلى المؤموم.

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 بالأخر.

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 حرام، 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 يدعى البيع ويطالبه بالثمن، والثاني يدعى الهبة وعدم اشتغال ذمته به، ففي مثل ذلك لا تثبت الهبة ولا البيع مع عدم البينة لا لمدعى البيع ولا لمدعى الهبة، وحينئذ فيصل الدور إلى الحلف، فان حلف مدعى الهبة ان العقد هبة ولم يحلف الآخر على انه بيع ثبت الهبة، وان حلف انه بيع ولم يحلف الآخر على انه هبة ثبت البيع، وأما اذا تحالفوا فيسقط كلا الحلفين، وعندئذ يحكم برجوع المال إلى المالك الأول مع انه يعلم تفصيلاً بأنه انتقل إلى الثاني اما بالهبة أو بالبيع،

فهذا الحكم الظاهري يكون مخالفًا للعلم التفصيلي، ونتيجة ذلك هي الردع عن العمل بالعلم التفصيلي وهو كما ترى.

وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ ^{٢٢} بتقرير: ان الهبة المدعاة في المقام لا تخلو من ان تكون جائزة أو لازمة بسبب أو آخر.

وأما في الصورة الأولى، فقد ذكر ^{٢٣} ان دعوى البيع وانكار الهبة من المالك رجوع عنها، لأنّ 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 تحالفًا يحکم بانفساخ العقد، سواء أكان بيعا ام هبة وبرجوع المال إلى مالكه الأول، فلا مخالفة حينئذ للعلم الاجمالي ولا التفصيلي ^(١)، هذا.

واما ما افاده ^{٢٤} في الصورة الأولى فهو تام ولا مناص من الالتزام به، لوضوح ان انكار الهبة من الواهب يدل بالالتزام على الرجوع عنها.

واما ما افاده ^{٢٥} 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 يدعى شيئاً وينكر ما يدعى الاخر، فلذلك تكون وظيفة كل منهما اقامة البينة، ومع فرض عدم الاقامة أو سقوطها من جهة المعارض، فعل كل منهما الحلف- فهو مخالف لما ذكره ^{٢٦} في مباني تكملة المنهاج، فانه ^{٢٦} قد تعرض لهذه المسألة هناك وجعلها من باب

المدعي والمنكر لا من باب التداعي، وقد افاد هناك ان على مدعى البيع اقامة البينة على اثبات اشتغال ذمة مدعى الهمة بالشمن، فإذا اقام البينة فهو، وإنْ فعل مدعى الهمة الحلف على براءة ذمته من الشمن.

وبكلمة، انه ^{هذا} قد ذكر في مبني التكملة ان الهمة اذا كانت لازمة أو كانت العين تالفة، فإذا ادعى مالك العين بيعها من الثاني وهو يدعى انه أوهبتها له، فالقول قول مدعى الهمة وعلى مدعى البيع الالثبات، هذا.

وما ذكره ^{هذا} هناك هو الصحيح دون ما ذكره ^{هذا} هنا.

والوجه في ذلك هو ان المعيار في مسألة التداعي هو ان يكون كل منهما مدعياً لشيء ومنكراً لما يدعى الآخر، والمراد بالادعاء ليس مجرد دعوى شيء لا يرتبط بالآخر، بل المراد به دعوى كل منهما الالزام والحق على الآخر، وهذا هو المعيار في باب التداعي والتحالف، ومن المعلوم ان المقام ليس كذلك، فان المدعى وهو المالك يدعى على الثاني اشتغال ذمته بالشمن والزامه بإدائه وأن له حق استرجاع العين منه اذا لم يوفه، واما الثاني فهو ينكر اشتغال ذمته بالشمن وانه غير ملزم بالوفاء به وليس له حق استرجاع العين منه ولا يدعى شيئاً على المالك، وأما دعواه الهمة فترجع إلى انكار حق المالك بمطالبة الشمن وليس دعواه الهمة بالنسبة إلى اصل ملك العين، فانه معترض به من قبلهما معاً وليس اصل ملكية العين محل الدعوى، بل دعواه الهمة من اجل انه ليس للهالك حق الزامه بالشمن واسترجاع العين منه، فإذاً ليس المقام من موارد التداعي بل من موارد المدعى والمنكر، فان المالك يدعى على الثاني حقين والثاني منكر لكلا الحقين معاً.

ومن هنا، يظهر ان ما ذكره ^{هذا} هنا على ما في تقرير بحثه من ان المسألة من باب التداعي لا يمكن المساعدة عليه، فالصحيح هو ما ذكره ^{هذا} في التكملة من انها من

باب المدعي والمنكر.

نعم، لو قلنا بان الجواز في الهبة والخيار فيسائر العقود يرجع إلى تقييد الملكية إلى زمان الفسخ والرجوع، فملكية اللازم مطلقة دائمة وملكية الجائزه المتزولة ملكية محدودة ومقيدة بما قبل الفسخ والرجوع، كان الثاني وهو مدعى الهبة اللازم يعتبر مدعياً، لأنه يدعي طول الملكية ودوامها، والمالك ينكر الملكية الطولية الدائمة ويدعى عدم جعلها وان المجعل هو الملكية المحدودة بالفسخ والرجوع، وعلى هذا فكل منهما يكون مدعياً من جهة ومنكرأً لما يدعى الآخر، فان الثاني يدعي حقاً على المالك وهو دوام ملكية العين، وينكر ما يدعى المالك من اشتغال ذمته بالثمن واسترجاع العين منه اذا لم يوفه، والمالك يدعي هذين الحقين وينكر ما يدعى الثاني عليه وهو دوام ملكية العين، وعلى هذا فما ذكره^{هـ} من ان المقام داخل في باب التداعي هو الصحيح، هذا.

ولكن هذا القول غير صحيح، لأنّ مرد الجواز في الهبة والخيار فيسائر العقود ليس إلى تقييد الملكية المجعلة، لأنّه ان اريد بالملكية المجعلة الملكية المنشأة من المتعاملين، فيرد عليه عدم تقييد الملكية المنشأة في عقد الهبة وفيسائر العقود الخياريه، ضرورة ان البائع انشأ ملكية المبيع للمشتري بدون تقييده بشيء وكذلك المشتري، ولا فرق في ذلك بين العقد اللازم والعقد الجائز، فالنتيجة انه لا شبهة في ان الملكية المنشأة مطلقة في مرحلة الجعل.

وان اريد بها الملكية الشرعية، يعني امضاء الشارع لما انشأ المتعاملان من الملكية، فلا شبهة في ان ادلة الامضاء مطلقة ولا تكون مقيدة بعدم الفسخ أو الرجوع، ومقتضى ادلة جواز عقد الهبة وادلة الخيار فيسائر العقود ثبوت هذا الاختيار شرعاً للمتعاملين أو لاحدهما خاصة وهو حكم شرعي موضوعه العقود،

ومرجع هذا الجواز وال الخيار إلى أن لها 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 لادلة الامضاء، فان موضوعه طبيعي العقد في مقام الجعل لا العقد المقيد بعدم فسخه، ضرورة انه لامعنى لتقييد الشيء بعدم نقيضه لأنه بديهي تكويناً، ولا يعقل ان يكون قيداً له شرعاً.

ثم ذكر ^{هـ} في ذيل هذه المسالة، 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 للهالك، وقد تقدم ان المعيار في تمييز المدعى عن المنكر، هو ان من يدعي حقاً ملزماً على اخر وهو ينكر ذلك الحق عليه، فالاول مدعى والثاني منكر، وفي المقام حيث ان دعوى المالك الهبة ترجع إلى دعوه حق استرجاع العين منه اذا كانت قائمة بعينها، فيكون مدعياً لهذا الحق على الثاني، وحيث ان دعوى الثاني البيع ترجع إلى دعوه عدم ثبوت هذا الحق له وانكاره فيكون منكراً، ولذلك يعتبر المدعى للهبة مدعياً ويعتبر المدعى للبيع منكراً على عكس المسالة الأولى تماماً، هذا فيما اذا كانت الهبة جائزة.

واما اذا كانت لازمة، بان يدعي المالك الهبة الازمة والثاني يدعي البيع، فهل يدخل ذلك في مسألة المدعى والمنكر او في مسألة التداعي، او لا هذه ولا تلك؟

والجواب: ان هذا الفرض لا يدخل تحت معيار شيء من المسالتين، ولا ينطبق عليه معيار مسألة المدعى والمنكر ولا معيار مسألة التداعي:

اما الأول، فقد تقدم ان المعيار في هذا الباب هو ان من يدعي حقاً ملزماً على الثاني، والثاني ينكر ذلك الحق، فالاول يعتبر مدعياً والثاني منكراً، وهذا المعيار لا

ينطبق على هذا الفرض، لأنّ المالك حيث انه يدعى الهبة الازمة، فلا يدعى من ورائها شيئاً كحق استرجاع العين منه، لفرض ان الهبة لازمة فلا يثبت له هذا الحق، فإذاً لا يدعى المالك من وراء دعوه الهبة شيئاً على الثاني، والثاني حيث انه يدعى البيع، فيدعى اشتغال ذمته بالثمن للمالك ولا يدعى اي حق على المالك، وهذا لا ينطبق على هذا الفرض معيار باب المدعى والمنكر.

وأما الثاني وهو معيار باب التداعي، فهو أيضاً لا ينطبق عليه، لأنّ المعيار في هذا الباب كما مر، هو ان يدعى كل منهما على الآخر حقاً وفي نفس الوقت ينكر كل منهما ما يدعى الآخر، فيكون كل منهما مدعياً ومنكراً في نفس الوقت، وهذا المعيار لا ينطبق على هذا الفرض، لأنّ كلاً منهما فيه وان كان ينكر ما يدعى الآخر، لأنّ المالك يدعى الهبة والثاني يدعى البيع وكل منهما ينكر ما يدعى الآخر، ولكن لا يدعى اي منهما على الآخر حقاً ملزماً، فالنتيجة انه لا ينطبق على هذا الفرض معيار باب المدعى 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 وياخذه 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 وإلاً فلا يجوز.

إلى هنا قد تبين ان الهبة اذا كانت لازمة، فالمسالة غير داخلة لا في باب التداعي

ولا في باب المدعي والمنكر، فإذاً لا نزاع بينهما في شيء.

الفرع الثالث: اذا اختلف البائع والمشتري في الثمن أو المثمن، كما اذا قال البائع: (بعتك كتاب البحار بـألف دينار) وقال المشتري: (يعتني بـألف تومان) أو قال البائع: (بعتك كتاب الوسائل بـبكذا) وقال المشتري: (يعتني كتاب الجواهر بـبكذا)، فيكون من باب التداعي، على اساس ان كلاً منها يدعى شيئاً على الآخر وفي نفس الوقت ينكر كل منها ما يدعى الآخر، مثلاً البائع يدعى أن له حق الزام المشتري بدفع ألف دينار إذاً أعطاه كتاب البحار والمشتري يدعى أن له حق الزام البائع بدفع كتاب البحار او الجواهر إذاً اعطاه ألف تومان.

وحيثئذٍ فان كان لأحدهما بينة دون الآخر حكم له، وان لم تكن بينة لأحدهما أو كانت البينة للكل منها ولكنها قد سقطت من جهة المعارضه، فعندئذ يصل الامر إلى دور الحلف، فان حلف احدهما ونكل الآخر قدم قوله، وان تحالفَا حكم بانفساخ العقد، وعندئذٍ فان كان التحالف سبباً لانفساخ العقد واقعاً، فينفسخ العقد وينتقل كل من الثمن والمثمن إلى ملك مالكه الأول، وحيثئذٍ 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 مالكه 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 ببقاءه 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^ت عن ذلك، بتقرير: ان التحالف ان كان موجبا لانفساخ العقد واقعاً كما هو ليس بعيد، فينفسخ العقد ويرجع كل من العوضين إلى ملك مالكه 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 او بغيره، ولا مخالفة حينئذ لا للعلم التفصيلي ولا للعلم الاجمالي.

وان كان موجبا لانفساخ العقد ظاهراً، بمعنى انها اذا تحالفتا حكم الحاكم الشرعي بالانفساخ الظاهري للعقد بغایة رفع الخصومة وقطع المنازعه بينهما، فحينئذ لا يجوز لأي منهما ان يرفع الدعوى إلى حاكم آخر، لأنّ حكم الحاكم الأول قد انهى الدعوى والمخاخصة بينهما، واما الثمن والمثمن فهما باقيان على ملك مالكهما الثاني واقعاً، 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 واقعاً أو لا، فيه قولان:

وقد استدل على القول الأول بوجوه:

الوجه الأول: ان دليل حجية اليمين يدل على فصل الخصومة وانهائها بها، كما انها تنهى بالبينة، ومعنى انهاء الخصومة بها بحكم الحاكم، ارتفاع المنازعه بينهما وانفساخ العقد واقعاً **وإلا فالخصومة باقية**.

وقد اجاب عن ذلك بعض المحققين^ت بان غاية ما يستفاد من دليل اليمين هو انهاء الخصومة بها، بمعنى انه لا يجوز الترافع ثانيا ولا المطالبة، لا انهاء منشأ الخصومة كما هو المطلوب، كما ان انهاء الخصومة لا يتوقف على الفسخ الواقعي،

باعتبار انه ليس لصاحب الحق ان يطالب صاحب اليمين الذي هو غير حق بحقه وماله، وليس له ان يرفع الدعوى إلى حاكم آخر.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: ان البائع والمشتري في المسالة اذا تحالفوا سقط تحالفهما من جهة المعارضة، فلا يثبت حينئذ لا كون الثمن الف دينار ولا كونه الف تومان، فإذاً تبقى الخصومة والمنازعة بينهما على حاكمها، ولكن للحاكم الشرعي عندئذ ان يحكم بانفساخ العقد الواقع بينهما بمقتضى ولايته واقعا ورجوع كل من العوضين إلى ملك مالكه الأول، وأما حكمه بانفساخ العقد ظاهراً لا واقعاً مع علمه وجدانه بأنه مخالف للواقع، فلا يجدي في ترتيب اثر الانفساخ عليه كجواز تصرف البائع في الثمن والمشتري في الثمن ظاهراً، لأنّ جواز التصرف الظاهري منوط بالجهل، والفرض ان البائع عالم بان الثمن ملك للمشتري فلا شك له فيه، والمشتري عالم بان الثمن ملك للبائع، فإذاً 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 منها 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 مالكه الأول، ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أيضاً تقتضي ذلك.

الوجه الثاني: ان بقاء العقد وعدم انفساخه واقعا لغو عرفا، فإذا كان بقاوته
لغواً كان وجوده وعدمه سين، وهذا معنى بطلانه وانفساخه، وذلك لأنّ 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 يغفور 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 المدعى والمنكر، والمدعى يرضى بيمين المنكر، واما محل الكلام فانها هو في مسألة التداعي في الثمن والثمن في باب البيع، فيدعى كل من المدعين شيئاً على الاخر وينكر الاخر ما يدعى، ويصل الامر حينئذ إلى الحلف، فان تحالفا سقط كلا الحلفين معاً، وحينئذ فيحكم الحاكم الشرعي بانفساخ العقد ورجوع كل من العوضين إلى ملك مالكه الأول، وهذا الانفساخ

واعي لا ظاهري، اذ للحاكم الشرعي انهاء الخصومة وقلع مادة التنازع والترافع 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 المثمن مع علمه وجданاً بأنه ملك المشتري، كما انه لا يمكن الالتزام بأنه لا يجوز للمشتري التصرف فيه رغم انه ملكه وجданاً، 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 منوع من التسليم والتسليم، فلا يجوز للبائع ان يسلم المثمن إلى المشتري وان يتسلم المثمن منه وبالعكس، كما لا يجوز تصرف البائع في المثمن والمشتري في المثمن، وامتناع كل منها عن التسليم موجب ثبوت الخيار للأخر، وحيث ان كلاً من البائع والمشتري منوع عن التسليم، فيثبت لها الخيار، وعندئذ يجوز لكل منهما ان يفسخ العقد.

والخلاصة، ان العقد لو لم ينفسخ بحكم الحاكم، الا انه يؤدي إلى الامتناع عن التسليم والتسليم بالنسبة إلى كل من البائع والمشتري، والمفروض ان الامتناع عن التسليم من احد اسباب ثبوت الخيار، فإذا ثبت الخيار لكل منهما، فإذا ثبت جاز لكل منها الفسخ، فإذا فسخ يرجع كل من العوضين إلى ملك مالكه الأول، والا فلا يجوز تصرف البائع في المثمن والمشتري في المثمن، 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 لاتفاق المال على من انتقل اليه قبل قبضه عرفا، وذلك لما من ان مقتضى دليل نفوذ اليمين عدم جواز مطالبة صاحب الحق بحقه من صاحب اليمين حتى بالترافع 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، لأنّ 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 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 واقعاً، لأنّ المبيع انتقل إلى المشتري، فمقتضى القاعدة أن يكون تلفه من ماله، واما ان الشارع جعل هذا من مال البائع فهو يدل على انفساخ العقد واقعاً ورجوع كل من العوضين إلى ملك مالكه الاصلي، وعليه فيرجع المبيع إلى ملك البائع وتلف من ماله.

والخلاصة، ان موضوع الرواية التلف العرفي، سواء اكان حقيقة ام لا كمال المسروق او 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 انها هي بامتناع البائع عن تسليم المبيع إلى المشتري، سواء اكان ذلك من جهة التلف ام كان من جهة اخرى، فان المترکز لدى العرف والعقلاه ان روح المعاملة متقومة

(١) مستدرک الوسائل ج ١٣ ص ٣٠٣ ب ٩ من ابواب الخيار، ح ١.

