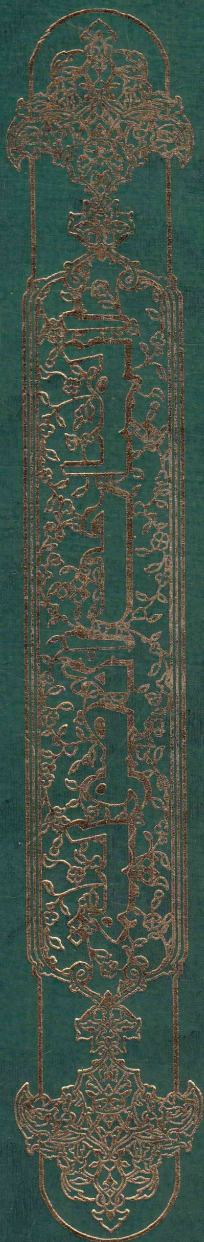


المجلد الثاني في الأصول

تأليف

الشيخ محمد إسحاق الفياض

دار السابغ



المبطل الحاشي الاضواء

دراسة موضوعية معمقة تستوعب أحدث
ما وصل إليه الباحث الأصولي من الأراء
والنظريات العامة بأسلوب بالغ درجته
كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف

أية الله العظمى

الشيخ محمد إسحاق الفياض طهره

(الجزء السابع)



المباحث الأصولية (الجزء السابع)

تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمد اسحاق الفياض (دام ظلّه العالي)

الناشر: دار الهدى

الطبعة الثانية / الأولى للناشر: ١٤٢٠

الطبعة: ظهور

الكمية: ١٠٠٠ نسخ

الشابك ج ٧: ٤-٢٨٧-٤٩٧-٩٦٤-٩٧٨

الشابك الدورة: ٠-٢٦٩-٤٩٧-٩٦٤-٩٧٨

مبحث القطع

فيه فصول و مقدمة

اما المقدمة: ففيها أمور:

الأمر الأول: أنّه لاشبهة في ان مسألة القطع ليست من المسائل الأصوليّة لنكتتين:

الأولى: ان المسائل الاصوليّة مسائل نظرية ترتبط باعمال النظر والفكر، ومن هنا قلنا ان علم الأصول قد وضع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة على وفق شروطها العامة في الحدود المسموح بها شرعاً، والفقّه قد وضع لتطبيق تلك القواعد العامة على عناصرها الخاصّة، و لذلك تكون نسبة علم الاصول الى علم الفقّه نسبة العلم النظري الى العلم التطبيقي.

و حيث ان مسألة القطع مسألة وجدانية، فلا تكون من المسائل الأصوليّة.

الثانية: ان المسائل الاصوليّة قواعد عامة مشتركة يستعملها الفقّه في طريق اثبات الجعل الشرعي و حيث ان مسألة القطع في نفسها قطع بالحكم الشرعي مباشرة لانّها واسطة لاثباته، فلا تكون من المسائل الأصوليّة.

الامر الثاني: ان مسألة القطع اذا لم تكن بنفسها من المسائل الأصوليّة، فهل تكون من نتائجها؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الاستاذ (قده) الى انها نتيجة للمسألة الأصولية، وقد أفاد في وجه ذلك ان المسائل الأصوليّة على اقسام، منها ما يوصل الى معرفة الحكم

الشرعي بعلم وجداني وبنحو الجزم والقطع، ومنها ما يوصل الى معرفة الحكم الشرعي بعلم تعبدى، ومنها ما يعين الوظيفة العملية الشرعية، ومنها ما يعين الوظيفة العملية العقلية^(١) هذا.

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

وان شئت قلت:

ان نسبة علم الاصول الى علم الفقه نسبة العلم النظري الى العلم التطبيقي، ونتيجة ذلك هي ان كلما كان الباحث الاصولي أدق واعمق في التفكير الاصولي وتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة، كان ادق واعمق في تطبيقاتها على عناصرها الخاصة في الفقه بنفس المستوى، فاذا بلغ مستوى التفكير الاصولي درجة بالغة في الدقة والعمق، بلغ مستوى التفكير الفقهي نفس الدرجة،

لأنّ الذهنية الاصولية النظرية ترتبط بالذهنية الفقهية التطبيقية في تمام المراتب والمراحل والدرجات، على اساس ان الذهنية الاصولية اذا بلغت درجة اكبر عمقاً واكثر دقة وتحقيقاً، انعكست تماماً في الذهنية الفقهية و تطلب في مجال التطبيق دقة اكثر و تحقيقاً أعمق، و على ضوء ذلك فلا يتصور ان تكون مسألة القطع نتيجة المسألة الاصولية، ضرورة ان المسألة اذا كانت نظرية فتطبيقها على عناصرها ايضا نظري، فلا يعقل ان يكون قطعياً، و إلاّ لزم خلف فرض كون المسألة نظرية، و اما ما ذكره (فوكس) من أن النتيجة في المباحث العقلية غير المستقلة قطعية، فلا يمكن المساعدة عليه.

اما أولاً فلان المباحث المذكورة مباحث نظرية و مورد لتبادل الافكار والأنظار بين الأصوليين نفيّاً و اثباتاً.

و ثانياً على تقدير تسليم ان تلك المباحث مباحث قطعية وجدانية، إلاّ ان استنباط الحكم الشرعي منها يتوقف على 'ضمّ مقدمة شرعية اليها، كوجوب مقدمة الواجب و حرمة الضد و نحوهما وهي ظنية، و بحكم أن النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين، فلامحالة تكون ظنية.

وثالثا ما ذكرناه في مستهلّ بحث الاصول، ان المباحث المذكورة ليست من المسائل الاصولية، لان ضابط اصولية المسألة غير متوفر فيها و هو وقوعها في طريق عملية الاستنباط مباشرة، والمفروض ان تلك المسائل لم تقع في طريق عملية الاستنباط كذلك، لان الواقع في طريق العملية مسائل اخرى كمسألة الترتب و قواعد باب التزاحم، و عليه فالمسائل المذكورة من المبادي لامن المسائل الاصولية، و من هنا لو كانت هناك رواية قطعية سنداً و دلالة وجهة،

فدلّوها وهو الحكم الشرعي ايضاً قطعي وثابت بالوجدان مباشرة بدون توسط المسألة الاصولية، ونسبة هذا الحكم القطعي الى المجتهد وغيره على حد سواء، فلا يرجع العامي الى المجتهد فيه، باعتباره وصل الى المكلف مباشرة بدون دخل لنظر المجتهد فيه.

و عليه فرجع العامي الى المجتهد في مثل هذه المسائل من باب الرجوع الى ناقل المسألة لا من باب التقليد والرجوع الى رأيه فيها.

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

النوع الاول: الاحكام الشرعية التي لا تزال تحتفظ بضرورتها اوقطعيتها

رغم فصل تلك الاحكام عن عصر التشريع بفترة زمنية طويلة و عبر القرون المتطاولة، وهذا النوع من الاحكام الشرعية التي تتمتع بطابع ضروري لا تتجاوز نسبته الى مجموع من الاحكام التشريعية عن خمسة او ستة في المائة بنسبة تقريبية، وموقف جميع اصناف المكلف و افراده امام هذا النوع من الاحكام الشرعية على حد سواء، ولا يرجع غير المجتهد الى المجتهد في ذلك النوع من الأحكام الشرعية، لفرض انها وصلت الى الناس من عصر التشريع الى زماننا هذا مباشرة بدون دخل لنظر المجتهد و رأيه في وصولها، ولهذا لاموضوع لعملية الاجتهاد والتقليد في تلك الاحكام أصلاً.

النوع الثاني: الاحكام الشرعية النظرية، وهذا النوع من الاحكام

الشرعية يتوقف اثباته على عملية الاجتهاد والاستنباط، مثلاً الروايات الواردة من الائمة الاطهار (عليه السلام) لا بد من النظر فيها والتحقيق في جميع جهاتها من السند والدلالة والجهة، على أساس ان غالب تلك الروايات ظنيّة من كافة

الجهات، و على المجتهد اثبات سندها و دلالتها وجهتها وفق شروطها في الحدود المسموح بها شرعاً كنظريات عامة و قواعد مشتركة في الاصول، فاذا اثبت حجية اخبار الثقة من جميع الجهات كقاعدة عامة، و قام خبر ثقة خاصة على وجوب السورة في الصلاة، فلا بدّ من التحقيق في مرحلة التطبيق كالنظر الى ان هذا الخبر واجد لشروط حجية اخبار الثقة، فاذا كان واجداً لها، فلا بد حينئذٍ من الفحص عن ان له معارضا او لا، و اذا لم يكن له معارض، فهل القرينة موجودة على خلافه او لا، فاذا لم يكن لا هذا ولاتلك، فعندئذٍ ينظر الى دلالة وجهته، فاذا كان تاماً من هاتين الجهتين ايضا، يقوم بعملية التطبيق و يفتي حينئذٍ بوجوب السورة في الصلاة وهكذا، ثم انه اذا كان له معارض، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض، فان كان لاحدهما مرجح قدّم على الآخر و الاّ فيسقطان معاً فيرجع الى العام الفوقي ان كان و الاّ الى الاصل العملي، و من الطبيعي ان تشخيص كل ذلك بحاجة الى اعمال النظر بدقة وهو خارج عن قدرة غير المجتهد المطلق، لانه كما لا يقدر على تكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الاصول، كذلك لا يقدر على تطبيقها على عناصرها الخاصة في الفقه، فان لكل منها شروطا عامة و غير المجتهد لا يقدر على توفيرها كما هو المطلوب والصحيح، فلذلك يكون وجوب التقليد والرجوع الى المجتهد الجامع للشرائط منها الأعلمية في تعيين وظائف الدينيّة امر ضروري بعد فرض ان التكليف عنه غير ساقط.

فالنّتيجة ان عملية الاجتهاد والتقليد عمليتان ضروريتان في الشريعة الاسلاميّة بحكم ضرورة التبعية للدين، هذا اضافة الى ان التقليد امر موافق

للفطرة والمجبرة، وقبل الدخول في تفاصيل قضية التقليد و تخريجها على اساس انه من صغريات كبرى الرجوع الى اهل الخبرة نقدم عدة مقدّمات:

المقدمة الاولى: ان اجتهاد المجتهد تارة يكون ملحوظا بجانبه الذاتي واخرى بجانبه الموضوعي، ونقصد بالأول المعلوم بالذات القائم بنفس المجتهد، و بالثاني المعلوم بالعرض الخارج عن افق الذهن المرئي بالمعلوم بالذات والمحكي به، اما الاجتهاد على اللحاظ الاول، فلا اثر له لانه مجرد صورة الحكم في افق الذهن كصور سائر الاشياء فيه، و اما على اللحاظ الثاني، فله اثر لانه الحكم الشرعي الاسلامي الثابت بالاجتهاد في خارج افق الذهن و الاثر مترتب عليه، لانه و ان كان وليد اجتهاد المجتهد إلا انه ذات طابع اسلامي، فلذلك يترتب عليه اثر في الظاهر، او فقل ان واقع التشريع الاسلامي و ان كان واحداً ولا يتعدد بتعدد اجتهادات المجتهدين و آرائهم، باعتبار انه ليس وليد افكارهم، فان ماهو وليد افكارهم هو الاحكام الاجتهادية، وحيث انها مرآة لواقع التشريع الاسلامي، فتكون ذات طابع اسلامي، و ماهو موضوع الآثار في الخارج و مصب التقليد هو الاجتهاد الموضوعي لا الذاتي.

المقدمة الثانية: ان الاجتهاد الموضوعي لا ينتفي بموت المجتهد بل هو باق ببقاء الشريعة المقدسة، لان المنتفي بموته انما هو الاجتهاد الذاتي المتمثل في الصور الذهنية القائمة بنفس المجتهد، و لعل الخلط بين الاجتهاد الذاتي والاجتهاد الموضوعي، أدّى الى القول بان آراء المجتهد تزول بموته، و على هذا الاساس بنى صاحب هذا القول على عدم جواز البقاء على تقليد الميت، و لكن قد عرفت ان مايزول بموت المجتهد انما هو اجتهاده الذاتي دون اجتهاده الموضوعي، فانه ثابت

في الواقع باعتبار أنه خارج عن أفق ذهنه، سواء كان المجتهد حيّاً أم ميتاً، فإذا افترى بوجوب السورة في الصلاة، فهذه الفتوى باقية وإن كان المجتهد قد مات كما هو الحال في سائر أخبار أهل الخبرة والبصيرة كالطبيب والمهندس وما شاكلها. ثم إن اجتهاد المجتهد كما أنه حجة على نفسه كذلك حجة على غيره إذا كان واجداً لشروط التقليد منها الأعلمية.