بالتسليم والتسليم، فإذا امتنع التسليم تكويناً أو شرعاً وكذلك التسليم، فالمعاملة تنفسخ بذلك بنظرهم، وهذا الارتكاز مضى من قبل الشارع، حيث لم يرد ردع عنه ويكفي في الامضاء عدم ورود الردع.

والجواب، أولاً: ان مدرك المسالة ضعيف فلا يمكن الاعتماد عليه، لأنه متمثل في روایتين:

الأولى: روایة نبوية معروفة تدل على ان كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البائع، وهذه الروایة 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 امرین:

الأول: احراز عمل المشهور من المتقدمين بها ولا اثر لعمل المتأخرین.

الثاني: احراز اتصال هذا العمل بزمن المعصومين عليهم السلام ولا طريق لنا إلى احراز كلا الامرین في المقام حتى يكون جابراً.

الثانية: روایة عقبة بن خالد عن ابی عبد الله عليه السلام «في رجل اشتري متابعاً من رجل وأوجبه، غير انه ترك المتابع عنده ولم يقبضه، قال: اتيك غداً إن شاء الله تعالى، فسرق المتابع، من مال من يكون؟ قال: من مال صاحب المتابع الذي هو في بيته حتى يقبض المتابع وينخرجه من بيته، فإذا اخرجه، فالمتابع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه»^(١). وهذه الروایة وان كانت تامة دلالة الا انها ضعيفة سندأ، فان في سندها محمد بن عبد الله بن هلال وهو من لم يثبت توثيقه، ودعوى الانجبار قد تقدم جوابها.

(١) وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٨ ب ١٠ من ابواب الخيارح ١.

وأما دعوى الاجماع في المسالة، 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 اليانا يدأ بيد وطبقه بعد طبقة ولا طريق لنا إلى احراز ذلك، وان الاجماع في نفسه غير ثابت.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان الروايات تامة سندأ الا انها أخص 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 تلفا حقيقيا ام حكميا، كما إذا سرق المبيع من يد البائع، فإنه على كلا التقديرتين 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 بأنه ماله لا مال المدعى، وصاحب الحق قادر على تسلم هذا المال ولكنه منع 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 المتباعين ولا يمكن ان يكون كلامها محقاً أو كلامها معاً غير محق، فإذا فرضنا ان صاحب الحق المشتري في المثال وثمن الكتاب اي كتاب البخار الف تومان لا الف دينار وهو حاضر لتسليم الثمن للبائع، واما البائع فهو ممتنع عن تسليم الكتاب للمشتري، فإذاً يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط الضمني الارتكازي، وهو ان كلاماً من البائع والمشتري يشترط على الآخر ضمناً وارتكازاً تسليم الثمن والثمن للآخر، فإذاً امتنع احدهما عن التسليم وخالف الشرط

الضمني الارتكازي، ثبت للأخر خيار تخلف الشرط.

وحيث ان صاحب الحق في المقام لا يتمكن من اثبات حقه، فيصل الدور إلى التحالف الموجب لانفساخ العقد ظاهراً ويترب عليه جواز تصرف كل من الطرفين في العوضين ظاهراً، ولكن صاحب الحق حيث كان يعلم بان ذمته مشغولة للبائع بشمن المبيع، فيريد تفريغ 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 بايغا 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 واقعاً بحكم الحاكم بغرض انهاء الخصومة وقلع مادة النزاع، لا انه موجب لانفساخ العقد ظاهراً، اذ لو كان العقد منفسحاً ظاهراً لا واقعاً، فلا يترب عليه الا إنها الخصومة ظاهراً وعدم جواز الترافع ثانياً، واما جواز تصرف كل من المتابعين في العوضين فلا، لأنه ان اريد بهذا الجواز الجواز الواقعي، فيرد عليه انه لا يجتمع مع كون الانفساخ ظاهرياً، اذ معنى كونه ظاهرياً ان المثمن باقي في ملك المشتري والثمن في ملك البائع، ومع هذا كيف يجوز للبائع التصرف في المثمن واقعاً مع انه ملك المشتري، وللمشتري التصرف في الثمن كذلك مع انه ملك البائع.

وان اريد به الجواز الظاهري، ففيه انه كيف يجتمع مع العلم الوجودي

بالخلاف، بدهاهه انه لا يمكن ان يكون تصرف البائع في المشن جائزًا ظاهرا مع انه ملك للمشتري وجدانا وبالعكس، فإذاً لا مناص من الالتزام بان الانفساخ واقعي لا ظاهري.

الفرع الرابع: ما اذا أودع شخص عند ثالث درهماً وأودع الآخر درهرين، ثم فقد احد الدرارم الثلاثة من دون تعين للدرهم المفقود وانه لصاحب الدرهرين أو لصاحب الدرهم الواحد، وهذا اما من جهة جهل الوديعي بالحال أو من جهة اختلاط الدرهم الواحد مع الدرهرين، وبالتالي يكون الدرهم التالف لاحدهما، ففي مثل ذلك هل يمكن تعين الدرهم المفقود وانه لاحدهما خاصة أو لا؟.

والجواب: ان هنا قولين:

الأول: ما هو المشهور بين الاصحاب في المسالة باعطاء درهم لصاحب الدرهرين لأنّه حقه على كل حال، واما الدرهم الباقي فيقسم بينهما نصفين باعطاء نصفه لصاحب الدرهرين 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 سندًا، لأنّ في سندها التوفلي وهو لم يثبت توثيقه غير وروده في اسناد كامل الزيارات وهو لا يجدي.

والثاني: ما نسب إلى الشهيد الأول من ان الدرهرين الباقيين تقسم بينهما أثلاثاً، فيعطى لصاحب الدرهرين درهم وثلث الدرهم ويعطى لصاحب الدرهم الواحد ثلثا الدرهم، وقد استدل على ذلك بان مقتضى الشرك في هذه الدرارم هو ان الخسارة تقع بينهما حسب النسبة، واما رواية السكوني فهي ضعيفة سندًا 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 تاماً لصاحب الدرهمين أو تاماً لصاحب الدرهم الواحد، فيكون التنصيف مخالفًا للواقع، وعلى هذا فإذا جمع ثالث بين النصفين، فقد علم بعدم انتقال كلا النصفين إليه، وحينئذٍ فلا يجوز تصرفه فيه.

وقد اجاب السيد الاستاذ ^{رحمه الله} 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 لها ان يتصالحا على ذلك بانفسهما، فإذاً يملك كل منهما واقعاً 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 السندي كما تقدم، ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ ^{رحمه الله} 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.

واما القول الثاني فهو مبني على تحقق الشركة بينهما بنحو الاشاعة، ومن الواضح ان الشركة بنحو الاشاعة بين الشخصين تارة تكون من الأول، كما اذا

اشتريا داراً أو ارضاً أو حنطة بنحو الشركة، فيكون كل جزء من اجزاء المبيع مشتركاً بينهما بدون تفاصيل، واخرى تكون بمزج احد المالين بهال اخر كمزج لبن بلبن آخر أو ماء بهاء اخر أو طحين اخر وهكذا، فان بالمزج تحصل الشركة بينهما قهراً، فيكون كل جزء من اجزاء هذا المال مشترك بينهما، فلا يمكن تعلق ملكية كل منها بهال مستقلاب بل في ضمن مال اخر.

والخلاصة، ان سبب الشركة اما العقد أو المزج ولا ثالث لها.

وكلا السببين مفقود في المقام: اما الأول فهو مفروض العدم، واما الثاني فلا يتصور المزج بين الدرافع، لأنّ كلاً منهما مالك لما له مستقل، غاية الامر ان ماله مشتبه بهال اخر، فإذاً لا ينطبق على المقام لا ضابط الشركة العقدية ولا ضابط الشركة المزجية القهراية.

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 النائي لابن 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 التمكّن من الامثال التفصيلي، فلهذا لا بد ان يكون في طوله، او من جهة ان الانبعاث عن شخص الامر مقدم على الانبعاث عن احتمال الامر، فطالما يمكن الانبعاث عن شخص الامر، فلا تصل التوبة 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،

فإن كان مرجع هذا الشك إلى الشك في أن عنوان المقرب المعتبر في صحة العبادة، هل يحصل بالامثال الاجمالي أو لا، كان الشك في المحصل والمرجع فيه قاعدة الاستعمال، وإن كان مرجعه إلى الشك في التعيين والتخيار، فالمرجع فيه اصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في التعيين والتخيار شرعاً أو عقلاً.

الثالثة: إن الامثال الاجمالي لا ينافي الاتيان بالعبادة بقصد اسمها الخاص المميز وعنوانها الخصوص، وإنما ينافي قصد التمييز وهو غير معتبر.

الرابعة: إن الامثال الاجمالي وإن استلزم التكرار، إلا إن هذا التكرار لما كان بداع الهي فهو انقياد، والانقياد من اظهر مصاديق العبودية.

وادعوى: إن التكرار لعب وعبث بالعبادة مع التمكّن من الامثال التفصيلي. مدفوعة، أولاً: إن التكرار حيث أنه كان بداع الهي، فيكون مصداقاً للانقياد والاطاعة لا لعنوان اللعب والعبث.

وثانياً: إن اختيار الامثال الاجمالي لا يكون بلا مبرر، والمبرر له غالباً هو إن 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 القربة، ومن هنا لا يكون التكرار لعباً وعبثاً لا بأمر المولى ولا في مرحلة التطبيق.

الخامسة: إن شيخنا الانصاري رحمه الله قد ذكر في ذيل هذه المسالة 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 استلزمها الحال، 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 وضيقها.

المقام الخامس: في مقتضى الادلة العامة، وهل هو حجية مطلق الظن، وما مدى صحتها وامكان الاعتماد عليها.

اما 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 والمعذرية كالقطع، فانه منجز للواقع على تقدير الاصابة ومعذر على تقدير الخطأ.

ومن هنا، قلنا ان حجية القطع تكون من صغرىيات قاعدي 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، لأنّ حجية القطع ومنجزيته من لوازم انكشافه التام، فإذا انتفى الانكشاف التام انتفت المنجزية الوجданية، واما ثبوت المنجزية التعبدية فهو بحاجة إلى دليل، وحيث ان انكشاف الظن ليس بتام، فلا يصلح ان يكون منجزاً وجданاً، واما تعبداً فهو بحاجة إلى دليل يدل على حجيته، وعليه فلا يكون الظن رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ موضوع القاعدة عدم البيان، والفرض ان الظن ليس بياناً.

وبكلمة، ان الاصل الأولي في موارد الامارات الظنية التي لا تكون بياناً ذاتاً وعقولاً قاعدة التامين، نعم لو قلنا بان الاصل الأولي في موارد الشك، قاعدة حق الطاعة يعني قاعدة الاشتغال، كان تنجيز الظن للواقع ذاتياً كالقطع، يعني لا يحتاج إلى دليل، بل يكفي في تطبيق هذه القاعدة احراز التكليف الواقعي بالاحتمال فضلاً عن احرازه بالظن به، وعلى هذا فلا فرق بين القطع وبين الظن والاحتمال، فمنجزية الجميع للتکليف 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 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 تنجذ 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 تنجذ التكليف يتوقف على وجوب دفع الضرر المحتمل، وهو يتوقف على تنجذ التكليف في الواقع، والا فلا ضرر والعقوبة في البين.

وبكلمة، ان ما ذكره المحقق الخراساني^ت من تعليل ما جاء في كلامات 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^ت يتضمن امررين:

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 الامررين لا يرجع إلى معنى محصل.

وقبل الدخول في نقد هذين الامررين نقدم 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 الامثال بدرجة الظن طالما لم يكن هناك دليل على حجية الظن، وأما إذا فرضنا أن هناك دليلاً على حجية الظن بالامثال وسقوط التكليف وفراغ الذمة فيكون دليل حجية الظن واراداً على قاعدة الاشتغال ووجوب دفع العقاب المحتمل ورافعاً لها بارتفاع موضوعها وجданاً وهو احتمال العقاب، كما أن دليل حجية الظن في مقام الإثبات أي إثبات التكليف وارد على قاعدة التأمين ورافع لها بارتفاع موضوعها وجданاً وهو عدم البيان، وأما إذا لم يكن هناك دليل على حجية الظن بالامثال فيصل الدور إلى قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط وقاعدة ووجوب دفع العقاب المحتمل.

وعلى هذا، فقاعدة الاشتغال في طول دليل حجية الظن حيث إن دليل حجية الظن رافع لها بارتفاع موضوعها وجданاً، فإذاً كيف يكون عدم جريان قاعدة الاشتغال وعدم وجوب دفع الضرر المحتمل أي العقاب سبباً لحجية الظن بالامثال ومنشأً لها؟ بل عدم حجية الظن في هذا المقام سبب ومنشأ لجريان هذه القاعدة، باعتبار أن حجية الظن فيه مانعة عن جريانها وعدم حجيته عدم المانع، فإذاً كيف يعقل أن يكون عدم جريان هذه القاعدة سبباً وعلة لحجية الظن بالامثال فإنها تتبع دليلها، فلا بد أولاً من البحث عن قيام دليل على حجية الظن وعدم قيامه عليها، فإذا لم يتمكن من إثبات حجيته فيصل الدور إلى هذه القاعدة.

ومن هنا يظهر حال كلا الأمرين :

أما الامر الأول، فلأنّ حجية الظن بالامثال في سقوط التكليف عن الذمة لا يعقل ان تتوقف على حكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لأنه ان اريد بالضرر المحتمل، الضرر الدنيوي، ففيه ان حكم العقل بعدم وجوب دفعه لا يرتبط

بحجية الظن بالامثال في سقوط التكليف عن الذمة، اذ لا ربط بين المثالتين اصلاً، لوضوح انه لا ضرر دنيوي في ترك العمل بالظن ولا في العمل به، وان اريد به الضرر الاخروي، فمن الواضح انه يتوقف على تنجذب التكليف في الواقع ومقام الامثال عند الشك فيه، ضرورة انه لو لا تنجذب بقاعدة الاشتغال والاحتياط ما كان هناك احتمال العقاب، ومن المعلوم أن هذه القاعدة في طول دليل حجية الظن فإن دل دليل على حجيتها فهو وارد على هذه القاعدة ورافع لها بارتفاع موضوعها وهو احتمال العقاب، وإن لم يدل دليل على حجيتها فعندئذ يصل الدور إلى هذه القاعدة فتكون هذه القاعدة في طول دليل وحجية الظن في المقام، فإذاً كيف يعقل أن يكون عدم جريان هذه القاعدة سبباً لحجية الظن؟ كما ان عدم وجوب دفعه، منوط بعدم تنجذب التكليف في الواقع.

فالنتيجة: ان عدم وجوب دفع العقاب المحتمل بحكم العقل منوط بعدم تنجذب التكليف في الواقع ومعلول له، كما ان وجوب دفع العقاب المحتمل مرتبط بتنجذب الواقع ومعلول له، واما حجية الظن بالامثال فهي تتوقف على وجود الدليل عليها، فان دل دليل عليها فهو حجة فيه، ونتيجة حجيتها عدم احتمال العقاب على خالفة التكليف وان كان الظن بالامثال غير مطابق له.

واما 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 مرrioط بتنجذب الواقع ومعلول له ولا يكون سبباً وعلة لعدم حجية الظن به، بل عدم حجيتها 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 يحکم 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 التبيّنة، وهي ان حجية الظن ليست ذاتية كالقطع لا في مرحلة ثبوت التكليف ولا في مرحلة سقوطه.

واما الكلام في المقام الثاني فيقع في موردين:

الأول: ان جعل الحجية للظن في نفسه وبقطع النظر عما قيل من استلزماته الحال، 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 رحمه الله ان جعل الحجية للظن في نفسه بمكان من الامكان، وقد استدل على ذلك بأمررين:

الأول: انا اذا رجعنا إلى وجداننا، لا نرى ما يدل على استحالة جعل الحجية للظن.

الثاني ان عدم الوجود وان كان لا يدل على عدم الوجود في الواقع، الا انه يكفي في امكان جعل الحجية للظن احتمال امكانه، وذلك للسيرة العقلائية التي قد جرت على اصالة الامكان كقاعدة عامة في موارد الشك في امكان شيء او امتناعه، وكل شيء اذا شك في امكان وجوده واستحالته ولم يكن هناك دليل يدل على استحالته، بني العقلاء على امكانه^(١)، هذا.

وقد أورد عليه المحقق الخراساني رحمه الله بوجوه:

الوجه الأول: ان بناء العقلاء على امكان شيء عند الشك فيه أو امتناعه كقاعدة عامة غير مسلم، اذ لم يحرز اتهم 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 الادهان وثابتة في اعماق نفوسنا، بحيث يكفي في امضائتها عدم الردع عنها، بل لا بد من وجود دليل على الامضاء في مقام الايات، 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 الايات، فقد دلت بالأولوية القطعية على امكانها في مقام الثبوت، فإذا لا حاجة إلى دعوى سيرة العقلاء على الامكان عند الشك فيه، كيف فان الواقع اخص من الامكان ومتفرع عليه.

وأجاب السيد الاستاذ رحمه الله عن هذه الاشكالات، بتقرير: ان مراد الشيخ رحمه 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 مضادة 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 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، لأنّ حجتيه مرتبطة باحراز انه مصنى 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، فإذاً لا يرد على الشيخ رحمه الله لا الوجه الأول ولا الوجه الثاني^(١).

وغير خفي ان ما ذكره السيد الاستاذ رحمه الله من ان مراد الشيخ رحمه الله من اصالة الامكان اصالة الظهور التي هي متبعة عند العقلاء بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، والمفروض انه لا قرينة في كلام الشيخ رحمه الله 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، لأنّ كلام الشيخ رحمه الله 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 رحمه الله 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 وانما حجة في هذا المقام، ولا يجوز رفع اليد عنها بمجرد احتمال استحالة

ثبوته في الواقع ما لم يقطع بالاستحالة.

وتوجيهه السيد الاستاذ ^{رحمه الله} كلام الشيخ ^{رحمه الله} وحمل اصالة الامكان في كلامه على اصالة الظهور مبني على الخلط بين اصالة الامكان في مرحلة الثبوت والواقع عند الشك في امكان الجعل واستحالتة وبين اصالة الظهور في مقام الاثبات، وهذا الظهور حجة بالسيرة العقلائية ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بقرينة، ولا اثر لمجرد احتمال ان ثبوته 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 ^{رحمه الله}، انما هو في امكان اصل جعل الحجية للظن واستحالتة في مقام الثبوت والواقع، لا في جواز التمسك باصالة ظهور الكلام في الاطلاق أو العموم في مقام الاثبات مع احتمال استحالة ثبوته في الواقع، ضرورة انه لا اثر لهذا الاحتمال بعد الفراغ عن انعقاد الظهور، فإذاً ما ذكره السيد الاستاذ ^{رحمه الله} اجنبي عما هو محل الكلام في المقام.

وعلى هذا، فالاشكال الأول من المحقق الخراساني ^{رحمه الله} وارد على ما ذكره الشيخ ^{رحمه الله}، وذلك لأنّ بناء العقلاط على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافاً 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 العقلاط على انه ممكن، فان معنى ذلك هو بناء العقلاط على شيء جزافاً وتبعداً بدون اي مبرر وهو لا يتصور في بنائهم، لأنّ التبعد انما يتصور في العمل بالاحكام الشرعية، باعتبار ان وظيفة العبد العمل بها تبعداً، واما عمل العقلاط بشيء، فهو لا يتصور ان يكون تبعداً وبدون العلم بوجه عملهم.

مثلاً عملهم باخبار الثقة دون غيرها، لا محالة يكون مبنياً على نكتة وهي أنها أقوى من غيرها في الكشف عن الواقع واقرب منها، ولا يمكن أن يكون تبعداً، وإنما هو المبرر لعملهم باخبار الثقة دون غيرها؟

فالنتيجة: أن بناء العقلاط على العمل بشيء لا محالة يكون مبنياً على نكتة في المرتبة السابقة وهي تدعوهم إلى العمل به كما هو الحال في جعل الأحكام الشرعية في الشريعة المقدسة، فان هناك ملاكات واقعية في المرتبة السابقة وهي تدعو المولى إلى جعلها، فلا يمكن أن يكون جزافاً، وعلى هذا فلا يعقل بناء العقلاط على اصالة الامكان عند الشك في الاستحالة، اذ ليس هناك نكتة تبرر ذلك البناء.

وأما الاشكال الثاني من المحقق الخراساني رحمه الله، وهو انه على تقدير تسليم بناء العقلاط على اصالة الامكان عند الشك في الاستحالة، فلا يمكن احراز امضاء الشارع له، وبدون احرازه لا يكون حجة فلا يمكن المساعدة عليه، وذلک لأنّ هذا الاشكال مبني على انه لا يكفي في امضاء عدم الردع من قبل الشارع بل هو بحاجة إلى دليل يدل عليه، ولكن الامر ليس كذلك، لأنّ سيرة العقلاط اذا كانت مستمرة إلى زمان النبي الاكرم صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين الناس واتهم يعملون بهذه السيرة في زمانه عَلَيْهِمُ اللَّهُ أَعْلَمُ واما منه، 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 ايها، لوضوح ان سكوت الشارع امام عمل الناس بها في مرأى وسمع منه، يدل على امضائتها وقبوها.

وأن شئت قلت: ان الشارع جاء بشريعة لتصحيح اخطاء العقلاط في سلوكهم واعيالهم، فإذاً كيف يعقل سكوت الشارع عن سلوكهم الخاطئ؟
وأما الاشكال الثالث منه رحمه الله فهو وارد عليه، لأنّ سيرة العقلاط اذا جرت على

العمل بالامارات الظنية وحجيتها، فلا حالة 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 عدمة الدليل على حجية الامارات غير العلمية سيرة العقلاء، وهي انها تصلح ان تكون دليلا اذا ثبت امضاء الشارع لها، والكافر عن الامضاء عدم الردع عنها، وعدم الردع انما يكون كافشا 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 فسكت 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 حالة يقوم الشارع بردعها ومنع الناس عن العمل بها، فإذا لم يقم بذلك فهو كافش عن الامضاء، باعتبار ان هذه السيرة جارية على العمل بها في زمانه عليه السلام من التابعين له وغيرهم، باعتبار انهم جزء من مجتمع العقلاء لا خارجون عنهم، فلو كان العمل بها باطلًا ويضر بغرضه وهدفه الذي ارسله الله تعالى من اجله ، فلا حالة كان يردعهم عن العمل بها، وعدم الردع عنه كافش عن الامضاء لها وان العمل بها موافق لغرض الشارع، و مجرد احتمال الاستحالة، لا يمنع من الردع، فالنتيجة ان هذا الاشكال وارد على الشيخ رحمه الله.

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره الشيخ رحمه 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 توهם ان جعل الحجية للامارات الظنية يستلزمها وهي متمثلة في ثلاثة:

الأول: ان جعل الحجية للامارات غير العلمية يؤدي إلى محذور اجتماع الصدرين أو المثلين بنحو الجزم أو الاحتمال وهو محال مطلقاً ولو كان بنحو الاحتمال، وذلك لأنّ الامارة التي يجعلها الشارع حجة قد تكون مطابقة للواقع وقد تكون مخالفة له، فعلى الأول يلزم اجتماع المثلين، وعلى الثاني اجتماع الصدرين وكلاهما محال، فلو قامت الامارة الظنية على وجوب صلاة الجمعة في يومها، فحيثئذٍ إذا دل دليل على حجيتها، فإن كانت مطابقة للواقع لزم اجتماع المثلين فيها، وهمما وجوهها الواقعي وجوهها الظاهري وهو محال، وان كانت مخالفة للواقع لزم اجتماع الصدرين 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، فإن جعل الحجية لها يستلزم ايقاع المكلف في الحرام بما فيه من المفسدة الملزمة، وإذا قامت امارة على حرمة شيء وكان في الواقع واجباً، فإن جعل الحجية لها يستلزم تفويت الواجب عنه بما فيه من المصلحة الملزمة.

والخلاصة، ان جعل الحجية للامارة الظنية، اما يستلزم اجتماع الصدرين أو المثلين 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 امثاها والاتيان 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 بعده وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني^{٢٧٧}، من ان هذه الاشكالات جمیعا مبنية على ان يكون المراد من جعل الحجية جعل الاحکام التکلیفیة لؤدیات الامارات الظنية، فعنده يلزم محدود اجتماع المثلین أو الضدین والاراده والکراهة والحب والبغض والمصلحة والمفسدة، وكل ذلك مستحيل في الاحکام التکلیفیة، بل المراد من جعلها جعل المنجزية والمعدرية بالنسبة إلى الواقع، فانها ان كانت مطابقة للواقع، كانت منجزة له والا فمعدرة، فإذاً لا موضوع للمحاذير المذکورة^{٢٧٨} هذا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً واسعاً:

أولاً: لما سوف يأتي في ضمن البحوث القادمة، من ان معنى الحجية ليس هو المنجزية والمعدرية، لأنهما امران متزرعان من امضاء الشارع للسيرة العقلائية الجارية على العمل بأخبار الثقة وظاهر اللفاظ ونحوهما، فانه بعد امضاء الشرعي، يتزرع العقل المنجزية والمعدرية لها، فإذاً هما صفتان متزرعتان تعرضان على الامارات بعد اتصافها بالحجية قهراً وبحكم العقل.

وثانياً: مع الاغماء عن ذلك وتسليم ان معنى الحجية المنجزية والمعدرية، الا ان جعلها لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا ملاك، وحيثئذ فان كانت حجية الامارات

بهذا المعنى ناشئة عن المبادئ والملاکات الاخرى غير المبادئ والملاکات للاحکام الشرعية الواقعية من دون اجتماعها في شيء واحد، مثلاً مبادئ الاحکام الظاهرية كالحجية قائمة بها، ومبادئ الاحکام الواقعية الشرعية قائمة بمتعلقاتها، فإذاً لا تنافي بينهما في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل، وان كانت ناشئة عن المبادئ والملاکات الواقعية في مؤدياتها، فمحذور التنافي بين الاحکام الشرعية الواقعية والاحکام الظاهرية باق على حاله، بدون فرق بين ان يكون الحكم الظاهري عبارة عن الحكم التكليفي أو الحكم الوضعي كالحجية مثلاً، لأنّ الحكم الظاهري اذا كان مخالفًا للحكم الواقعى، بان يكون الحكم الظاهري الوجوب والحكم الواقعى الحرمة، لزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد والارادة والكراهة والحب والبعض وهو محال.

واما إذا كان الحكم الظاهري ترخيصيا والحكم الواقعى الزاميا، فأيضاً لا يمكن اجتماعها في مرحلة المبادئ، هذا.

اضافة إلى انا لو سلمنا ان معنى جعل الحجية للامارات الظنية هو جعل الاحکام التكليفية الظاهرية لمؤدياتها، ولكنها احکام طريقية ناشئة عن المصلحة في نفس جعلها، وعليه فلا تنافي بينها وبين الاحکام الواقعية، ولا يلزم شيء من المحاذير المتقدمة، لأنّ الحكم الظاهري الطريفي ليس من سُنخ الحكم الواقعى حتى يكون في صورة المطابقة مثلاً له وفي صورة المخالفة مضاداً له.

وقد اجيب عن ذلك، بان هذا لا يرجع إلى معنى محصل، لأنّ 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 يتنهى بانتهاء جعله، لفرض ان المصلحة مترتبة عليه وتنتهي بانتهائه ولا تترتب على المجعل، وعلى هذا فلا مقتضي لبقاء الحكم بعد الجعل.

فما ذكره ^{في} 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 حقيقة.

ثم ذكر صاحب الكفاية ^{في} ان الاحكام الظاهرية الطريقية التي تنشأ من المبادئ في نفس جعلها، لا تنافي الاحكام الواقعية، ولكن الاشكال يبقى بالنسبة إلى الاحكام الظاهرية الترخيصية كالأمرات التي يكون مفادها الترخيص، واستصحاب الحكم الترخيصي 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 التقديرتين، فالترخيص الظاهري لا يجتمع مع الحرمة الواقعية أو الوجوب الواقعي في شيء واحد.

ثم اجاب ^{في} عن ذلك بأنه لا مناص من الالتزام بعدم فعلية الارادة أو الكراهة في نفس المولى في موارد الاحكام الظاهرية الترخيصية، بمعنى ان فعليتها

معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافها، وان شئت قلت ان فعالية الاحكام الواقعية الالزامية بما لها من المبادئ والملاکات معلقة على عدم جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية على خلافها كما في موارد الامارات الترخيصية والاصول المؤمنة، اذ كما ان فعالية نفس الاحكام الواقعية معلقة على ذلك، فكذلك فعالية الارادة أو الكراهة في نفس المولى، فان قيامها على خلاف الاحكام الواقعية كما يمنع عن فعالية نفسها، باعتبار انها مشروطة بعدم قيامها على خلافها، فكذلك يمنع عن فعالية الارادة أو الكراهة في نفس المولى، لأنّ فعليتها مشروطة بعدم قيامها على خلافها.

وللمناقشة فيه مجال واسع:

أولاً: إن ما ذكره ^{هـ} من انه لا تنافي بين الاحكام الظاهرية الالزامية والاحكام الواقعية لا يتم مطلقاً، لأنّ تلك الاحكام ان كانت مطابقة للاحكم الواقعية، فلا تنافي بينهما 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 ^{هـ} من ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية لا يجدي في دفع هذا المحذور.

نعم، لو تم ما افاده ^{هـ} من ان المصلحة في اصل جعل الاحكم الظاهرية الطريقة التي يتنهى مفعولها بالجعل كالامر الامتحانية، لم تكن منافاة بينها وبين الاحكم الواقعية اصلاً، ولكنه غير تمام بل هو خلاف الضرورة والوجдан، بداهة ان لازم ذلك عدم وجود الاحكم الظاهرية إلا بوجودها الجعل في آن واحد وهو آن الجعل وهذا كما ترى.

وثانياً: ان ما افاده ^{هـ} من ان فعلية الارادة للواجب والكرامة للحرام في نفس المولى معلقة على عدم جعل المولى الحكم الظاهري الترخيصي لترك الواجب و فعل الحرام، لا يرجع إلى معنى صحيح، لأنّ الارادة أو الكراهة امر تكويوني، 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 و مقوماتها، ومن هنا كان ينبغي للمحقق الخراساني ^{هـ} ان يقول بوقوع التزاحم بين ارادة الترخيص وارادة الوجوب أو كراهة الحرمة، وحيث ان ارادة الترخيص الظاهري اقوى من ارادة الواجب أو ترك الحرام في الواقع، فهي تندك في الأولى و تمحي 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 مرد ذلك إلى ان فعلية الحكم الواقعي مشروطة بعلم المكلف به، لأنّه اذا كان عالما به فلا موضوع لجعل الحكم الظاهري الترخيصي، باعتبار ان موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وعلى هذا فإذا كان المكلف شاكاً فيه امكناً جعل الحكم الظاهري الترخيصي، باعتبار ان الحكم الواقعي ليس بفعلي في هذه الحالة، وهذا معناه ان فعليته منوطه بالعلم به، فما ذكره ^{هـ} من ان الحكم الواقعي الالزامي انما يكون فعليا اذا لم يجعل الترخيص على خلافه وإنما لا يكون بفعلي، يرجع إلى ان فعليته مشروطة بالعلم به، فإذا مرد ما ذكره ^{هـ} إلى اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وقد تقدم انه لا مانع من اخذ العلم بالحكم في نفسه بنفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، الا انه ^{هـ} لا يرى جواز ذلك، هذا مضافا 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 مواردها 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 حقيقة لا ظاهرية، لأنّ هذا هو معنى السببية وال موضوعية لها، وعلى هذا فلا يمكن ان يكون المجعل في موارداتها احكاماً ظاهرية، لأنّ شأن الاحكام الظاهرة تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعديل لدى الخطأ، واما اذا لم تكن في الواقع احكام فعلية واقعية، فلا موضوع لجعل الاحكام الظاهرة.

وبكلمة، ان فعلية الحكم الواقعي اذا كانت معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري، فمرد ذلك إلى احد امرتين:

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 وال موضوعية، فالامارة القائمة على وجوب شيء وكان في الواقع حراماً، تحدث مصلحة في مؤداتها وتأثر في وجوبه فعلاً، واما حرمته فهي تنقلب من الفعلية إلى مرتبة البناء.

الثاني: ان ذلك مبني على ان تمام شروط فعلية الحكم الواقعي متوفّر ما عدا العلم به المأخذ في موضوعه.

وكلا امرتين باطل:

اما الامر الأول، فالآن التصويب بكافة اشكاله غير صحيح، اي سواء أكان التصويب الاشعري او المعزلي او الامامي، والدليل على البطلان ليس هو الاجماع

بل اطلاقات الكتاب والسنّة، 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، لأن الاحكام الانشائية غير قابلة للتنجيز أو التعذير.

واما الامر الثاني، فلأنّ اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل وان كان ممكنا ثبوتا، الا ان وقوعه في الخارج بحاجة إلى دليل ولا دليل على تقييد اطلاقات الكتاب والسنّة بالعالم بها، فإذاً تكون الاحكام الواقعية مطلقة ومشتركة بين العالم والجاهل.

فالنتيجة: ان مرد ما ذكره ^{نهائيا} ان كان إلى احد هذين التفسيرين، فحيئذ وان كان محذور الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي مندفعاً اساسا، الا انك عرفت ان كلا هذين التفسيرين باطل.

بقي هنا امران:

الأول: ان ما ذكره ^{نهائيا} من ان الترخيص ناشيء من المصلحة في متعلقه لا ينسجم مع كون الترخيص حكما ظاهريا، 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 حكما واقعيا.

الثاني: ان ما هو الشائع في كلامه ^{نهائيا} 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، لأنّ 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، فإذاً ما ذكره ^{٢٢} من انه فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات مما لا معنى له.

وأما السيد الاستاذ ^{٢٣} فقد ذكر ان كلامه مشوش، حيث انه ذكر في مورد ان الحكم الواقعي في موارد الامارات والاصول العملية شأنى، وفي مورد اخر انه انسائى، وفي مورد ثالث انه فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات، وقد فصل السيد الاستاذ ^{٢٤} الكلام في كل من هذه الشقوق والاحتمالات موسعا على ما في تقرير بحثه.