أما أنه حجة على المجتهد نفسه، فعلى ضوء أنه استنبط من الأدلة الاجتهادية التي تكون حجة كظواهر الكتاب والسنة وأخبار الثقة، والمفروض أن اجتهاده يكون نتيجة تطبيق حجية تلك الأدلة كقاعدة عامة على عناصرها الخاصة، وحينئذ يكون اجتهاده حجة على نفسه من باب حجية الظن الخاص، وأما إذا فرضنا أن حجيتها لم تثبت بدليل خاص وإنما تثبت بدليل الانسداد، فيكون اجتهاده حجة من باب الظن المطلق.

و على الجملة فالمجتهد بحكم أن التكليف الشرعي لم يسقط عنه، فلا بد أن يعمل برأيه واجتهاده وإن كان باب العلم والعلمي منسداً عليه.

وأما أنه حجة على غيره إذا توفرت شروطها، فبحكم أن التكليف غير ساقط عنه ولا طريق له غير العمل باجتهاد المجتهد وفتاويه، فيكون الرجوع إليه مضافاً إلى أنه داخل في كبرى الرجوع إلى أهل الخبرة ضرورياً بحكم ضرورة تبعيته للدين وعدم سقوط التكليف عنه حتى فيما إذا كان باب العلم والعلمي منسداً على المجتهد، وحينئذٍ فلا بد للمجتهد من الاحتياط في الشبهات الحكيمة، وحيث أن العامي لا يتمكن من الاحتياط فيها، فوظيفته الرجوع إلى المجتهد، وهذا معنى أن الاجتهاد والتقليد عنصران ضروريان في الإسلام ومستمدان من

الكتاب والسنة.

المقدمة الثالثة: ان عملية الاجتهاد واجبة كفايَّة على ائى فرد يكون بإمكانه الوصول الى هذه المرتبة في كل عصرٍ و زمن، على اساس ان الحركة الفكرية الاجتهادية لا بدّ ان تتطور و تتوسع عسراً بعد عصر بتطور الحياة العامة و توسعها كذلك في كافة اتجاهاتها و مجالاتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والتعليمية و غيرها من المسائل المستحدثة المرتبطة بالحياة العامة، و هذه الحركة الاجتهادية تؤكّد في المسلمين اصالتهم الفكرية و شخصيّتهم التشريعية المستقلة المستمدّة من الكتاب والسنة طول التاريخ و في كل عصر و قرن، و تحل بها مشاكل الانسان الكبرى في كافة اتجاهات حياته العامة مهما تطوّرت و توسّعت، هذا هو ميزة الدين الاسلامي، و بعد ذلك يقع الكلام في ان الرجوع الى المجتهد هل يكون من باب الرجوع الى اهل الخبرة، فيه وجهان، فقد يقال كمال قيل انه ليس من باب الرجوع الى اهل الخبرة، لان الرجوع اليه مبنى على ان يكون هناك واقع مشترك بين الخير و غيره، و في مثله اذا علم الخير الواقع المشترك، جاز لغيره الرجوع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة، و حيث ان المجتهد ليس عالماً بالاحكام الواقعيّة التي هي مشتركة بينه و بين غيره حتى يكون من اهل الخبرة، و انما يكون عالماً بالاحكام الظاهرية التي هي مختصة به لا انها مشتركة بينه و بين غيره لاختصاص موضوعها به، فاذن ما هو مشترك بينه و بين غيره، لا يكون عالماً به و ما يكون عالماً به، فلا يكون مشتركاً بينه و بين غيره.

والجواب: عن ذلك تارة يكون في الاصول اللفظية و اخرى في الأصول

العملية الشرعية و ثالثة في الأصول العملية العقلية.

اما في الأولى، فلاشبهة في ان اطلاقات الكتاب والسنة تشمل المجتهد و غير المجتهد، لانها موجهة الى المكلف الجامع بينها بدون أخذ قيد الاجتهاد في موضوعها، فاذن لاوجه لتقييدها بالمجتهد، لان مضامينها التي هي عبارة عن الاحكام الشرعية، لا تختص بالمجتهد بل تعم غيره، هذا مما لا كلام فيه. و انما الكلام في حجية تلك الاطلاقات، فهل هي مختصة بالمجتهد؟

والجواب: قد يقال بالاختصاص، عل أساس ان حجيتها مشروطة بشروط لا يتمكن غيرالمجتهد من تحصيلها منها الفحص عن وجود المخصص والمقيد على الخلاف، و منها الفحص عن وجود المعارض اوالدليل الحاكم اوالوارد، و من الواضح ان غير المجتهد لا يتمكن من الفحص في الشبهات الحكمية عن وجود القرائن و غيرها على الخلاف.

ولكن هذا القول غير تام، و ذلك لان عنوان الفحص غير مأخوذ في موضوع حجية هذه الادلة، لان موضوعها مطلق و غير مقيد به، نعم يكون مقيداً بعدم قيام الحجّة على خلافها، والفحص انما هو من جهة ان الحجّة على الخلاف موجودة في الواقع اولا، وعليه فاذا قام المجتهد بالفحص عنها في مظانها، فان وجدها فالموضوع مقيد، و ان لم يجدها على خلافها فالموضوع مطلق.

و بكلمة ان احراز موضوع حجية اطلاقات الكتاب والسنة وظيفة المجتهد دون غيره، و اما الحكم الظاهري وهو الحجية فهو مشترك بينة و بين غيره، فيجوز له ان يرجع اليه فيها من باب الرجوع الى اهل الخبرة.

و بكلمة واضحة ان الاحكام الظاهرية سواء أكانت في موارد الامارات ام

في في موارد الاصول العملية جميعاً، احكام طريقية والغرض من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات في الواقع او التسهيل النوعي، و اثرها تنجيز الواقع و تعذيره ولا شأن لها غير ذلك، و لهذا لا تكون مخالفتها موجبة للادانة والعقوبة و موافقتها للمثوبة بقطع النظر عن الاحكام الواقعية، فان اطاعتها انما هي باطاعة الاحكام الواقعية و مخالفتها انما هي بمخالفتها، فلا يقتضي لها مخالفة مستقلة و الا لزم خلف فرض كونها احكاماً طريقية، و عليه فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثبات الاحكام الواقعية تنجيذاً أو تعذيراً وهي احكام مشتركة بين الكل على الفرض.