ولكن لا حاجة إلى تفصيل الكلام فيها، لأنّ 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 انسائى وقد يعبر عنه بالحكم الشأنى وقد يعبر عنه بالحكم الفعلى من بعض الجهات، والمقصود من الجميع واحد وهو ان الحكم الواقعي ليس بفعلى في موارد الامارات والاصول العملية، بمعنى انه لو لا الامارات والاصول العملية على خلافه وكان المكلف عالماً به تنجز، وقد صرخ بذلك في مقام اخر بقوله: (ان التكليف الواقعي فعلى، بمعنى انه على نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تنجز بالعلم بها)، وكيفما كان فما ذكره ^{٢٥} لا يرجع إلى معنى محصل اصلاً، هذا.

ثم ان المحقق العراقي ^{٢٦} قد أورد على ما ذكره صاحب الكفاية ^{٢٧} 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 الواقعى وعدم الشك فيه الذى هو موضوع الحكم الظاهري ولا دليل على هذا التقييد، لأنّ ادلة الحكم الواقعى لا تدل عليه، بل لا يمكن ان تكون الارادة الجدية الفعلية مقيدة بالعلم بالخطاب، وإلا لزم كونها متأخرة عن نفس الخطاب برتبتين، لأنها متأخرة عن العلم بالخطاب تاخر المشروع عن الشرط والمقييد عن القيد، والعلم متأخر عن الخطاب تاخر العلم عن المعلوم، فالنتيجة ان فعلية الارادة الجدية المقيدة بالعلم متأخرة عن ذات الخطاب برتبتين، ومع هذا التاخر يستحيل ان يكون تقييد الارادة الجدية الفعلية بالعلم مدلولاً للخطاب، لأنّ مدلول الخطاب متقدم على الخطاب، فلا يمكن ان يكون متأخرًا 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 متأخر 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 وضيقاً وغير قابلة للتقييد بعد وجودها، باعتبار انها امر تكويني لا اعتباري وتوجد في النفس بوجود مبادئها قهراً.

وثانياً: ان ما ذكره مبني على الخلط بين ما هو مدلول الخطاب وما هو متأخر عنه، لأنّ ما هو مدلول الخطاب انما هو القضية الحقيقة 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 واقعاً وخارجاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه التبيّنة: وهي ان بطلان ما ذكره المحقق الخراساني في المقام ليس من جهة ما أورده عليه المحقق العراقي، لما عرفت من ان ما أورده عليه أيضاً غير تام بل من جهة أخرى كما تقدّم.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني، من ان المجعل في باب الطرق والامارات انما هو الطريقة والكافحة والعلم التبعدي والغاء احتمال الخلاف، ولا يكون المجعل هناك حكماً ظاهرياً تكليفيّاً حتى يلزم محذور اجتماع المثلين في صورة المطابقة واجتماع الضدين في صورة المخالفة، ولا فرق من هذه الناحية بين موارد الامارات وموارد العلم الوجдاني، 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، فإذاً لا موضوع لاجتماع المثلين أو الضدين^(١).

والخلاصة، ان محذور اجتماع المثلين أو الضدين في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية، انها يلزم اذا كان المجعل في مؤديات الامارات والاصول العملية الاحكام التكليفية المأثلة للاحكام الواقعية في صورة المطابقة والمضادة لها في صورة المخالفة.

واما اذا كان المجعل هو طريقة هذه الامارات وكاشفتيها واعتبارها على

بالواقع تعبدا، فلا موضوع لهذا المحدود، اذ حينئذ لا يكون في مواردها حكم الا الحكم الواقعي، فانها منجزة له في صورة الاصابة ومعدنة في صورة الخطأ كما هو الحال في العلم الوجданى.

ومن هذا القبيل الاصول العملية المحرزة كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوها، فان المجعل فيها الطريقة والكافشيفية، غاية الامر ان الطريقة المجعلة في باب الامارات طريقة مرسلة ومطلقة، واما الطريقة المجعلة في باب الاصول العملية المحرزة، فهى 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 الطريقة والكافشيفية غير مجعلة في باب الامارات، لأن طريقة الامارات الناقصة ذاتية لها، فلا يعقل ايجادها بالجعل الشرعي، وحيثئذ ان اريد بجعل الطريقة لها الطريقة التكوينية فهو غير معقول، وان اريد بها الطريقة الاعتبارية فهو مجرد لقلقة لسان، إلا ان يكون مرجعه إلى التنزيل اي تنزيل الامارة منزلة العلم في الاثر كتجزى الواقع أو تعذيره.

وبكلمة انه لا يمكن الالتزام بان المجعل في باب الامارات الطريقة والعلمية لها، فان ذلك تكوينا غير معقول، لاستحالة تأثير التشريع في التكوين وإنما لزم كونه تكوينا وهذا خلف، واما تشريعا فهو لغو وجزاف و مجرد 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 جزافاً وإن لم يكن العمل عملاً عقلائياً وهذا خلف، فإذاً لا محالة يكون مبنياً على نكتة وتلك النكتة هي اقربية اخبار الثقة إلى الواقع وأقوائتها كشفاً من غيرها، وهذه النكتة بنى العقلاء على العمل بها دون غيرها، واما الشارع فقد امضى هذا البناء، ويكتفي في الامضاء عدم ورود الردع عن العمل بها، وعلى هذا فلا جعل ولا مجعل في باب الامارات كما انه لا تنزيل في هذا الباب.

والخلاصة، انه على تقدير تسلیم ان جعل الطريقة والکاشفیة لاخبار الثقة وظواهر الالفاظ ممكن ثبوتا، الا أنه لا دليل على هذا الجعل في مقام الاثبتات، فان سيرة العقلاء لا تدل على الجعل اصلاً، لأنها عبارة عن عملهم بهذه الامارات بملك اقربيتها إلى الواقع من غيرها ذاتاً وتكويننا لا بملك الجعل واعتبارها على، وأما من قبل الشرع فليس الا امضاء هذه السيرة بدون اعتبار وجعل اي شيء لها، ويتنزع من هذا الامضاء صفة الحجية لها بمعنى المنجزية والمعذرية، واما سائر الادلة من الكتاب والسنة التي استدل بها على حجية الامارات، فسوف يأتي ان مفادها تقرير السيرة وامضاها وتأكيدها لا التأسيس.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان المجعل في باب الامارات هو الطريقة والکاشفیة، الا ان مجرد الاختلاف في الحكم الظاهري وكونه من سند الحكم التکلیفی أو الوضعي لا يجدي في دفع محدود التنافی بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لما تقدم من ان التنافی بينهما انتها هو في مرحلة المبادئ التي هي حقيقة الحكم وروحه، واما الحكم الظاهري بها هو اعتبار، فلا ينافي الحكم الواقعي كذلك.

وعلى هذا، فحيث انه لا يمكن ان يكون جعل الطريقة والكافحة للامارات جزافاً وبلا ملاك، فلا محالة يكون ناشئاً عن الملاك، وذلك الملاك ان كان مضاداً لملوك الحكم الواقعي كما في صورة المخالفه لزم اجتماع الضدين، وان كان ماثلاً لملوكه كما في صورة الموافقة لزم اجتماع المثلين، وهذا بلا فرق بين ان يكون الحكم الظاهري من سنسخ الحكم التكليفي او الحكم الوضعي، لأنه على كلا التقديرتين يكون منافياً للحكم الواقعي في مرحلة المبادئ، وان لم يكن مضاداً لملوك 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، لأن التنافي بينهما ليس في الصياغة والشكل، بل التنافي بينهما انما هو في مرحلة المبادئ يعني روح الحكم وجوهره.

فإذاً لا فرق بين ان يكون المجعل في باب الامارات الحكم الظاهري التكليفي لمؤدياتها، او المجعل فيه الحكم الوضعي يعني الطريقة والكافحة، 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 او الحكم الوضعي، وان لم يكن فلا مانع من الجمع أيضاً بين الصياغتين.

ودعوى: ان المجعل في باب الامارات ان كان الحكم التكليفي، فهو ناشئ من مبادئه من المصلحة والمفسدة والارادة والكراءة والحب والبغض في متعلقه، فعندئذ لا محالة يلزم محذور اجتماع الضدين او المثلين، واما اذا كان المجعل في باب الامارات الطريقة والكافحة، فلا يلزم هذا المحذور.

مدفوعة: بان الحكم الظاهري المجعل 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 ^{٢٢٣} لا يقول بذلك وكذلك السيد الاستاذ ^{٢٢٤}.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المجعل في باب الامارات الطريقة والكافحة، الا ان ذلك لا يدفع جميع المحاذير المتشوهة في المقام، وانما يدفع محدود لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، ولا يدفع محدود القاء المكلف في الفسدة الواقعية أو تفويت المصلحة عنه، كما لا يدفع محدود نقض الغرض، لأنّ الامارة اذا قامت على اباحة شيء وكان في الواقع حراماً، فهي ناقصة لغرض المولى.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان القول بان المجعل في باب الامارات الطريقة والكافحة، والعلم التبعدي لا يجدي في دفع محدود التنافي بين الحكم الواقع والظاهري.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصارى ^{٢٢٥} وهو متمثل في طريقين:

الأول: الالتزام بالصلحة السلوكية، بيان ذلك ان حجية الامارات من باب السببية تقسم إلى ثلاثة اقسام:

القسم الأول: السببية النسبية إلى الاشاعرة.

القسم الثاني: السببية النسبية إلى المعتزلة.

القسم الثالث: السببية التي ذكرها الشيخ ^{٢٢٦} وهي سببية الامامية ^(١).

اما القسم الأول فيمكن تفسيره إلى معندين:

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 وجعل 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 الامارة والكاشف بدون وجود المكشوف والطريق بدون وجود ذي الطريق.

الثاني: ان الاحكام الواقعية مجعلة في الشريعة المقدسة لمواضيعاتها في الواقع ولكن مقيدة بالعلم بها الاعم من العلم الوجдاني والتعبدى يعني الامارات، وعلى هذا فإذا قامت الامارة على حكم، فان كانت مطابقة للواقع فهو فعلي لتحقيق شرطه، وان كانت مخالفة له فلا حكم في مؤداتها، اما الحكم الواقعى المجعل الذى لم تقم الامارة عليه، فهو ليس بفعلى لعدم توفر قيده وهو العلم به.

وغير خفي ان السببية بهذا المعنى وان كانت ممكنة ثبتا بناء على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، الا انها باطلة جزما، ضرورة ان لازمها خلو الواقعه عن الحكم الشرعي الواقعى 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 المجعلة في الشريعة المقدسة ثابتة في الواقع لمواضيعاتها بما لها من الملائكت 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، واذا لم تؤد إليه فلا حكم في مؤدي الامارة، اما الحكم الواقعي المجعل في الشريعة المقدسة، فلعدم تحقق شرطه وهو عدم العلم بالخلاف.

ولا يخفى ان السببية بهذا المعنى وان كانت ممكنة ثبتا على ما قويناه، من امكان اخذ عدم العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، الا أنها باطلة من جهة اخرى، وهي استلزم ذلك خلو الواقعة عن الحكم فيها 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 مؤداتها 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 خاطئ.

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 مؤداتها اقوى من مصلحة الحكم الواقعي، وبذلك انقلب الواقع الأولي إلى واقع ثانوي وهو مؤدي الامارة، فإذا فرضنا ان الواجب في يوم الجمعة صلاة الظهر واقعا دون صلاة الجمعة، فحيثئذٍ 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 العنبى المغلى قبل ذهاب ثلثيه مثلا، فهي تحدث مصلحة في مؤداتها اقوى من مفسدة الواقع، فبطبيعة الحال توجب محوها وانقلاب حرمته إلى اباحته واقعاً، وحيثئذٍ فلا مفسدة في

شربه.

ولكن السببية بهذا المعنى أيضاً باطلة، لا من جهة استلزمها خلو الواقعه عن الحكم، بل من جهة انه مخالف لاطلاق الكتاب والسنّة، 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 ابداها شيخنا الانصاري ^{رحمه الله}، فيمكن تقريرها بان الامارات الشرعية التي ثبتت حجيتها قد تكون مخالفة للواقع، كما اذا كان الشيء في الواقع حراماً والامارة قامت على اباحتة أو وجوبه، أو كان في الواقع واجباً والامارة قامت على اباحتة وعدم وجوبه أو حرمتة، وعلى هذا فحجية الامارة على الأول تؤدي إلى القاء المكلف في مفسدة الواقع، وعلى الثاني إلى تفويت المصلحة عنه، وحيث ان ذلك قبيح عقلاً، فإذاً لا بد من الالتزام بان هناك مبرراً لذلك، وهذا المبرر تمثل في المصلحة السلوكية ونقصد بها ان في سلوك الامارة والعمل بها مصلحة يتدارك بها مفسدة الواقع أو المصلحة الفائتة وهي قائمة في سلوك الامارة، وتحتفل باختلاف السلوك طولاً وقصراً من حيث الفترة الزمنية، لأن سلوكها ان كان في تمام العمر فمصلحة السلوك تدارك المصلحة الفائتة أو الوقع في المفسدة كذلك، وان كان في تمام الوقت، تدارك 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 ^{رحمه 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 النائيني رحمه الله تبعاً للشيخ رحمه الله، وعلى ضوء هذا المسلك يندفع الاشكال ولا يلزم من حجية الامارات والبعد بها محدود تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة بعد فرض تداركها بالمصلحة السلوكية، هذا.

وقد أورد على هذا المسلك السيد الاستاذ رحمه الله بتقرير ان هذا المسلك يستلزم التصويب وانقلاب الواقع بشكل اخر، وذلك لأنّ سلوك الامارة إذا كان مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائنة أو الوقع في المفسدة، فلا يعقل ان يكون الوجوب الواقعي تعيناً 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 تعيناً، باعتبار ان استيفاء مصلحة الواقع كما يمكن بالاتيان به، كذلك يمكن بسلوك الامارة المخالفة للواقع، فإذا امكن للمكلف استيفاء مصلحة الواقع وتداركها بأحد امررين، 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 وجوبيين مشروعتين أو وجوبيات مشروطة.

وعلى هذا، الاساس فمن قامت عنده اماره على خلاف الواقع وكان جاهلاً به، فيكون تكليفه غير تكليف العالم به أو الجاهل بدون ان تقوم اماره عنده على خلاف الواقع، لأنّ التكليف الواقعي بالنسبة إلى الأول متعلق بالجامع بين الواقع وسلوك الامارة بنحو التخيير، واما التكليف الواقعي بالنسبة إلى الاخرين، فهو متعلق بالواقع تعيناً، فإذاً لا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم بالواقع والجاهل به الذي قامت الامارة عنده على الخلاف.

وقد استدل ^{بِهِ} 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^(٣). ولنا في المقام تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ ^{بِهِ}، وتعليق على ما افاده شيخنا الانصاري ^{بِهِ}.

أما الأول فهنا تعليقان: الأول على اصل اشكاله ^{بِهِ} على القول بالمصلحة السلوكية، والثاني على دليله في المقام.

أما التعليق الأول، فلأنّ امارية الامارة متقومة باحتمال اصابتها للواقع واحتمال عدم اصابتها له، سواء اكان الاحتمالان متساوين ام كان احدهما اقوى من الآخر، وعلى كل تقدير فamarية الامارة الظنية تتوقف ذاتاً وحقيقة على هذين الاحتمالين، ومن الواضح ان هذين الاحتمالين لا يمكن الا بافتراض وجود واقع في المرتبة السابقة لكي يتحمل اصابة الامارة له وعدم اصابته له.

وبكلمة، ان امارية الامارة في المقام متوقفة على انحفاظ الواقع بحده التعيني وعدم تبدلها من الوجوب التعيني إلى الوجوب التخييري، وإلا لزم من فرض وجود الامارة عدم وجودها، فإذا فرض ان الواجب في الواقع صلاة الظهر، فلا محالة يكون المجعل 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 لصلاحة الظهر في الواقع، باعتبار ان اماريتها متقومة باحتمال

الاصابة واحتمال عدم الاصابة له، فلو كانت هذه الامارة موجبة لتبدل الوجوب التعيني إلى الوجوب التخييري 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 وانتفاءه 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 ثابت 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 وتبدلها من الوجوب التعيني إلى الوجوب التخييري، وإلا لزم من فرض وجودها على الواقع عدم وجودها عليه وهو محال، فإذا يبقى الواقع على حاله، فإذا فرضنا ان الواجب في يوم الجمعة صلاة الظهر دون صلاة الجمعة، وحيثند فإذا قامت امارة على وجودها واتى بها المكلف، فقد استوفى مصلحتها وبذلك تسقط عن ذمته ولا موضوع عندئذ للمصلحة السلوكيه. واما اذا قامت امارة على وجوب صلاة الجمعة، فهي لم تحدث مصلحة فيها كما هو المفروض، وصلاة الجمعة باقية على عدم وجودها كما كانت قبل قيام الامارة عليها، غاية الامر ان المصلحة في سلوكها والعمل بها لتدارك مصلحة صلاة الظهر، فإذا استوفاها بسلوكها فقد تدارك مصلحة صلاة الظهر وبذلك تسقط عن ذمته.

ونتيجة ذلك ان لصلة الظهر مصلحتين طوليتين: الأولى المصلحة القائمة بها مباشرة، الثانية المصلحة القائمة بسلوك الامارة المخالفة لها، فان باستيفائها تسقط صلة الظهر عن ذمة المكلف من جهة ان استيفائها استيفاء لصلحتها، وأما انها طوليتان، فلأنّ المكلف مadam 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.