والمخالصة ان ما هو واقع في الخارج هو رجوع غير المجتهد إليه في اثبات الاحكام الواقعية تنجيذاً أو تعذيراً، سواء كان ذلك بالأمارات الشرعية أم بالاصول العملية، ولا شبهة في ان رجوعه إليه في ذلك من باب الرجوع الى اهل الخبرة.

نعم هنا بحث آخر و هو ان الطريق الى احراز موضوع حجية تلك الاطلاقات، هل هو فحص خصوص العلم ولا قيمة لفحص غير الأعلام، او فحص مطلق المجتهد، و لكن محل هذا البحث مسألة الاجتهاد والتقليد و تمام الكلام هناك. هذا اضافة الى انه يمكن القول بان فحص المقلد انما هو برجوعه الى المجتهد، فاذا رجع إليه و لم يجد عنده ما يدل على الخلاف فقد اكمل الفحص، و حينئذ يكون صغرى الكبرى الوظيفة الظاهرية و موضوعاها.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الاحكام الظاهرية مختصة بالمجتهد ولا تعم غيره، الا أنه لا شبهة في ان المجتهد من اهل الخبرة بالنسبة الى 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 كالتب و نحوه من اهل الخبرة ايضاً، باعتبار انه غير عالم بمسائل هذه العلوم بعلم وجداني بل هو عالم بها من طريق عملية الاجتهاد والنظر، مثلاً الطبيب لا يكون عالماً بمسائل الطب وجدانا بل هو عالم بها بالحدس والاجتهاد بتطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة، فاذا قام طبيب بفحص المريض بالوسائل المتاحة له كالاشعة والتحليل واستنتج منه نوع مرضه فاخبره به، فمن الواضح ان هذا الاستنتاج انما هو بتطبيق الكبرى على الصغرى وهو لا يفيد غالباً الا الظن او الوثوق، مع انه لاشبهة في كون الطبيب من اهل الخبرة، والرجوع اليه على أساس رجوع الجاهل الى العالم، و كذلك الحال بالنسبة الى كل اهل فن ونظر، فاذا كان هؤلاء من اهل الخبرة بالنسبة الى الواقع المشترك، كان المجتهد ايضاً من اهل الخبرة بالنسبة الى الاحكام الواقعية المشتركة، والنكتة في ذلك هي ان الخبرة معنى نسبي تختلف باختلاف الافراد والعلوم، مثلاً اهل الخبرة في العلم الرياضي يختلف عن اهل الخبرة في علم الطب ونحوه، فان خبرتيته في الاول 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 اهل الخبرة بمسائل الطب بالظن والوثوق، و عليه فالمجتهد ايضاً من اهل الخبرة بالاحكام الواقعية من الطرق الظنية الاجتهادية لاكثر، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وان شئت قلت ان المعصومين (عليه السلام) يكونوا من

اهل الخبرة بالاحكام الشرعية الواقعية بالعلم الوجداني، و اما المجتهدون فهم اهل الخبرة بها بالعلم التعبدى، ضرورة انا لو اعتبرنا في صدق اهل الخبرة العلم الوجداني بالوقائع المشتركة بان يكون اخباره عن تلك الوقائع مباشرة و جزماً لا بواسطة اخباره عن ارائه و نظرياته فيها التى قد تكون مطابقة لها و قد تكون مخالفة، فلا يوجد اهل الخبرة في العلوم النظرية لافي المقام ولا في غيره، لان الوصول اليها انما يكون بالنظر والاجتهاد لا بالوجدان، هذا كما ترى.

والخلاصة انه لاشبهة في صدق اهل الخبرة عل المجتهد والطبيب و نحوهما من اهل الفكر والنظر، فانهم وان كانوا يخبرون عن آرائهم و نظرياتهم لكن لا بنحو الموضوعية بل بنحو الطريقة والمعرفة المحضة الى الواقع، وقد جرت على اعتبار اقوالهم و اخبارهم عن آرائهم و نظرياتهم، السيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعا هذا من ناحية.

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

و ثالثاً مع الاغماض عن ذلك و تسليم أن دليل حجية الامارات لا يجعل الفقيه من اهل الخبرة بالنسبة الى الاحكام الشرعية الواقعية، و انما يجعله من اهل الخبرة بالنسبة الى الاحكام الظاهرية فقط التى هي مختصة بالفقيه لاختصاص موضوعها به، و لكن مع هذا لا بد للعامي من الرجوع اليه على اساس ان

التكليف غير ساقط عنه في الواقع و باب العلم و العلمي منسد عليه، والاحتياط في جميع الاحكام الشرعية خارج عن قدرته، فاذن لامناص له الاّ من الرجوع الى ظن المجتهد، لانه اقرب طرق له الى الواقع، و من هنا قلنا ان التقليد امر ضرورى بحكم ضرورة التبعية للدين، و ان قلنا بان الرجوع الى المجتهد ليس من الرجوع الى اهل الخبرة.

و اما الكلام في الثانية هي الاصول العملية الشرعية، فلانها وظيفة ظاهرية للمجتهد خاصة لاختصاص موضوعها به، مثلاً موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة والشك في البقاء، و من الواضح ان اليقين بالحالة السابقة والشك في البقاء في الشبهات الحكمية لا يمكن حصولها الاّ للمجتهد دون غيره، و عليه فبطبيعة الحال يكون الاستصحاب مختصاً به من جهة اختصاص موضوعه به، و حينئذٍ فلا يجوز لغيره ان يرجع اليه فيه، لانه لا يكون مشتركاً بينه وبين غيره.

والخلاصة ان الاستصحاب وظيفة ظاهرية للمجتهد خاصة لاختصاص موضوعه به، و عليه فلا يجوز لغيره ان يرجع اليه و يقلده فيه، لانه ليس وظيفته ولا يجوز له العمل به، كما لا يجوز للمجتهد ان يفتي به لغيره، لانه فتوى بغير ما انزل الله تعالى و اغراء للناس بالجهل، وكذلك الحال في اصالة البراءة الشرعية و غيرها، لانها وظيفة ظاهرية للمجتهد خاصة لاختصاص موضوعها به. والجواب انه يمكن حل هذه المشكلة باحد طريقين.