فالنتيجة: ان على السيد الاستاذ جعفر اشكنالين:

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 وانها هي لتداركها، وهذا تتوقف على بقاء الواقع وانحفاظه بحده، على اساس ان هذه المصلحة انها هي في الامارة المخالفة للواقع، فإذاً 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 عدلاً للواجب الواقعي، لأنها في طوله، وهذا لا يعقل ان تكون رافعة له، وإلا لزم من وجوده عدمه.

إلى هنا قد تبين ان الالتزام بالمصلحة السلوكية لا يستلزم التصويب في عالم الاعتبار والجعل، وانها يستلزم التوسيعة في دائرة المبادئ للحكم الواقعي، ولا تستلزم هذه التوسيعة 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 بان قامت الامارة على خلافه، فمصلحة سلوكها تدارك مصلحة الواقع، ونتيجة ذلك ان استيفاء كل من المصلحتين، موجب لسقوط الواقع عن ذمة المكلف.

وأما التعليق الثاني، فلأنّ كلاً الأمرين غير تام:

اما الأول وهو الاجماع، فقد ذكرنا غير مرة انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع في شيء من المسائل الفقهية، لأنّ الاجماع في نفسه لا يكون حجة، فحججته مرتبطة بكشفه عن قول المعصوم عليه السلام، ومن الواضح ان كشفه عنه منوط باحراز وصوله اليها يدأ بيد وطبقه بعد طبقة من زمن المعصومين عليهم السلام، ولا طريق لنا إلى احراز ذلك في شيء من المسائل الفقهية التي ادعى فيها الاجماع على تفصيل ذكرناه في محله، هذا اضافة إلى ان الاجماع المدعى في المقام معلوم المدرك وهذا لا قيمة له.

واما 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 رحمه الله^(١)، ولعله اراد بالروايات الدالة على ذلك ادلة حجية الامارات والاصول العملية الشرعية، لأنها واصحة الدلالة على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، هذا اضافة إلى انه يكفي لذلك اطلاقات الكتاب والسنة.

واما الثاني وهو التعليق على ما ذكره شيخنا الانصاري رحمه الله من الالتزام بالصلحة السلوكية، فلأنّ سلوك الامارة والعمل بها عبارة عن الاتيان بمؤداتها، فإذا اتى به فقد سلكها وعمل بها، ضرورة انه لا واقع لسلوك الامارة والعمل بها الا

الاتيان بمؤداتها، فإذاً سلوكها عنوان للاتيان به، فإذا اتى به صدق انه سلك الامارة وعمل بها، والمفروض أن الشيخ رحمه الله قد صرخ بأنه لا مصلحة في المؤدى، فإذاً ما ذكره رحمه الله من أن المصلحة السلوكية قائمة بالسلوك دون المؤدى لا يرجع إلى معنى معقول.

وأما مع الاغراض عن ذلك وتسليم أن المصلحة السلوكية قائمة بالمؤدى، بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوك الامارة، وإنّ فلا يعقل قيام المصلحة بنفس السلوك، اذا لا واقع له ما اعد الاتيان بالمؤدى، فإذاً 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 بصلاحة الجمعة في يومها، بداهه انه لا يعقل سلوك الامارة بدون الاتيان بمؤداتها، فإذاً سلوك الامارة عنوان للاتيان به، والمصلحة السلوكية مرتبة عليه، ولا مانع في نفسه من أن تكون صلاة الظهر واجبة بعنوانها الأولى وصلاحة الجمعة واجبة بعنوانها الثانوي ولا مضادة بينهما بما لها من المبادئ، ولكن بما انا نعلم من الخارج ان الواجب في الشريعة المقدسة في كل يوم خمس صلوات لا اكثـر، فبطبيعة الحال نعلم ان صلاة الجمعة لا يمكن ان تكون واجبة واقعاً على من قامت الامارة عنده على وجوبها، وإنّ لزم ان تكون كلتا الصالاتين واجبة عليه واقعاً في يوم الجمعة وهو خلاف الضرورة.

فإذاً لا بد من الالتزام بالتصويب وانقلاب الواقع إلى المؤدى، لأنّ اشتغال صلاة الجمعة على مصلحة ملزمة بعنوان ثانوي، يؤدي لا محالة إلى انقلاب الوجوب التعيني لصلاة الظهر بحدها الشخصي إلى الوجوب التعيني لصلاة الجمعة بعنوان

ثانوي.

وهذا الانقلاب غير الانقلاب الذي ذكره السيد الاستاذ^{هـ} وهو انقلاب الوجوب التعيني للواعق إلى الوجوب التخييري للجامع بينه وبين سلوك الامارة، وما ذكرناه من المحذور اللازم من الالتزام بالانقلاب الذي ذكره السيد الاستاذ^{هـ} 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 مؤداتها.

وان شئت قلت ان: الانقلاب الأول مبني على ان يكون سلوك الامارة عدلاً للواقع، وهذا انا يتصور فيها اذا كان الواقع محفوظاً، والمفروض ان سلوك الامارة رافع للواقع، فإذاً 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 مؤداتها 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 بحده، وهذا 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، فانهما 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 العنبى المغلى قبل ذهاب الثلثين مثلاً وكان في الواقع حراماً، ففي مثل ذلك يكون العصير العنبى المغلى

مشتملاً على مصلحة بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوك الامارة واتباعها على ضوء هذا المسلك، وهي تتطلب اباحتة، بينما هو بعنوانه الأولي مشتمل على مفسدة ملزمة تتطلب حرمتة، ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة 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، لأنّه عنوان ومرأة 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، بتقرير ان متعلق الاحكام الشرعية هو المفاهيم والعناوين في عالم الذهن، حيث انها امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج، فلا يمكن ان يكون متعلقها ومصبها الموجود الخارجي، وعلى هذا فالوجوب والحرمة لا يجتمعان في شيء واحد، لأنّ الوجوب تعلق بعنوان في عالم الاعتبار والذهن، والحرمة تعلقت بعنوان اخر في هذا العالم، فإذاً يكون متعلق احدهما غير متعلق الآخر، وبما ان الاحكام الشرعية متعلقة بالعناوين والمفاهيم في عالم الاعتبار والذهن بنحو المعرفية المشيرية المحسنة إلى الخارج، فيكون الخارج مطلوباً بالعرض لا بالذات، لأنّ ما هو مطلوب بالذات هو العنوان في الذهن، واما المعنون في الخارج فهو مطلوب بالعرض.

وعلى هذا، فيكون اتصاف المعنون في مورد الاجتماع بالمطلوبية والمحبوبة والمبغوضية انها هو بالعرض والمجاز، لأنّ المطلوب والمحبوب بالذات انها هو العنوان والمفهوم في عالم الذهن، لأنّه متعلق التكليف لا المعنون في عالم الخارج،

فلذلك لا مانع من اجتماع الامر والنهي في شيء واحد اذا كان الاجتماع بعنوانين مختلفين كالصلة والغضب ونحوهما.

وعلى هذا الاساس، فلا مانع في المقام من ان يكون العصير العنبى المغلى قبل ذهاب الثلثين حراما بعنوان أولى ومباحاً بعنوان ثانوي، ولا يلزم محدود الجمع بين الصدرين، لأنّ المعنون في مورد الاجتماع ليس متعلقاً لها حتى يلزم محدود الجمع بين الصدرين بل متعلقهما العنوان وهو متعدد، هذا.

والجواب: ان هذه المحاولة خاطئة جداً، لأنّه ان اريد بالحكم مجرد وجوده الاعتباري الذي لا واقع له الا في عالم الاعتبار والذهن، فيرد عليه ان الحكم بهذا المعنى لا يكون مصادراً لحكم اخر كذلك او 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 الحقيقى وهو الحكم بما له من المبادئ والمصلحة والمفسدة والارادة والكرابه 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 الشائع، ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وكذلك الارادة والكرابه والحب والبغض.

وبكلمة، ان معروض مبادئ الاحكام الشرعية التي هي حقيقتها وروحها انما هو واقع المعنون في الخارج، فإذا كان المعنون فيه واحداً ذاتاً وجوداً فلا يعقل اجتماع المفسدة مع المصلحة فيه والارادة مع الكراهة والحب مع البغض، ولا اثر لتعدد العنوان، لأنّ المناط انما هو بالمعنى، فإذا كان واحداً وجوداً و Mahmah يستحيل

اجتمع المصلحة والمفسدة فيه وكونه متعلقا للارادة والكراءة معا والحب والبغض كذلك.

وعلى هذا، فحيث ان المعنون في المقام واحد ذاتا ووجودا في الخارج وهو العصير العنبي المغلي قبل ذهاب الثلاثين، فلا يعقل كونه مجمعا للمفسدة والمصلحة معا ومتتعلقا للارادة والكراءة والحب والبغض وان كان تعلق الحرمة به بعنوان الاباحة بعنوان اخر، ولهذا قلنا انه لا يكفي لرفع غائلة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد تعدد العنوان، إذا كان المعنون واحداً وجوداً و Mahmia في مورد الاجتماع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه الترتيبة، وهي ان ما ذكره شيخنا الانصارى رحمه الله من ان الالتزام بالمصلحة السلوكية لا يستلزم التصويب، لا يمكن المساعدة عليه، لما مر من ان الامارة اذا احدثت مصلحة في سلوكها، فقد ادت إلى انقلاب الواقع وانحصره في مؤداتها وهو تصويب باطل، واما إذا لم تؤد إلى انقلاب الواقع، فيلزم التضاد بين الاحكام الظاهرية والاحكام الواقعية في مرحلة المبادئ وهو لا يمكن.

الطريق الثاني: ان الحكم الظاهري حيث انه في طول الحكم الواقعى ومتاخر عنه بمرتبتين، لأنه متاخر عن الشك في الحكم الواقعى من باب تأخر الحكم عن موضوعه، والشك متاخر عن الحكم الواقعى من باب تأخر الشك عن متعلقه، فلا ينافي الحكم الواقعى ولا يجتمع معه في رتبة واحدة.

والجواب: ان هذا الطريق غير تام من وجوه:

الوجه الأول: ان الحكم الظاهري وان كان متاخرا عن الشك في مرحلة الجعل، باعتبار انه ماخوذ في موضوعه في هذه المرحلة، الا ان هذا التاخر لا يجدي في دفع مخذور اجتماع الضدين في مرحلة المبادئ، فإذا قامت الامارة على وجوب شيء وكان ذلك الشيء في الواقع حراما، فحيثند وان كان الحكم الظاهري بما هو اعتبار في

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 مؤدي الامارة كاشف عن وجود مصلحة ملزمة فيه، والمفروض انه مشتمل على مفسدة ملزمة، فإذاً يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وكونه متعلقا للارادة والكرامة 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 تقارنها 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 زمناً 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 الرتبوي بعد تقارنها زمانا، والنكتة 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، مثلا 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 تقارنها زماناً.

الوجه الثالث: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان تعدد الرتبة يدفع محدود اجتماع الضدين، الا انه لا يدفع محدوداً اخر يلزم من جعل الحكم الظاهري مؤديات الامارات وهو القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة، فإذا قامت الامارة على اباحة العصير العنبى المغلى وكان في الواقع حراماً، تؤدي إلى الالقاء في المفسدة، وإذا قامت على اباحة شيء وكان في الواقع واجباً، تؤدي إلى تفويت المصلحة وكلاهما قبيح، فلهذا لا يمكن التبعد 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 اشکل 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 محدود 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 اجتماعهما 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 للشك والجاهل بعنوانه ك الحكم الظاهري حتى يكون في مرتبته، بل هو ثابت للجامع بين العالم والجاهل وغير ثابت للعالم بعنوانه ولا للجاهل والشك كذلك، غاية الامر قد يعرض الشك فيه في المرتبة المتأخرة وقد يعرض العلم به

كذلك، ولا يمكن ثبوته للشاك بعنوانه كالحكم الظاهري، وإن لم يكن حكماً واقعياً وهذا خلف.

وأن شئت قلت: إن الكلام ليس في اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل، وخذ الشك فيه في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعل حتى يكون الحكم ثابتاً للعالم بعنوانه وللشاك كذلك، بل الكلام في الحكم الواقعي في مقابل الحكم الظاهري الثابت للشاك في الحكم الواقعي، والمفروض أن الحكم الواقعي مجعل للمكلف البالغ قادر العاقل وهو جامع بين العالم والجاهل، وقد ينطبق على العالم في الخارج وقد ينطبق على الجاهل فيه، بينما الحكم الظاهري مجعل للشاك بعنوانه، لفرض أن الشك مأخوذ في موضوعه، وعليه فلا يكون الحكم الواقعي ثابتاً في مرتبة الحكم الظاهري في عالم الجعل.

وأما في عالم المجعل، وهو عالم فعليه الحكم بفعالية موضوعه في الخارج فأيضاً كذلك، لأنّ الحكم الواقعي منطبق على الشاك في الخارج لكن لا بما هو شاك، بل بما هو مكلف بالغ قادر في المرتبة السابقة، فإذاً لا يكون الحكم الواقعي منطبقاً على الشاك بما هو شاك وإنما فلازمه أن 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، بداعه 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.

فالنتيجة 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 متعارضان زمانا لا رتبة.

وثانياً: ان ملأك تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ليس تاخره عن الشك في عالم الذهن، لأن الشك لا يكون متأخراً عن المشكوك بالذات، فانه عينه والاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار، ومن الطبيعي ان شيئاً واحدا لا يعقل ان يكون متأخرا عن نفسه، كما انه لا يكون متأخرا 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 من اه 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 لشي أولاً ثم جعل الحكم الظاهري له مقيداً بالشك في حكمه الواقعي، وحيثند 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 والكرابة والحب والبغض، لأنّ معرض المصلحة والمفسدة الفعل الخارجي، ومعرض الارادة والكرابة والحب والبغض نفس المولى، فإذاً تقع المضادة والمنافاة بينهما في مرحلة المبادئ، لاستحالة اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وجوداً وماهية وان كان بعنوانين مختلفين، وكذلك الارادة والكرابة والحب والبغض.

إلى هنا قد تبين، ان ما ذكره المحقق الخراساني ^{رحمه الله} في المقام يرجع إلى امرتين:

الأول: ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعى ولم يكن في مرتبته، واما الحكم الواقعى فيكون في مرتبة الحكم الظاهري.

الثاني: ان تعدد المرتبة يكفي في رفع غائلة اجتماع الضدين أو النقيضين.

ولكن قد ظهر بوضوح ان كلا الامرين خاطئ ولا واقع موضوعي:

اما الامر الأول، فلأنهما بلحاظ الزمان متعاصران ومجتمعان في زمان واحد،

واما بلحاظ المرتبة فيستحيل اجتماعهما في مرتبة واحدة.

واما الامر الثاني، فالآن تعدد المرتبة لا يجدي في دفع محنور اجتماع الضدين أو النقيضين اذا كانا متقارنين زمانا، 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 ^{رحمه الله} قد قام بتفسير الطولية بين الحكم الظاهري والحكم الواقعى بشكل اخر، وهو ان معنى كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعى انه لو لا لم يكن جعل الحكم الظاهري، وعليه فيستحيل ان يكون الحكم الظاهري مانعا عن الحكم الواقعى، ضرورة انه يلزم من مانعيته للحكم الواقعى 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، لأنّ الأولى متفرعة على الثانية ومتوقفة عليها، فكيف تكون مضادة لها^(١).

ولكن هذا التفسير أيضاً غير صحيح:

أولاًً: أنه لا يدفع محدود رزوم التضاد والتنافي بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية، وذلك لأنّ استحالة مانعية الاحكام الظاهرية عن الاحكام الواقعية لا تمنع عن كونها مضادة لها، لأنّ وجود أحد الضدين لا يكون مانعاً عن وجود الضد الآخر، وإلاّ لزم كون عدمه من اجزاء العلة التامة لوجوده، لأنّ عدم المانع جزء آخر للعلة التامة فإذا كان أحد الضدين موجوداً، كان عدم وجود الضد الآخر مستنداً إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر.

وعلى هذا فالاحكام الظاهرية وان كانت مضادة للاحكم الواقعية، ولكنها يستحيل ان تكون مانعة عنها بان يكون عدمها من اجزاء علتها التامة، على اساس استحالة كون أحد الضدين مانعاً عن وجود الضد الآخر، وحيث ان الاحكم الواقعية مجملة في الشريعة المقدسة للاشياء بعنوانها الأولية، فيكون عدم وجود الاحكم الظاهرية لها بعنوانها الثانوية مستنداً إلى عدم المقتضي لها لا إلى وجود المانع وهو الاحكم الواقعية.

فالنتيجة: 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 الاحكم الظاهرية للاشياء بعنوانها المشكوكه متفرع على جعل الاحكم الواقعية لها بعنوانها الأولية في المرتبة

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، وإلا لزم اجتماع الصدرين وهو مستحيل، فإذاً 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 الصدرين في شيء واحد في مرحلة المبادئ.

الطريق الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ ^{رحمه الله} واليک نصه:

والتحقيق في دفع الاشكال ان يقال: ان الاحكام الشرعية لا مضادة بينها في انفسها، اذا الحكم ليس الا اعتبار اي اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك كاعتبار الدين في ذمة المديون عرفاً وشرعأً، 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 والمتهي، والمراد بالمببدأ ما يعبر عنه بعلة الحكم، مسامحة من المصلحة والمفسدة كما عليه الامامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة كما عليه الاشاعرة المنكرين لتبعة الاحكام للمصالح والمفاسد، والمراد من المتهي مقام الامثال.