الطريق الاول: ان الاصول العملية الشرعية سواء أكانت متمثلة في الاستصحاب أم في اصالة البراءة ام نحوهما، اثرها تنجيز الواقع و تعذيبه و الاّ

فلا موضوعية لها في نفسها، فالمجتهد في موارد هذه الاصول العملية الشرعية انما يقوم بتكوينها و تنقيحها كقاعدة عامه وفق شروطها، بغرض ايجاد المنجز للحكم الواقعي والمعدرله، وعليه فتتوى المجتهد بمؤدى الاستصحاب باعتبارانه منجز للواقع المشترك بينه وبين غيره، فيجوز لغيره ان يرجع اليه فيه من باب رجوع الجاهل الى العالم، كما ان فتواه بفاد اصالة البراءة وهو الترخيص، حيث انه معذر للواقع المشترك، فيجوز الرجوع اليه فيه من باب الرجوع الى اهل الخبرة.

و على الجملة فالاحكام الظاهرية احكام طريقية شأنها تنجز الواقع المشترك اذا كان ثابتا او تعذيره، فاذن الرجوع الى المجتهد والعمل بفتواه في موارد الاصول العملية الشرعية، انما هو بلحاظ ان فتواه فيها منجز للواقع او معذر عنه، و حيث ان الواقع المنجز مشترك بينهما، فالرجوع اليه في تنجيذه من الرجوع الى اهل الخبرة.

فالتنتيجة ان تحصيل المنجز والمعدر كقاعدة عامة في الشبهات الحكمية وان كان من اختصاص المجتهد، إلا ان تنجز الواقع المشترك بينه وبين غيره يوجب جواز رجوع غيره اليه في هذا الفتوى من باب رجوع الجاهل الى العالم، باعتبار ان الواقع لا يسقط عنه و انه مكلف به واقعاً ولا طريق له الى العمل به غير الرجوع الى فتوى المجتهد بالتنجز أو التعذير.

الطريق الثاني: ان التقليد كما يجوز في المسائل الفقهيّة، يجوز في المسائل الاصولية ايضا، فاذا قلد المجتهد في المسائل الاصولية صار كالمجتهد، غاية الامر ان المجتهد عالم بها عن اجتهاد و هو عالم بها عن تقليد، و عندئذٍ فان كان قادراً

على عملية التطبيق واستنباط الحكم الشرعي منها، فهو مجتهد في مرحلة التطبيق ولا يرجع الى غيره فيها، وان لم يكن قادراً عليها ايضاً، يقلد المجتهد الاعلم فيها في طول التقليد الاول.

وبكلمة انه يمكن علاج المشكلة بهذا الطريق في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية معاً، اما في الاولى فان قلنا فرضاً باختصاص حجية الامارات بالمجتهد، فلامانع من رجوع غير المجتهد اليه ويقلده فيها، غاية الامر ان حجتيتها ثابتة للمجتهد بالنظر والاجتهاد وللمقلد بالتقليد، وان قلنا بان حجية الامارات مشتركة بين المجتهد وغيره ولا تخص بالاول، غاية الامر ان غير المجتهد لا يتمكن من توفير شروطها كالفحص ونحوه، فلهذا يرجع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة في المسائل الاصولية ثم يرجع اليه في المسائل الفقهية ايضاً في طول الاول، فهنا تقليدان طويلان وبذلك تحل المشكلة.

واما في موارد الاصول العملية الشرعية كالاستصحاب ونحوه، فيرجع غير المجتهد اليه في اثبات الحالة السابقة والشك في بقائها، غاية الامر ان المجتهد عالم بالحالة السابقة بالعلم الوجداني وغيره عالم بها بالتقليد، وان شئت قلت ان غير المجتهد يرجع اليه اولاً في جعل نفسه بذلك موضوعاً لهذه الاحكام الظاهرية والوظائف العملية، وبمقتضى دليل التقليد يصبح موضوعاً لها شرعاً كالمجتهد، غاية الامر ان المجتهد موضوع لها واقعاً ووجداناً، واما غيره فموضوع لها بالتقليد، فاذن 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 الاول.

والخلاصة ان هنا تقليدين:

الاول: تقليده عن مجتهد في اثبات موضوع هذه الاحكام الشرعية الظاهرية باعتبار انه من اهل الخبرة فيه.

الثاني: في اثبات نفس هذه الاحكام الظاهرية له، فيكون التقليد الاول محققا لموضوع التقليد الثاني نظير شمول دليل الحجية للاخبار مع الواسطة، فانه بشموله للخبر المباشر ينقح موضوع الخبر مع الواسطة، مثلاً موضوع الاستصحاب اليقين بحدوث شيء والشك في بقاءه، كاليقين بنجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس والشك في بقاءها بعد زوال تغيره بنفسه، ومن الواضح ان حصول هذاليقين والشك في المثال او ماشاكله من الشبهات الحكيمة منوط بالفحص عن الادلة فيها والنظر اليها بكافة جهاتها ولايقدر على ذلك الا المجتهد، فانه اذا قام بعملية الفحص والنظر الى الادلة في المثال، حصل له اليقين بنجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجس، ثم انه اذا فرض زوال تغيره بنفسه، حصل له الشك في البقاء من جهة ان الادلة الاولى لاتدل على نجاسته حتى بعد زوال تغيره، والدليل الاخر يدل على بقاءها اوزوالها غير موجود، وغير المجتهد حيث انه لايقدر على تحصيل اليقين بنجاسة الماء المتغير والشك في بقاءها بعد زوال تغيره في الشبهات الحكيمة، فلامانع من الرجوع اليه و تقليده في هذه المسألة، فاذا قلده فيها، حصل له اليقين بالنجاسة والشك في بقاءها تقليداً، وبهذا التقليد يصبح غير المجتهد موضوعاً للحكم الظاهري كالمجتهد، فيشترك معه فيه، وحينئذ فيجوز له ان يرجع اليه في اثبات الحكم الظاهري من باب الرجوع الى اهل الخبرة، باعتبار انه قادر على استنباط الحكم الظاهري من ادلة الاستصحاب

ورواياته دونه، فيكون هنا تقليدان طوليان، والتقليد الاول ينقح موضوع التقليد الثاني ولا مانع من الالتزام بهما، ومن هذا القبيل ما اذا كان الشخص مجتهداً في تعيين الصغرى بمحدودها المسموح بها في مرحلة التطبيق دون تعيين الكبرى وتحديد شروطها العامة في الحدود المسموح بها شرعاً، جازله ان يرجع اليه و يقلده في الكبرى بمقتضى دليل التقليد، وكذلك الحال في اصالة البراءة الشرعية والاحتياط الشرعي، فان لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثبات موضوع اصالة البراءة او الاحتياط و يقلده فيه بمقتضى دليل التقليد، فاذا قلده فيه، كان عالماً بانطباق موضوعها عليه تقليداً، بينما المجتهد يكون عالماً بالانطباق وجداناً، و حيث ان هذا التقليد ينقح موضوع التقليد الثاني، فيجوز له الرجوع اليه في الفتوى بالترخيص بمقتضى اصالة البراءة او الوجوب بمقتضى اصالة الاحتياط من باب الرجوع الى اهل الخبرة.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهى انه لا مانع من الالتزام بتقليدين طوليين في موارد الامارات المعتبرة والاصول العملية معاً، و حيث ان التقليد الاول ينقح موضوع التقليد الثاني فيكون في طوله.

و غير خفي ان هذا الطريق و ان كان ممكناً ثبوتاً به تنحل المشكلة والدليل يساعد في مقام الاثبات، الاّ أنّه غير عملي في الخارج، لوضوح ان التقليد في المسائل الاصولية امر مغفول عنه لدى عامة الناس، وكذلك التقليد في اثبات موضوعات الاحكام الظاهرية مقدمة للتقليد الثاني وهو تقليده في نفس الاحكام الظاهرية، لانه مغفول عنه و مجرد تصوّر ذهني ولا واقع موضوعي له، ولهذا لا يكون هذا الطريق حلاً عملياً، فالمتعين هو الطريق الاول، و ان شئت

قلت ان الطريق الثاني وان كان صحيحاً نظرياً ولكنه ليس بعملية خارجاً، فلهذا يكون المتعين هو الطريق الاول، لانه طريق عملي و معتاد بين الناس.

الثالثة وهي الاصول العملية العقلية، كاصالة البراءة العقلية و اصالة

الاشتغال العقلية والظن الانسدادي على الحكومة، فقد يقال انه لا يجوز رجوع غير المجتهد اليه في مواردها و ان قلنا بجواز الرجوع اليه في موارد الاصول اللفظية والاصول العملية الشرعية، وذلك لان المجتهد في موارد لا يكون عالماً بالاحكام الواقعية ولا بالاحكام الظاهرية، وكذلك الحال في موارد الظن الانسدادي، و على هذا فلا يمكن حل هذه المشكلة في الموارد المذكورة بالالتزام بتقليدين طويلين، لفرض انه ليس في تلك الموارد حكم ظاهري مجعول حتى يمكن الرجوع اليه في اثبات موضوعه أولاً ثم في اثبات حكمه، باعتبار ان الاول ينقح موضوع الثاني، و عليه فحيث ان التكليف غير ساقط عنه و باب العلم والعلمى مسند عليه والاحباط لا يمكن، فلانما ص له من الرجوع الى المجتهد في موارد الاصول العملية العقلية و باب الانسداد على الحكومة هذا.

والصحيح في الجواب ما تقدم من ان الاحكام الظاهرية، احكام طريقية صرفه و لاموضوعية لها في مقابل الاحكام الواقعية، حيث ان الهدف من واره جعلها هو الحفاظ على الاحكام الواقعية و ملاكاتها بعد ما لا يمكن الوصول إليها مباشرة، بلافرق في ذلك بين ان تكون الاحكام الظاهرية متمثلة في الأصول العملية الشرعية ولا شأن لها غير تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ، و لهذا لا ترتب العقوبة على مخالفتها ولا المثوبة على موافقتها بنفسها و بقطع النظر عن مطابقتها للاحكام الواقعية و مخالفتها لها، و اما العقوبة على مخالفة الاحكام

الواقعية الاعتقادية اذا لم تكن مطابقة للواقع، فانما هي على التجري والتمرد على المولى' و تفويت حقه و هو حق الطاعة كما سوف نشير إليه، و من الواضح ان التجري والتمرد على المولى' من العبد انما هو بالنسبة الى مخالفة الاحكام الواقعية باعتقاده ولا شأن لاحكام الظاهرية في ذلك، فانها ليست في الحقيقة احكاما، لان حقيقة الحكم و روحه انما هي بملاكه ولا ملاك لها حقيقة في مقابل الاحكام الواقعية، و انما جعلت بفرض الحفاظ عليها الكاشف عن اهتمام المولى به حتى في ظرف الشك و عدم العلم، فلهذا لقيمة لها بقطع النظر عن الاحكام الواقعية، و حيث انها احكام طريقية، فتحرز الاحكام الواقعية تنجيزاً أو تعذيراً، سواءً اكان احرازها بالوثوق ام كان بغيره، و عليه فيجوز لغير المجتهد ان يرجع اليه في اثباتها كذلك و يقلده فيه، باعتبار انه من اهل الخبرة والعلم في ذلك.

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

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

الثاني: الثبوت التعبدى كما في موارد الامارات الشرعية، و مرجع الثبوت

التعبدى بها الى تنجيز الواقع.

الثالث: الثبوت التنجيزي كما في موارد الاصول الشرعية كاصالة الاحتياط واستصحاب بقاء الوجوب او الحرمة.

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

و من الواضح ان المجتهد ينظر الى ثبوت الاحكام الواقعية بنحو من انحاء الثبوت بالمعنى الاسمي عند تطبيق القواعد العامة على 'صغرياتها، و الى 'نفس تلك القواعد كاحكام ظاهرية بالمعنى الحرفي، ضرورة ان الغرض من وراء هذا التطبيق هو اثبات الواقع تنجيزاً او تعذيراً لا واقعا، و اما النظريات والقواعد العامة، فهي مجرد وسيلة للوصول الى 'ذلك، و على هذا فطبيعة الحال يكون المجتهد من اهل الخبرة بالنسبة الى 'اثبات الاحكام الشرعية الواقعية بهذا النحو من الاثبات، و حيث ان الاحكام الواقعية مشتركة بينها، فله ان يرجع الى 'المجتهد يقلده في اثباتها تنجيزاً او تعذيراً، و يكون هذا من الرجوع الى اهل الخبرة، و كذلك الحال في رجوع غير المجتهد اليه في موارد الاصول العملية العقلية.