وأما التنافي من حيث المبدأ، فلأنه يلزم من اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة مثلاً، اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار وهو من اجتماع الصدرين 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 التقىضيين الحال.

وأما التنافي من حيث المتهي، فلعدم تمكن المكلف من امثالة كلا التكليفين كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامثال، ويلزم ان يحکم العقل بالفعل امثالاً للوجوب وان لا يحکم به للاباحة، وكذا يلزم ان يحکم بالترك امثالاً للحرمة وان لا يحکم به للاباحة، كل ذلك بدبيهي الاستحالة.

إذا عرفت ذلك، ظهر انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري اصلاً لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المتهي، وان هذا التضاد العرضي بين الاحکام يختص بما اذا كان الحکمان من سنخ واحد، بان كان كلاهما واقعيا أو كلاهما ظاهريا، بخلاف ما اذا كان احدهما واقعيا والآخر ظاهريا، فانه لا مضادة بينهما من ناحية المبدأ ولا من ناحية المتهي.

أما من ناحية المبدأ، فلأنّ 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 الاحکام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، والاحکام الظاهريّة 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 المتهي، فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجذره لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف، لا يحکم العقل بلزوم امثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع

من امثال الحكم الظاهري، واذا وصل الحكم الواقعى إلى المكلف، وحكم العقل بلزم امثاله وباستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجال للحكم الظاهري، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع ^(١).

ونتيجة ما افاده ^(٢) انه لا تنافي بين الحكم الواقعى والحكم الظاهري بما هما امران اعتباريان لا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة المبادئ والملالات ولا في مرحلة التطبيق والامثال، فلهذا لا مانع من جعله ولا يلزم منه اي مذنور، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، يظهر من كلامه ^(٣) ان الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعى، وعلى موافقته ثواب وعلى مخالفته عقاب كما هو الحال في الحكم الواقعى. وللنظر في كلتا الناحيتين مجال:

أما الناحية الأولى، فلأنّ ما افاده ^(٤) من ان التنافي والتضاد بين الاحكام الشرعية ليس بانفسها وبما هي اعتبارات، بل التنافي بينهما اما ان يكون في مرحلة المبادئ او في مرحلة الامثال ولا ثالث في البين، متين جداً، ولكن ما افاده ^(٥) في وجه عدم التنافي بينهما في كلتا المراحلتين، قابل للمناقشة.

اما في المرحلة الأولى، فقد افاده ^(٦) ان الاحكام الواقعية تابعة للملالات والمبادئ في متعلقاتها، بينما الاحكام الظاهرية تابعة للملالات في انفسها، فإذاً لا يلزم من اجتماع الحكم الظاهري والحكم الواقعى في مرحلة الجعل والاعتبار في شيء واحد، اجتماع المصلحة والمفسدة فيه وكذلك الارادة والكرامة والحب والبغض. ولكن هذا قابل للنقد، وذلك لأنه ^(٧) 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، فإذاً لا مفعول، هذا نظير الأوامر الامتحانية، فان المصلحة قائمة بنفس الامر وتنتهي بانتهائه، فلا يكون الفعل مطلوباً، لأنّ المطلوب هو الامتحان وهو يتحقق بنفس الامر لا الفعل في الخارج، وفي المقام اذا كان الملاك قائم بنفس جعل الحكم الظاهري، فقد تتحقق به وانتهي مفعوله.

وان اراد بها ان الملاك قائم بنفس الحكم الظاهري وهو المفعول، 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 الوجوي.

الثاني: الاحكام الظاهرية الترخيصية كما في موارد الامارات التي يكون مفادها الاحكام الظاهرية الترخيصية وموارد الاصول الترخيصية كاصالة البراءة ونحوها.

اما النوع الأول، فهو احكام ظاهرية طريقية ناشئة عن اهتمام المولى بالحفظ على الملاكات والمبادئ للاحكم الواقعية وليس في مقابل الاحكم الواقعية وعرضها بل هي في طولها وطريق اليها، لأنّ غرض المولى من وراء جعلها الحفاظ على الاحكم الواقعية بها من الملاكات والمبادئ، واهتمامه بها وعدم رضاه بتفويتها حتى في ظرف الشك والجهل بها، على اساس ان جعل هذه الاحكم الظاهرية النزومية ايجاد داع ثان 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 الملادات والمبادئ اللزومية في طول دعوة للأحكام الواقعية بأنفسها إلى ذلك، وحيث أنها بانفسها لا تدعو إلى المحافظة عليها بامتثالها واستيفاء ملائكتها حتى في ظرف الشك والجهل بها، فلهذا جعل هذه الأحكام الظاهرية بغض الحفاظ عليها والدعوة إلى امتثالها بما لها من الملادات في ذلك الظرف، فإذاً كيف تكون هذه الاحكام الظاهرية منافية للأحكام الواقعية مع أنها طريق إليها وداعية إلى امتثالها في طول دعوتها، ولذلك لا شأن لها في مقابل الأحكام الواقعية غير دعوتها إلى امتثالها والمحافظة عليها، ومن هنا لا عقوبة على مخالفتها ولا مثوبة على موافقتها، لأنّ موافقتها إنما هي بموافقة الأحكام الواقعية ومخالفتها إنما هي بمخالفتها، ولا استقلال لها في مقابل استقلالها، وفرض الاستقلال لها خلف.

وأما النوع الثاني وهو الأحكام الظاهرية الترخيصية، فإنه 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^{هـ} بالمصلحة المترتبة على الترخيص الظاهري المصلحة الشخصية، ففيه ان الامر ليس كذلك، لوضوح انه لا مصلحة فيه لكل فرد، وان اراد^{هـ} بها المصلحة النوعية وهي مصلحة التسهيل فهو صحيح، لأنّ المصلحة النوعية المترتبة عليها هي التي تدعو المولى إلى جعلها وتقديم على المصالح الشخصية.

فالنتيجة ان ما افاده السيد الاستاذ^{هـ} غير تام.

وأما الناحية الثانية، فقد ظهر ما تقدم ان الأحكام الظاهرية اللزومية لا تدعو المكلف إلى امتثالها وموافقتها في مقابل امتثال الواقع وفي عرضه، وانما تدعوه إلى امتثال الأحكام الواقعية والمحافظة عليها، لأنها احكام طريقية معمولة بغض

الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات والمبادئ اللزومية، وتدعوا إلى امثالتها في طول دعوتها إليه، ولهذا لا شأن لها في مقابلتها، وفرض الشأن والاستقلال لها خلف كما مر آنفاً.

وأما الأحكام الظاهرية الترخيصية، فهي لا تتطلب الامتثال والموافقة لها كما هو ظاهر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي الأحكام الظاهرية اللزومية لا تتطلب الامتثال والموافقة بنحو الاستقلال في مقابل الأحكام الواقعية وفي عرضها، بل تتطلب امتثال الأحكام الواقعية وموافقتها وعدم تفويتها بما لها من الملاكات الواقعية اللزومية.

وأما ذكره ^{توك} من عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرحلة الامتثال، معللاً بأن الحكم الواقعي إذا وصل إلى المكلف فلا موضوع للحكم الظاهري ولا يحكم العقل بلزوم امثاليه، وإذا لم يصل يحكم العقل بلزوم امثاليه الحكم الظاهري دون الحكم الواقعي، فلا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أن الحكم الظاهري بكل نوعيه لا يقتضي الامتثال والموافقة في مقابل امثاليه الحكم الواقعي وموافقته، أما الحكم الظاهري اللزومي، فهو لا يقتضي لزوم امثاليه في مقابل امثاليه الواقع، وإنما هو يقتضي امثاليه الواقع والحفاظ عليه بما له من الملاك في طول الواقع، لما تقدم من أنه لا شأن له في مقابل الواقع، واما الحكم الظاهري الترخيصي، فهو لا يقتضي الامتثال، لأنّ مفاده اطلاق عنان المكلف في الفعل والترك.

فالنتيجة: أن ما أفاده ^{توك} في المقام لا ينطبق لا على النوع الأول من الأحكام الظاهرية وهو الأحكام الظاهرية اللزومية، ولا على النوع الثاني منها وهو الأحكام

الظاهرية الترخيصية.

الطريق الرابع، ما ذكره المحقق العراقي ^{٢٢٣} من انه بعد تسلیم وجود المضادة بين الاحکام الواقعية والاحکام الظاهرية في صورة المخالفة، والماهلة بينهما في صورة المطابقة، فقد تصدى لدفع هذا المحدور، بتقریب: ان تعدد الجهات والحيثيات لوجود واحد، يکفي في دفع محدور اجتماع الضدین أو المثلین فيه، مثلًا القيام اذا كان بغرض احترام المؤمن فحسن، واذا كان بغرض هتكه فقیح، مع انه موجود واحد في الخارج، وضرب اليتیم اذا كان للتأدیب فهو حسن، وإذا كان للایذاء أو لامتحان العصا فهو قیح، وهکذا مع انه موجود واحد في الخارج ^(١).

والخلاصة، انه لا شبهة في ان الحسن والقبح والوجوب والحرمة مختلفان باختلاف الحیثیات والجهات، رغم ان المعرض واحد وجوداً ومامهیة.

بل ذکر ^{٢٢٤} ان الموجود الواحد بعنوان واحد مختلف حکمه باختلاف مقدماته، فانه يمكن ان يكون مطلوباً من ناحية مقدمة ولا يكون مطلوباً من ناحية مقدمة اخری، مع ان المقدمة ليست عنواناً وحيثیة لذی المقدمة، وما نحن فيه من هذا القبیل، فان تحقق الواقع المطلوب للمولی وابعاث المکلف عنه بحاجة إلى مقدمات، وهذه المقدمات بيد المولی، منها ارادة المولی الواقع، ومنها جعل الخطاب الواقعی له، ومنها جعل الخطاب الظاهري بالاحتیاط في ظرف جهل المکلف بالواقع، وعلى هذا فقد يكون الواقع مطلوباً للمولی من ناحية الخطاب الواقعی دون الظاهري، وقد يكون مطلوباً من ناحية الخطاب الظاهري دون الواقعی، وحيث ان تعدد المقدمات كتعدد الحیثیات والجهات یوجب تعدد ذی المقدمة، فلا یلزم حينئذ محدور التضاد

والتماثل.

والجواب، أولاً: ان تعدد الحيثيات انما يجدي في رفع غائمة اجتماع الضدين أو المثلين إذا كانت الحيثيات من الحيثيات التقيدية، فان تعددها يوجب تعدد الموضوع، وأما اذا كانت الحيثيات من الحيثيات التعليلية أو الانتزاعية، فلا يوجب تعددها تعدد الموضوع، واما المقدمة فهي من الحيثيات التعليلية، وتعدها لا يوجب تعدد ذي المقدمة، ولا مانع من ان يكون لشي واحد عدة مقدمات، هذا.

اضافة إلى انه ^{يبيّن} ان اراد بمقدمة الخطاب الواقعي والخطاب الظاهري للواقع المطلوب انها عنوانان له، فيرد عليه ان الخطاب الشرعي لا يكون عنوانا للفعل المطلوب والمراد، بل هو كاشف عن انه مطلوب للمولى ولا يكون عنوانا له، مثلاً الامر المتعلق بالصلة كاشف عن انها مراده للمولى ومطلوبه له ولا يكون عنوانا 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 محدود اجتماع الضدين في مرحلة المبادئ، لأنّ المعنون لهم اذا كان واحدا وجودا وماهية كما هو المفروض، فلا يمكن ان يكون مشتملاً على المصلحة والمفسدة ومتعلقا للارادة والكراهة والحب والبغض، واما بين نفسي الخطابين فلا مضادة، لأنها امران اعتباريان، فلا واقع موضوعي لهم في الخارج.

وثانياً: مع الاغراض عن جميع ذلك وتسليم ان ما افاده ^{يبيّن} يعالج مشكلة التضاد بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، الا انه لا يعالج مشكلة ان جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي قد يؤدي إلى الالقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة، ومن الواضح ان القاء المولى العبد في المفسدة أو تفويت المصلحة

عنه قبيح، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

فالنتيجة: ان ما افاده المحقق العراقي لا يرجع إلى معنى محصل.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة 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 الظاهيرية في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية بما يلي:

بيان ذلك: ان الاحكام الظاهيرية على طائفتين:

الطائفة الأولى: الاحكام الظاهيرية الالزامية.

الطائفة الثانية: الاحكام الظاهيرية الترخيصية.

اما الطائفة الأولى فالغرض من وراء جعلها امران:

الأول: دفع الكلفة النوعية عن المكلفين ومشقة عنهم، على اساس انه لولا جعل هذه الاحكام الظاهيرية 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 الظاهيرية في موارد الامارات والاصول العملية، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، ومعه لا مانع من الرجوع إلى الاصول المؤمنة في غير مواردهما.

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 استلزم ذلك القاء العبد في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه في مورد.

الثاني: ان المرتب 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 بالحفظ 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 ومقدرة على تقدير الخطأ، وهذا ليست هذه الاحكام في مقابل الاحكام الواقعية الشرعية وفي عرضها، بل هي طريق اليها وتدعى إلى امتحانها في طول دعوتها اليه، ولذلك لا شأن لها غير طرفيتها اليه واثباتها تنجيزاً، وهذا تكون مخالفتها بمخالفة الاحكام الواقعية وموافقتها بموافقتها، فلا استقلال لها في مقابلها، وفرض الاستقلال خلف فرض كونها طريقاً.

مثلاً اذا فرض ان الشارع اوجب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريرية، كان هذا الوجوب وجوباً طرقياً في طول الواقع وناشئاً عن اهتمام المولى بالملاكات

والمبادئ للاحكام التحريمية الواقعية، لاعن الملاك في نفسه ولا عن الملاك المستقل في متعلقه مقابل ملاك الواقع وفي عرضه، وهذا لا شأن له في مقابل الواقع ما عدا كونه منجزاً له عند الاصابة، ولا يترتب عليه اي اثر من العقوبة والاثبابة، لأن العقوبة انها تترتب على مخالفة الواقع لا على مخالفته، لأن 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 الواقعى وفي عرضه، بل هو في طوله وطريق اليه، ويكون منشؤه شدة اهتمام الشارع بالملالات 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 الوجوية ملزم بالاتيان بها جميعاً حتى المباحات الاصلية، لأن الغرض من وراء ايجاب الاحتياط انها هو الحفاظ على الاغراض الزرómية في هذه الشبهات ولا مانع من الزام المكلف بترك المباحات أو الاتيان بها بغير حفاظ عليها.

وقد يورد على ذلك، بان جعل الحكم الظاهري الالزامي للمباحات الواقعية في حال الاشتباه بالحرام أو الواجب وان لم يستلزم محدود القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة، الا انه يستلزم اجتماع الضدين أو المثلين في المقام، مثلاً اذا جعل الشارع وجوب الاجتناب عن شرب التتن، فان كان شرب التتن حراماً في الواقع لزم اجتماع المثلين وهو كاجتماع الضدين، محال وكذلك اذا جعل الوجوب الظاهري للدعاء عند رؤية الملال في ظرف الشك في وجوبه في الواقع، وحيثئذ فان كان

الدعاء في الواقع حلالاً لزم اجتماع الوجوب والخلية في شيء واحد وهو محال، وان كان واجباً في الواقع لزم اجتماع المثلين.

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 والمائلة بينها، كما انه لا تنافي بينها في مرحلة الامثال، لأن الاباحة لا تقتضي الامثال لا فعلاً ولا تركاً، وهذا لا تزاحم الوجوب في اقتضاء الفعل والحرمة في اقتضاء الترك.

وأما في مرحلة المبادئ، فلأن الاباحة تارة تكون ذاتية للأشياء، بمعنى أنها غير مجملة شرعاً، ويكتفي في ثبوت هذه الاباحة عدم ثبوت المصلحة فيها للوجوب والمفسدة للحرمة، وآخرى تكون مجملة شرعاً وهي على نحوين: الأول أنها ناشئة من عدم ثبوت المقتضي للوجوب أو الحرمة.

الثاني: أنها ناشئة من وجود المقتضي لها، بمعنى ان هناك مصلحة تتطلب ان يكون العبد مطلقاً العنان، بان لا يكون مقيداً بالوجود أو العدم في الخارج، ولكن هذه المصلحة مترتبة على نفس الاباحة لا على متعلقها، وعلى هذا فال فعل يكون خالياً عن المالك من المصلحة أو المفسدة، لأن المصلحة انها 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 المالك، واما الحكم الظاهري الالزامي، فقد تقدم انه ناشئ عن المالك والمبادئ للاحكم الواقعية الالزامية لاعن المالك في نفسه ولا عن المالك المستقل في متعلقه في مقابل ملاك الواقع، لما تقدم من ان ملاك هذا الحكم الظاهري اهتمام المولى بالحفظ على ملاك

الحكم الواقعي الالزامي لأنه في طوله، واما ملاك الاباحة، فهو قائم بها لا بمتعلقها، فإذا كان شرب التبن في الواقع مباحاً، ولكن مقتضى اطلاق دليل الاحتياط وجوبه، ففي مثل ذلك يكون الفعل الخارجي وهو شرب التبن خالياً عن الملاك، فلا يكون مشتملاً على مفسدة لفرض انه ليس بحرام، ولا على مصلحة لأنّ اباحتة لو كانت ناشئة عن مصلحة، فهي متربة 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، وإنما كانت في عرضها وفي مقابلها لا في طولها وأحكاماً حقيقة لا طريقية، مع ان الامر ليس كذلك، ولهذا لا تنافي بينهما لا في مرحلة الجعل والاعتبار، ولا في مرحلة الامثال ولا في مرحلة المبادئ:

أما في الأولى فلأنّ 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 الامثال، فلأنّ هذه الاحكام الظاهرية حيث انها احكام طريقية، فهي تتطلب امثال الاحكام الواقعية والاهتمام بالحفظ عليها بما لها من الملاكات والمبادئ في الواقع، ولا شأن لها ما عدا دعوتها إلى الاحتفاظ بها، ولا تدعوا إلى امثال انفسها في مقابل امثالها، ضرورة انها ليست باحكام حقيقة حتى تدعوا إلى امثالها، بل هي احكام طريقية تدعو إلى امثال ذيها في ظرف الشك والجهل، ولا

يعقل دعوتها إلى أنفسها وإلا لزم الخلف.