الى 'هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان رجوع العامي الى 'المجتهد حيث انه كان في اثبات الاحكام الواقعية بالاحكام الظاهرية تنجيزاً او تعذيراً، فبطبيعة الحال يكون على أساس قاعدة الرجوع الى اهل الخبرة بلا حاجة الى مؤنة زائدة كالالتزام بتقليدين طويلين، بان يكون الاول متقهاً لموضوع الثاني، كما انه لا دليل على ان المجتهد نائب عن العامي و يقوم مقامه في الفحص و في اليقين بالحالة السابقة والشك في البقاء، و ايضاً لا دليل على تنزيل فحصه بمنزلة

فحص العامي و يقينه بها بمنزلة يقينه وهكذا.

و مع الاغماض عن جميع ذلك و تسليم ان رجوع العامي الى المجتهد ليس من الرجوع الى اهل الخبرة، فمع ذلك لامناص له من الرجوع اليه تحت اى عنوان كان، ولا طريق له الى العمل بالاحكام الشرعية والخروج عن المسؤولية امام الله تعالى غير ذلك.

الاحكام المختصة بطائفة النساء

كاحكام الحيض والنفاس والاستحاضة وما شاكلها، وهل بإمكان الفقيه ان يقوم بعملية الاجتهاد واستنباط احكام هذه المسائل والافتاء بها؟

والجواب: ان عملية الاجتهاد في المسائل الفقهية كافة واجبة كفاية، ولا بد في كل عصر في زمن الغيبة من قيام جماعة بهذه العملية والوصول إليها والّا لأدّى الى اندارسها وضياعها، ضرورة ان كل فرد لا يتمكن من الوصول اليها و تعيين وظيفته فيها، ولهذا تكون عملية الاجتهاد والتقليد عمليتين ضروريتين بحكم ضرورة التبعية للدين المستمدتين 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. و بكلمة ان الاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة ليست بمجرد وظائف الهية على الناس، بل مضافاً الى ذلك ان لها دوراً تربوياً كبيراً، فانها تزود الانسان بالطاقة النفسية الكبيرة والملكات الحميدة والاخلاق الفاضلة، ولا فرق في دورها التربوي وتهذيبها سلوكيات الانسان في الخارج و تقويتها روح الايمان بالله وحده لاشريك له بين عصر التشريع وهو عصر الحجر وبين عصر العلم والفضاء، والنكتة في ذلك ان علاقة الانسان بالاحكام الشرعية علاقة معنوية روحية، ولهذا لا يتأثر بتأثر الحياة اليومية ولا تتطور بتطورها، لان الصلاة والصيام والحج ونحوها في زماننا هذا هي نفس الصلاة والصيام

والحج في زمن التشريع، وهذا بخلاف علاقة الانسان بالطبيعة، فانها علاقة مادية تتطور بتطور الحياة اليومية عصاراً بعد عصر و تتأثر بتأثرها كذلك.

و الخلاصة: ان دور الشريعة المقدسة في المجتمع دور التربية والسلم والعدل و تهذيب السلوك الخارجي بكافة اشكاله والمنع من الانحرافات العقائدية والسلوكية والتزويد بروح الايمان والاستقامة، بلافق في ذلك بين عصر و عصر آخر هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى ان موضوع الحكم الظاهري في المسائل المتقدمة و ان كان المرأة دون المجتهد، إلا أن استنباط الاحكام الشرعية من الامارات و الاصول العملية في تلك المسائل، لا يتوقف على وجود موضوعها في الخارج، و ذلك لانّ عملية الاستنباط في المسائل الفقهية في الشبهات الحكيمة كافة انما هي في مرحلة الجعل، فان الفقيه في هذه المرحلة لاحظ (وجود الموضوع في الدليل بنحو التقدير والفرض و ثبوت الحكم له، مثلاً لاحظ الماء المتغير باحد اوصاف النجس المأخوذ في لسان الدليل كذلك و ثبوت النجاسة له ثم الحكم ببقائها بعد زوال تغيره بنفسه بالاستصحاب، فلا يتوقف جريانه على تحقق موضوعه في الخارج بل يكفي فيه لحاظ موضوعه بنحو الفرض والتقدير، و على هذا فالفقيه لاحظ وجود الحائض في الخارج بنحو الفرض والتقدير و ثبوت الاحكام لها والافتاء بها).

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

فالنتيجة ان فتوى الفقيه لا يتوقف على وجود الموضوع في الخارج لكي يقال ان يقين الفقيه بجرمة 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، فاذن وظيفته الرجوع الى الفقيه وهو من الرجوع الى اهل الخبرة، حيث لاشبهة 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، فاذا كان المجتهد عالماً بها بالعلم الطريقي، فهو من اهل الخبرة بالنسبة اليه وتكون فتاويه في تلك المسائل حجة عليهن، على اساس حجية اخبار اهل الخبرة، وتكون منجزة لها عند تحقق موضوعها في الخارج.

و بكلمة ان عملية الاستنباط لا تتوقف الا على عنصرين اساسيين:

الاول: العنصر النظري

الثاني: العنصر التطبيقي

و علم الاصول يتكفل العنصر الاول والفقه الثاني، على أساس ان الاصول موضوع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها شرعاً وفقاً لشروطها المحددة، والفقه موضوع لتطبيق تلك النظريات والقواعد المشتركة على عناصرها الخاصة، وهذا هو معنى عملية الاستنباط والافتاء بالنتيجة بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج سواء كان موجوداً فيه حقيقةً ايضاً أم لا.