وأما في مرحلة المبادئ، فقد تبين انه ليس لها مبادئ في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية وفي عرضها المضادة لها في صورة المخالفة والمائلة في صورة المطابقة، بل هي ناشئة عن نفس المبادئ والملاكلات الواقعية للاحكم الشرعية واهتمام الشارع بالحفظ عليها حتى في ظرف الشك، لأنَّ الموجود في مرحلة المبادئ هو ملاكلات الأحكام الواقعية، فإنها بنفسها تدعو المولى إلى جعلها واهتمام الشارع بها وعدم جواز تفويتها حتى في ظرف عدم العلم بها، فإذاً لا يعقل التنافي بينهما في هذه المرحلة، كيف فإنها في طول الأولى جعلاً وملاكاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان جعل هذه الأحكام الظاهرية وان كان قد يؤدي إلى القاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة، إلا أن دفع الكلفة النوعية عن المكلف من جهة والحفظ على المبادئ والملاكلات الواقعية من جهة أخرى، 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 شيء واحد محال، لأنَّه من اجتماع الضدين، ولكن ذلك لو تم فإنها يتم فيما إذا كان الحكمان من سُنْخ واحد وهو كونهما حكماً شرعاً حقيقة، وأما إذا كان أحدهما طريقاً إلى الآخر وفي طوله جعلاً وملاكاً لا في عرضه، فلا يلزم هذا المحذور، لأنَّ 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 مجعل مستقلاً في موارد الامارات ما عدا امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، وقد تقدم انه يكفي في الامضاء عدم الرد عنـه،

ويترنزع من هذا الامضاء حجيتها شرعا وهي بمعنى المنجزية والمعدنية، فإذاً ليس هنا حكمان مجعلان في الشريعة المقدسة بنحو الاستقلال، احدهما حكم ظاهري والآخر حكم واقعي، بل حكم واحد وهو الحكم الواقعي، والامارة طريق اليه ظاهراً ومنجزة له اذا اصابتة، وكذلك الحال في الاستصحاب، فإنه ليس حكمًا شرعاً في مقابل الحكم الواقعي، بل هو طريق اليه وفي طوله، فلا يعقل ان يكون منافي له.

ومن هنا، يكون مرجع هذه الاحكام الظاهرية الطريقة إلى توسيع دائرة المنجز للاحكم الواقعية بما لها من المبادئ والمحرك لها، لأن المنجز بالذات العلم الوجdاني لا غيره، ولكن الشارع يوسع دائرته ويجعله الاعم منه ومن المنجز بالجعل كالامارات المثبتة للتکلیف اللزومي والاستصحاب المثبت له واصالة الاحتیاط، لأن الشارع جعل هذه الامارات والاصول الشرعية طریقاً إلى اثبات الواقع تنجیزاً، ولهذا يكون هذا النوع من الحكم الظاهري في غایة الانسجام مع الحكم الواقعي كانسجام الطریق مع ذی الطریق والمنجز (بالكسر) مع المنجز (بالفتح)، فإذا جعل الشارع وجوب الاحتیاط في الشبهات الحکمية فمعناه انه جعل احتمال التکلیف فيها منجزاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتیجة، وهي ان الاحکام الظاهرية الالزامية سواء كانت في موارد الامارات المعتبرة كأخبار الثقة وظواهر الالفاظ ونحوهما، ام كانت في موارد الاصول العملية الشرعية، أحکام طریقية مخضبة ولا شأن لها غير اثبات الاحکام الواقعية تنجیزاً.

وقد يستشكل بان في موارد الاحکام 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 المباحثات الواقعية المشتبهه مصلحة تصلح ان

تزاحم مفسدة الحرام الواقعي المشتبه، وحيث ان المصلحة متعلقة بشيء والمفسدة متعلقة بشيء آخر، فلا يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد ولا الارادة والكرابة والحب والبغض، وعلى هذا فلا مضادة ولا مزاحمة بينهما في مرحلة المبادئ، لفرض أن كلاً منها تعلق بموضوع مستقل، ولا في مرحلة الامثال، لأنَّ التزاحم في هذه المرحلة ناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما واقعاً، لأنَّ له قدرة واحدة، فإذا صرفاها في أحدهما، عجر عن الآخر وبالعكس، وأما في المقام فهو قادر على امثال كليهما معاً في الواقع، ولكنه لا يمكن من احرار ذلك في مقام الايات، وعليه فيكون التزاحم بينهما من التزاحم الحفظي، فان المكلف لا يمكن من الحفاظ على كلاً الملاكين معاً في موارد هذه الاحكام الظاهرية اللزومية، فلامحالة 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 محدود 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.

واما النوع الثاني منها وهو الاحكام الظاهرية الترخيصية، كاصالة البراءة واصالة الطهارة واستصحاب عدم التكليف الالزامي أو الحكم الترخيصي والامارات التي يكون مفادها احكاماً ترخيصية، فهو لم ينشأ عن مصلحة متربة على الجعل فحسب، وإنما انتهي مفعوله بالجعل، فلا مجعل له حينئذ، ولا عن مصلحة في متعلقه، بل هو ناشئ عن مصلحة نوعية متربة 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 الترخيصية، فلا بد من تقديم الثانية على الأولى بعدها لا يمكن الحفاظ على كليهما معا، ضرورة ان المصلحة الشخصية لا يمكن ان تزاحم المصلحة النوعية لأنها اهم من الأولى، فإذاً لا يكون الترخيص في تفويت المصلحة الشخصية أو الالقاء في المفسدة كذلك قبيحاً.

ودعوى: أن هذا المذكور وأن كان غير لازم، إلا أنه يلزم من ذلك مذكور آخر وهو مذكور اجتماع الضدين في شيء واحد، لأنّ جعل الترخيص لشيء يكون ذلك الشيء حراماً في الواقع أو واجباً، 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 الترخيصي والحكم الواقعي الالزامي في مرحلة المبادئ، لأنّ الحكم الظاهري الترخيصي ناشيء 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، لأنّ الترخيص لا يتطلب الامثال حتى يكون منافياً لطلب الوجوب أو الحرمة الامثال.

وثانياً: مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان بين الاحكام الشرعية مضادة في انفسها، فمع هذا لا يلزم اجتماع الضدين، وذلك لأنّ الحكم الظاهري الترخيصي ليس حكماً شرعاً حقيقة، بل هو حكم تعذيري، بمعنى ان الشارع جعل المعذر في

دائرة أوسع من دائرة الواقع وهي دائرة المشتبه، لأنّ الشارع جعل اصالة البراءة معذرة للواقع، سواء اكان في ضمن هذا المشتبه أو ذاك وهكذا، فإذاً ليس هنا حكم شرعي مجعل في مقابل الحكم الواقعى 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 الواقعى في شيء واحد.

إلى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهرية سواء اكانت احكاما الزامية ام كانت ترخيصية، لا تناهى الاحكام الواقعية لا في مرحلة الامثال 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 بجمعها ليست باحكام شرعية حقيقة في مقابل الاحكام الواقعية وفي عرضها بل هي في طولها، لأنّ الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طرقية، بينما الاحكام الظاهرية الترخيصية احكام تعديلية.

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، فإذاً لا يكون في موردها الا الحكم الواقعى الثابت بها، وعليه فلا يلزم اجتماع الضدين لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة الامثال، 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 رحمه الله ذلك بوجوب الاحتياط، بدعوى ان وجوبه

مختص بها اذا كان مطابقاً للواقع لا مطلقاً، اذ لامعنى لجعل وجوب الاحتياط في صورة المخالفة للواقع^(١).

والجواب، أولاً: ان ادلة حجية الامارات مطلقة وتشمل باطلاقها جميع الامارات التي توفر فيها شروط الحجية، لأنّ المأمور 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 وعدماً، والموضوع في المقام متقوم بالجهل بالواقع، والشك فيه وهو ثابت في الامارات المطابقة للواقع والمخالفة له، ومن الواضح انه لا دخل لا صابة 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 يتنتفي الموضوع، فإذاً 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 الوجданى بمطابقة هذه الجملة من الامارات للواقع، ومعه فالتعبد بمطابقتها للواقع وصدورها تحصيل للحاصل بل هو من ارداً انجائه، لأنه من اثبات ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد، هذا اضافة إلى انه لا موضوع لجعل الحجية بالنسبة إلى هذه الجملة من الامارات.

فالنتيجة: انه لا يمكن ان يكون موضوع الحجية خصوص الامارات المطابقة للواقع، وإلا 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 ^{تلميذ} من أن وجوب الاحتياط مختص بصورة مطابقة للواقع، وأما في صورة المخالفة له، فلا معنى لا يحاب الاحتياط.

وجه الظهور، أولاً: إن دليل وجوب الاحتياط يشمل بإطلاقه الاحتياط المطابق للواقع وغير المطابق له بملك واحد، وهو ان موضوع وجوب الاحتياط متقوم بالشك في الواقع والجهل به والحكم يدور مداره وجوداً وعدماً، ومن الواضح انه لا دخل لمطابقة الواقع فيه، وإلا إفراز وجوب الاحتياط يتوقف على احراز المطابقة ومع احرازها فلا موضوع له.

والخلاصة، انه لا دخل لمطابقة الواقع في موضوع وجوب الاحتياط، وإن فلازمه عدم العلم بوجوبه عند عدم احراز المطابقة والشك فيه، لفرض ان الشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم، ومع احراز المطابقة يتفيق وجوب الاحتياط

بإنفاء موضوعه.

وثانياً: أن هذا التقييد غير معقول، لأنّ وجوب الاحتياط حيث انه حكم ظاهري، فيكون موضوعه متقوما بالشك والجهل بالواقع، فلو كانت مطابقة الواقع مأمورة فيه لزم الخلف، اي ما فرض كونه موضوعاً له وهو الشك ليس بموضوع له.

إلى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهرية مجعلة مطلقاً ولا يكون جعلها مقيدة بصورة مطابقة المشكوك للواقع.

وهنا نظرية أخرى، وهي ما ذكره بعض المحققين ^{يشير إلى} في ضمن ثلاثة مقدمات وملخصها ما يلي:

المقدمة الأولى: ان عدم تعين متعلق الحكم بما له من الملاك في موارد الاشتباه واحتلاط الاغراض اللزومية مع الاغراض الترخيصية ليس بمعنى توسيعة دائرة الغرض والحكم، بل بمعنى توسيعة دائرة المحرمية، ولا فرق في ذلك بين الغرض التكويني والتشريعي، فان الاهتمام بالفرض يحرك الشخص لحفظه عليه حتى في هذه الموارد.

المقدمة الثانية: ان التزاحم على ثلاثة انواع:

النوع الأول: التزاحم بين الملاكين المتضادين في موضوع واحد كالمصلحة والمفسدة اذا اجتمعنا في فعل واحد، فانه تقع المزاحمة بينهما، فعندئذ لا بد من تقديم الامر على غيره، لأنّ الارادة أو الكراهة والحب أو البغض تكون على طبق الامر منها دون غيره.

النوع الثاني: التزاحم بين الملاكين في مرحلة الامتنال، ومنشأ هذا التزاحم ليس التضاد بينهما في موضوع واحد لأنهما في موضوعين، بل عدم قدرة المكلف على

الجمع بينهما في مرحلة الامثال.

النوع الثالث: التزاحم الحفظي وهو تزاحم الحكمين والملakin في عالم المحركية والداعوية في ظرف الاشتباه والاختلاط بدون ان يكون بينهما تزاحم في مرحلة المبادئ، فان التزاحم في هذه المرحلة انما هو بين الملakin المتضادين في موضوع واحد، بينما في هذا النوع يكون كل منها في موضوع مستقل، ولا في مرحلة الامثال، 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 والاختلاط الاغراض اللزومية مع الاغراض الترخيصية، وفي هذه المرحلة حيث ان المكلف لا يتمكن من حفظ الاغراض اللزومية والترخيصية معاً، فلهذا تقع المزاحمة بينهما، باعتبار ان كلاً منها يتطلب حفظه.

وحيثئذ فلا بد من الترجيح في المقام إما بحفظ الاغراض اللزومية أو الاغراض الترخيصية، والترجح انما هو بأحد امرتين:

الأول: بقوة الاحتمال واقريبة الكشف كما في موارد الامارات، فان جعل الاحكام الظاهرة في مواردتها بغض حفظ الاغراض الشرعية الواقعية، ويقوم على اساس قوة الاحتمال ودرجة الكشف بدون النظر إلى سخ 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 الامر فيها الغرض اللزومي فالمجعول ايجاب الاحتياط، وان كان الغرض الترخيصي فالمجعول الاباحة.

وخلالصة هذه المقالة، ان الاحكام الظاهرية ان كانت لزومية، فهي مفعولة على اساس ترجيح الملاكات والاغراض الالزامية على الملاكات، والاغراض الترخيصية في مقام الحفظ، وان كانت ترخيصية فهي مفعولة على اساس ترجيح الملاكات والاغراض الترخيصية على الملاكات والاغراض الالزامية، والترجح تارة يكون بقوة الاحتمال ودرجة الكشف، وآخرى بأهمية المحتمل، وثالثة بكليهما معاً، هذا.

ولكن تقدم ان الاحكام الظاهرية على قسمين:

القسم الأول: الاحكام الظاهرية الالزامية.

القسم الثاني: الاحكام الظاهرية الترخيصية.

اما القسم الأول، فهو احكام ظاهرية طريقية وفي طول الاحكام الواقعية، والغرض من جعلها الحفاظ عليها بما لها من الملاكات والمبادئ الالزامية في الواقع، ولا شأن لها في مقابل الاحكام الواقعية غير كونها منجزة لها عند المطابقة ومعندة عند الخطأ، ولهذا لا موافقة لها الا بموافقة الاحكام الواقعية ولا خلافة لها الا بمخالفتها على تفصيل تقدم، ولا فرق في ذلك بين ان تكون هذه الاحكام الظاهرية الالزامية في موارد الامارات او الاصول العملية، لأنّ الملاك الذي يدعو المولى إلى جعلها هو اهتمامه بالملاكات والمبادئ للاحكم الواقعية الالزامية والحفاظ عليها حتى في موارد الاشتباه والاختلاط، وليس ملاك جعلها في موارد الامارات الترجح بقوة الاحتمال ودرجة الكشف فحسب، وفي موارد الاصول العملية الترجح بأهمية المحتمل كذلك، لوضوح ان ملاكها الاساسي في كلا الموردين هو اهتمام المولى بالحفظ عليها مطلقاً حتى في موارد الاشتباه وعدم رضاه بتفويتها، ولا

مزاحم لها في هذه المرحلة اي مرحلة الحفظ، لأنّ الاباحة الاصولية الثابتة للأشياء لا تصلح ان تزاحمها في الحفظ، بل في جميع المراحل:
أولاً: لأنها غير مجعلة في الشريعة المقدسة ولا مبرر لجعلها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها مجعلة، الا ان منشأ جعلها عدم المقتضي في الفعل، فان المقتضي اذا كان موجوداً فيه، فان كان تماماً فالمجعل الحكيم الالزامي التام من الوجوب أو الحرمة، وان كان ناقصاً فالمجعل الحكيم الالزامي الناقص من الاستحباب أو الكراهة، وإذا لم يكن موجوداً فيه اصلاً فالمجعل فيه الاباحة، فإذاً لا يتصور التزاحم بينها وبين الاحكام الالزامية.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنها 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 الظاهريةاللزومية في موارد الامارات، يتوقف جعلها على نكتة اخرى أيضاً وهي قوة الاحتمال والكشف عن الواقع، على اساس ان الدليل على حجيتها بناء العقلاه على العمل بها كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ، وحيث ان بناء العقلاه على العمل بها دون غيرها لا يمكن ان يكون جزاً وبلا مبرر، فالمبرر له انما هو قوة كشفهما عن الواقع واقربتهما 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 أنها لا تتطلب الحفاظ عليها في موارد الاشتباه والاختلاط لكي تزاحم الاحكام الالزامية التي تتطلب الحفاظ عليها في هذه الموارد، فإذاً جعل هذه الاحكام

الظاهرية ليس مبنياً على الترجيح بقوة الاحتمال في باب الامارات واهمية المحتمل في باب الاصول العملية، اذ لا موضوع لهذا الترجح في كلا البابين.

وأما القسم الثاني وهو الاحكام الظاهرية الترخيصية، فقد تقدم ان المصلحة النوعية التسهيلية المترتبة عليها تدعى المولى إلى جعل هذه الاحكام الظاهرية في موارد الاشتباه والاختلاط وهي اهم من الملادات الشخصية الواقعية وتتقدم عليها، لأنّ الاغراض الترخيصية 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 او الاصول العملية، وحيث ان المصلحة العامة النوعية المترتبة على الترخيص واطلاق العنوان الظاهري اهم من المصالح الشخصية، فلا مناص من تقديمها عليها، وحيثئذ فالمكلف وان كان قد يقع في المفسدة او 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، وآخرى بصيغة اخرى.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: ان المحاذير التي قيل بان جعل الحجية للامارات الظنية يستلزمها

ممثلة 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 امثاها.

الثانية: ان ما ذكره المحقق الخراساني ^ت - من ان لزوم هذه المحاذير مبني على ان يكون معنى الحجية جعل الاحكام التكليفية في مؤديات الامارات، ولكن هذا المبني غير صحيح، فان معنى حجية الامارات المنجزية والمعدنية، وعلى هذا فلا يلزم شيء من تلك المحاذير - غير تام من جهات كما تقدم.

الثالثة: أن ما ذكره المحقق الخراساني ^ت أيضاً - من ان الارادة والكراهة في نفس المولى لا تكون فعلية في موارد الاحكام الظاهرية الترخيصية، وفعاليتها معلقة على عدم جعلها، وهذا 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 المجعل، 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 الابداث بحاجة إلى دليل، ولا دليل على ان الاحكام الشرعية الواقعية معمولة في الشريعة المقدسة كذلك، بل هو مقطوع العدم.

الخامسة: ان ما ذكره المحقق النائيني ^ت - من ان المجعل في باب الامارات الطريقة والكافحة والعلم التعبد 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 رحمه الله قد التزم في المقام بان حجية الامارات مبنية على المصلحة السلوكية، وهي تدارك مصلحة الواقع الفائتة.

ولكن أورد عليه السيد الاستاذ رحمه 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 رحمه الله، بان لازم الالتزام بالمصلحة السلوكية ليس هو انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير، بل تقدم انه غير معقول بل هو انقلاب المؤدى وصيورته واقعا بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوك الامارة، ومن هنا يكون الالتزام بالمصلحة السلوكية التزاماً بالتصويب.

السابعة: ان الحكم الظاهري لا ينافي الحكم الواقعى، لأنه متاخر عنه بمرتبتين فلا يجتمعان في مرتبة واحدة حتى يلزم اجتماع الضدين أو المثلين، ولكن قد تقدم ان هذا الوجه باطل من وجوهه.

الثامنة: ان ما ذكره جماعة من الاصوليين- من ان الحكم الظاهري وان كان في طول الحكم الواقعى وليس في مرتبته، الا ان الحكم الواقعى موجود في مرتبة الحكم الظاهري- لا يرجع إلى معنى صحيح، ضرورة أنه كما ان الحكم الظاهري بحده ليس في مرتبة الحكم الواقعى، فكذلك الحكم الواقعى بحده ليس في مرتبة الحكم الظاهري، لأنّ الحكم الواقعى ثابت للجامع بين الشاك والعلم، 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 انما 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^{رحمه الله} ان التنافي والتضاد بين الاحكام الشرعية انما 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، وملالك 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 امثاله، وانما يجب امثال الحكم الظاهري، وما ذكره^{رحمه الله} غير تام على تفصيل تقدم.

الحادية عشرة: ان ما ذكره المحقق العراقي^{رحمه الله} - من ان المضادة بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية موجودة، ولكن يمكن دفع هذه المضادة ببعض الحيثيات 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 تتفوت عن المكلف، ولهذا تقدم 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 رحمه الله - 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 انتهي الجزء السابع من المباحث الأصولية بعونه تعالى و توفيقه.

فهرس المحتوى الإجمالي

مبحث القطع

المقدمة: وفيها أمور ...	٧
الجهة الأولى: في تقسيم المكلف	٣٨
الجهة الثانية: في حجية القطع والأقوال فيها	٦٦
الجهة الثالثة: التجري.....	٦٧
أقسام القطع	١٤٥
نتيجة البحث	١٧٢
هل يمكن أخذ العلم بالحكم في نفسه بلحاظ مرتبتين	١٧٩
نتيجة البحث	١٨٨
مسألتان:	١٨٨
المسألة الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم	٢٠٧
المسألة الثانية: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم	٢١٢
قيام الأمارات مقام القطع.....	٢٢٤
نتائج البحث في عدة نقاط.....	٢٧٩
قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الصفتى	٢٨٣
نتائج البحث	٢٨٦

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 الأجمالي لحرمة المخالفة القطعية
٣٧٢	الجهة الثالثة: في وجوب الموافقة القطعية العملية
٤٠٥	الامثال الاجمالي وفيه مقامان
٤٠٥	المقام الأول: في كفاية الامثال الاجمالي عن الامثال التفصيلي في التوصيليات
٤٠٦	المقام الثاني: الامثال 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 التفصيلي

مبحث القطع

٧	المقدمة: وفيها أمور
١٠	الأمر الثالث: أنواع الأحكام المجنولة
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 الواقعى
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>فتىٰ</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>فتىٰ</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>فتىٰ</small> بين العاصي والتجري
٨٩	الجواب عن تفصيل الشيخ الانصارى <small>فتىٰ</small>
٩٠	الوجه السادس: بيان مختار النائيني <small>فتىٰ</small> والرد عليه
٩١	الصحيح استحقاق التجري العقاب
٩١	نتيجة البحث
٩٢	النقطة الثالثة: في حرمة الفعل التجري به شرعاً وعدمها
٩٣	الاستدلال على الحرمة: الوجه الأول

الرد على الوجه الأول ٩٥
جواب السيد الأستاذ ^{تتلمذ} على المقدمة الثانية ٩٩
الرد عليه جواب السيد الأستاذ ^{تتلمذ} ١٠٠
الوجه الثاني: التمسك بقاعدة الملازمة ١٠٢
المقام الأول: في أصل ثبوت الملازمة ١٠٣
المقام الثاني: في تطبيق هذه الكبرى على المقام ١١٠
اختصاص الملازمة بالحكم العقلي في سلسلة علل الأحكام ١١٣
كلام النائيني ^{تتلمذ} في عدم استكشاف حرمة التجري من قاعدة الملازمة ١١٧
التصورات في المسألة ١١٧
المناقشة في جميع التصورات ١١٩
اجتماع المثلين في موضوع واحد ١٢٠
مناقشة السيد الأستاذ ^{تتلمذ} في التصور الثالث ١٢٣
ما ذكره المحقق النائيني ^{تتلمذ} فيها لو كان التجري ثابتاً بدليل آخر ١٢٤
هل تنطبق قاعدة الملازمة بين حكم الشع و العقل النظري على مسألة التجري ١٢٦
الوجه الرابع: الروايات التي استدل بها على حرمة التجري ١٢٩
التنبيه على بعض الأمور ١٣٣
نتيجة البحث عن حرمة التجري عدة نقاط ١٤٠
أقسام القطع: ١٤٥
المقام الأول: في أقسام القطع ١٤٥

١٤٥ تقسيم الشيخ قيثر القطع الموضوعي والرد عليه
١٥٣ تقسيم المحقق الخراساني قيثر القطع الموضوعي
١٥٦ نتيجة الأبحاث المتقدمة
١٦٥ النسبة بين ما دل على حرمة شرب الخمر وما دل على شرب الخمر المقطوع حرمتها
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 التهام موضع القصر
١٨٨ نتيجة البحث
١٨٨ التعرض لكلام السيد الأستاذ قيثر في إطلاق الحكم
١٨٩ نقد كلام السيد الأستاذ قيثر
١٩٥ ال مقابل بين العلم والجهل
١٩٦ نتيجة البحث عدة نقاط
٢٠١ ال مقابل بين العلم والجهل
٢٠٣ نتيجة البحث عدة نقاط
٢٠٣ مسائلتان:
٢٠٧ المسألة الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم
٢١٢ صور المسألة

المسألة الثانية: أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم	٢١٢
نتيجة البحث عدة نقاط	٢٢٢
قيام الأمارات مقام القطع الظريقي	٢٢٤
شبهة استحاله قيام الأمارات مقام القطع ثبوتاً والجواب عنه	٢٢٦
قيام الأمارات مقام القطع المأمور في الوضع بنحو الظرفية	٢٣٥
المرحلة الأولى: في إمكان ذلك ثبوتاً	٢٣٥
المناقشة فيما ذكره المحقق الخراساني تبئن من وجوه	٢٣٦
عدة محاولات لدفع لزوم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد.	٢٣٧
الاشكال في الكفاية على المحاولة الخامسة	٢٤٢
تعليقان للمصنف على المحقق الخراساني تبئن	٢٤٤
معنى آخر لكلام الكفاية مع ذكر مقدمات	٢٤٨
مناقشة المقدمات	٢٥٠
موقف المحقق العراقي مما أفاده صاحب الكفاية تبئن	٢٥٥
مناقشة المصنف لهذه المحاولة	٢٥٩
النظرية التي تبنتها مدرسة المحقق النائيني تبئن	٢٧٠
مناقشة المصنف لكلام النائيني تبئن ثبوتاً	٢٧٠
تتمة البحث في مقام الإثبات	٢٧٤
نتائج البحث في عدة نقاط	٢٧٩
قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الصفتى	٢٨٣

٢٨٣	تفسير ان للقطع الصفتى
٢٨٥	عدم قيام الامارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً
٢٨٦	نتائج البحث
٢٨٨	في قيام الأصول العملية الشرعية مقام القطع
٢٨٩	في قيام الأصول العملية غير المحرزة
٢٩٠	مناقشة كلام السيد الأستاذ قىدىش
٢٩١	في قيام الأصول العملية المحرزة
٢٩٢	نقد كلام السيد الأستاذ قىدىش
٢٩٤	في قيام قاعدي الفراغ والتجاوز
٢٩٤	حجية الدليل العقلى
٢٩٤	تقسيم الدليل العقلى
٢٩٥	كلام الاخباريين في الدليل 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 العقلى في مرتبة الوصول
٣٠٢	دفع الاستدلال بها
٣٠٣	مناقشة كلام الشيخ قىدىش

جواب المحقق النائيني <small>تثبيت</small> عن هذه الروايات والرد عليه.....	٣٠٤
نتيجة البحث	٣٠٥
محاولة المحقق العراقي لتوجيه كلام الاخباريين	٣٠٧
تنبيه: في مراد الاخباريين	٣٠٩
المقام الثاني: البحث عن حجية الدليل العقلي العملي	٣٠٩
إن الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع هل هي ثابتة أو لا؟	٣١٢
دعوى استحالة الملازمة	٣١٦
نتائج البحث عدة نقاط	٣١٨
الموافقة الالتزامية والكلام فيها من جهات	٣٢٠
الجهة الأولى	٣٢٠
الجهة الثانية	٣٢٠
الجهة الثالثة: هل يكون وجوب الالتزام القلبي مانعاً عن جريان الأصول المؤمنة في	
أطراف العلم الإجمالي	٣٢٢
الوجه الثالث للمنع وجواب السيد الخوئي <small>تثبيت</small>	٣٢٤
وجوب الالتزام بالتكليف الواصل إجمالاً هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنة في	
أطرافه	٣٢٨
نتائج البحث عدة نقاط	٣٣١

مبحث العلم الأجمالي

٣٣٣	مبحث العلم الأجمالي
٣٣٣	الجهة الأولى: في تفسير حقيقة العلم الإجمالي
٣٣٣	الاتجاه الأول للمحقق الخراساني قيدش والرد عليه
٣٣٥	الاتجاه الثاني ما تبنته مدرسة المحقق النائيني قيدش
٣٣٦	البرهنة على ذلك بطريقين
٣٣٨	المناقشة في بعض زوايا ما تبنته مدرسة المحقق النائيني قيدش
٣٤٠	نتيجة البحث
٣٤٢	الاتجاه الثالث ما ذهب إليه المحقق العراقي قيدش
٣٤٢	ما أورده عليه المحقق الأصفهاني قيدش
٣٤٢	المناقشة في إيراد المحقق الأصفهاني قيدش
٣٤٣	تفصيل كلام المحقق العراقي والرد عليه
٣٤٦	الجهة الثانية: تنحیز العلم الأجمالي 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 قيدش
٣٥٧	ما ذكره المحقق العراقي قيدش من عدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في التنجيز

الجواب عن هذا الاستدلال ٣٥٨	هل يمكن شمول أدلة الأحكام الظاهرية الترخيسية لأطراف العلم الإجمالي اثباتاً .
٣٥٩ المقام الأول: في شمول أدلة حجية الأمارات	المقام الثاني بيان مسلك مدرسة المحقق النائيني تثبيطاً
٣٥٩ مناقشة لبعض الاتجاهات ٣٦٠	كلام المحقق الخراساني تثبيطاً في عدم علية العلم الإجمالي للتنجيز
٣٦٥ مناقشة كلامه الوجه الأول: ٣٦٧	الوجه الثاني: ٣٧٠
٣٧١ الوجه الرابع: ٣٧٢	الوجه الثالث: ٣٧٣
٣٧٢ الجهة الثالثة: في وجوب الموافقة القطعية العملية..... ٣٧٢	المناقشة فيه ٣٧٧
٣٧٢ المقام الأول: في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية..... ٣٧٢	المسلك الثاني وهو اختيار السيد الأستاذ تثبيطاً ٣٨٣
٣٨٥ المقام الثاني: أن تنجيز العلم الإجمالي هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة التامة ..	الثمرة بين القولين ٣٨٧
٣٨٧ قولان في المسألة: القول الأول للمحقق النائيني تثبيطاً ٣٨٨	مناقشة كلامه: ٣٨٨

٣٩٠	الصحيح في المقام
٣٩١	كلام المحقق العراقي تثبيت في المقام
٣٩٢	الرد على المحقق العراقي تثبيت
٣٩٥	كلام السيد الأستاذ تثبيت في عدم شمول الإطلاق والرد عليه
٣٩٩	نتائج البحث في عدة نقاط
٤٠٥	الامثال الاجمالي وفيه مقامان
٤٠٥	المقام الأول: في كفاية الامثال الاجمالي عن الامثال التفصيلي في التوصيليات ..
٤٠٦	المقام الثاني: الامثال الاجمالي في العبادات
٤٠٦	ختصار المحقق النائي تثبيت والرد عليه
٤٠٧	بيان السيد الأستاذ تثبيت ومناقشته
٤٠٨	حكم الشك في المقام
٤٠٩	كلام المحقق النائي تثبيت
٤٠٩	هل يعود الشك في المقام إلى الشك في التعيين والتخيار أو لا ؟
٤١٠	تعليق على كلام السيد الأستاذ تثبيت
٤١٢	الوجه الثاني والرد عليه
٤١٣	الاستدلال على اعتبار التمييز في صحة العبادات والجواب
٤١٤	الوجه الثالث والرد عليه
٤١٨	الصحيح في الجواب وخلاصة المطلب
٤١٩	فروع:

الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجناحته 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 ذاتيه أو أنها جعلية	٤٤٢
كلام المحقق الخراساني تثنيه ما نسبه إلى بعض المحققين	٤٤٣
مناقشة تعليل المحقق الخراساني تثنيه	٤٤٤
المقام الثاني: هل يمكن جعل الحجية للظن	٤٤٧
كلام الشيخ الأنباري تثنيه والاستدلال عليه	٤٤٧
ما أورده المحقق الخراساني تثنيه	٤٤٨
جواب السيد الأستاذ تثنيه عن هذه الإشكالات	٤٤٨
المناقشة في جواب السيد الأستاذ تثنيه	٤٤٩
الكلام في المورد الثاني في المحاذير التي يستلزمها جعل الحجية	٤٥٣
الإجابة عن المحاذير الثلاثة	٤٥٤
الوجه الأول: للمحقق الخراساني تثنيه والرد عليه	٤٥٤
عدم التنافي بين الأحكام الظاهرية الالزامية والواقعية	٤٥٧

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني ^ت ٤٦٣
مناقشة الوجه الثاني ٤٦٤
الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصاري ^ت في دفع محدود التنافي ٤٦٧
تفسير سببية المعزلة ٤٦٨
تفسير سببية الإمامية ٤٧٠
إيراد السيد الأستاذ على الشيخ الأنصاري ^ت ٤٧١
تعليق على السيد الأستاذ ^ت ٤٧٢
الأمر الثاني: عدم ورود اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل في الأخبار ٤٧٥
عدم المساعدة على المصلحة السلوكية ٤٧٥
الطريق الثاني: في دفع محدود الاجتماع ٤٨٠
الجواب عن هذا الطريق من وجوه ٤٨٠
إشكال آخر على هذا الطريق ٤٨٢
المناقشة في هذا الإشكال ٤٨٢
محصل ما ذكره المحقق الخراساني ^ت ٤٨٥
تفسير المحقق النائيني ^ت الطولية بين الحكم الظاهري والواقعي ٤٨٥
الطريق الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ ^ت ٤٨٧
النظر فيما أفاده ٤٨٩
الطريق الرابع: ما ذكره المحقق العراقي ^ت ٤٩٣
الجواب عن هذا الطريق ٤٩٤

(٥٣٣)	الفهرس التفصيلي
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 الترخيصية
٥٠٩	نظرية لبعض المحققين نقاش
٥١٢	نتائج البحث عدة نقاط
٥١٥	الفهرس