الى 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، بلافق بين ان تكون العملية في الاحكام المشتركة او الاحكام المختصة، بقى امران:

الاول: ان تقليد الأعلام، هل هو واجب أو لا، وعلى تقدير وجوبه، فهل يجوز لغير الأعلام مع الالتفات الى ان الاعلم منه موجود، الافتاء؟

الجواب: انه لاشبهة في وجوب تقليد الأعلام في المسائل الخلافية بينه وبين غير الأعلام، والنكتة فيه ان عمدة الدليل على ذلك سيرة العقلاء الموافقة للجبلة والفطرة المركوزة في الازهان الثابتة في أعماق النفوس، ومن الواضح ان هذا الدليل لايشمل فتوى غير الأعلام اذا كانت مخالفة لفتوى الأعلام في المسألة، و عليه فلا تكون حجة، ثم ان تقليد الأعلام والرجوع اليه لا يختص بالمسائل الفقهية بل يشمل كافة المسائل النظرية كالمسائل الطبية ونحوها، حيث انه لاشبهة في وجوب الرجوع الى أعلم الاطباء في موارد الخلاف لأنه أمر فطري ووجداني، وعلى هذا فاذا رجع شخص الى غير الأعلام وقلده، فان كان ملتفتاً الى أنه غير الأعلام، كان تقليده باطلاً في مورد الخلاف بينه وبين الأعلام، وعمله بفتواه فيه غير مجزي لعدم كونها حجة فيه، وعلى هذا فاذا قلّد غير الاعلم، فان كان عمله مخالفاً لتقليد الأعلام، وجبت عليه الاعادة لعدم كونه معذوراً سواء كان في الوقت أم في خارج الوقت، وسواء كان الخلاف في الأجزاء الغير الركنية ام الركنية، وان لم يكن ملتفتاً الى أنه غير الأعلام، بان كان معتقداً انه الأعلام ثم بان ان الأعلام غيره، وجب عليه العدول عنه الى الأعلام، و هل يجب عليه قضاء ما أتى به على طبق فتواه في موارد الخلاف؟

الجواب: ان كان الاختلاف بينهما في مسألة كان الجهل فيها عذراً، كما اذا كان الاختلاف بينهما في غير الاركان، لم تجب أعادته بمقتضى حديث لاتعاد، و ان كان في الوقت، فاذا صلى الظهر والعصر بدون السورة مثلاً، على اساس ان مقلده لا يرى وجوبها ثم عدل الى مجتهد آخر اعلم منه يرى وجوبها في الصلاة، لم تجب أعادتها و ان كان الوقت باقياً كامراً، نعم إذا كان الاختلاف بينهما في مسألة لا يكون الجهل فيها عذراً، كما اذا كان في الأركان، مثال ذلك اذا توسّأ المكلف بماء الورد مثلاً وفقاً لنظر مقلده الاول، ولكن مقلده الجديد الأعلم يرى بطلان الوضوء به، و في مثل ذلك لابد من الأعادة، لأن حديث لاتعاد لا يشمل ذلك باعتبار أنه من احد الخمسة المستثناة منه.

الى هنا قد تبين انه لا يجوز تقليد غير الأعلم و لاتكون فتاويه حجة في موارد الخلاف بينه وبين الأعلم، هذا مما لا كلام فيه، وأما الكلام في انه هل يجوز لغير الأعلم الافتاء في موارد الخلاف بينه وبين الاعلم، فيه تفصيل، فان غير الأعلم ان احتمل انه ليس بوسعه الوصول الى النكات التي لها تأثير في عملية التطبيق والاستنباط، اما في تكوين الكبرى أو في تطبيقها على الصغرى، بينما الاعلم كان بوسعه ذلك، و هذا الاحتمال كان بمرتبة يمنع عن حصول الوثوق له بصحة عملية التطبيق، لم يميز له الافتاء لانه افتاء بغير علم و حجة، و ان كان واثقاً بالوصول الى ما وصل اليه الأعلم، جاز له الافتاء ولكن لا يجوز لغيره تقليده، و تمام الكلام في ذلك في مبحث الاجتهاد والتقليد.

الثاني هل يجوز التبعض في التقليد؟

والجواب: انه جائز بحسب الكبرى، كما اذا فرضنا ان مجتهداً يكون أعلم

من الآخرين في باب الصلاة و مسائلها و فروعها، بينما يكون مجتهد آخر اعلم منه في باب الطهارة و مسائلها و فروعها، فعندئذٍ يجب على العامي تقليد الاول في باب الصلاة والثاني في باب الطهارة، و لكن الكلام انما هو في تحقق الصغرى لهذه الكبرى، و انه هل يمكن ان يكون مجتهد أعلم من آخر في باب بينما هو اعلم منه في باب آخر؟

الجواب: انه لا يمكن، و ذلك لما ذكرناه في محله من ان علم الفقه مرتبط بعلم الاصول ارتباطاً ذاتياً في طول التاريخ و في جميع الأدوار، على اساس ان الفقه علم تطبيقي و الاصول علم نظري، و العلم التطبيقي لا يمكن وجوده بدون العلم النظري، لانه مستنبط منه، و لهذا كلما كان الباحث الاصولي أدق و اعمق في تكوين النظريات العامة و القواعد المشتركة، كان أدق و اعمق في تطبيقها على عناصرها الخاصة، لانها علمان مترابطان بترابط متبادل في طول التاريخ، و على ضوء هذا الأساس فالأعلم في الاصول فهو الاعلم في ابواب الفقه كافة، فكل من يكون اعلم في النظريات الاصولية و تكوين قواعدها العامة، فهو الأعلم في ابواب الفقه و مسائله كافة، لان القواعد الاصولية قواعد عامة تشمل جميع ابواب الفقه، و اما القول بان هذا أعلم في الاصول و ذاك أعلم في الفقه، قول عامي مبني على التسامح لا واقعي دقيق هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان المراد من الأعلم الأقدر بالقدرة الذاتية و العلمية في تكوين القواعد العامة و تطبيقها على مصاديقها الخاصة لا كثرة الاطلاع في المسائل الفقهية، فانها ناشئة من كثرة الممارسة لها لا من القدرة الذاتية و العلمية.

و من هنا يظهر الفرق بين الأعلّم و غير الأعلّم في المسائل المعقدة وهي المسائل التي وردت فيها روايات مختلفة المتعارضة، فان الأعلّم كان يقدر على علاج المعارضة بينها بتطبيق القواعد العامة كقواعد الجمع الدلالي العرفي عليها او قواعد باب المعارضة بشكل دقيق و بصورة فنيّة، بينما غير الأعلّم لا يتمكن من تطبيق تلك القواعد كذلك، و من هنا يظهر الخلاف بينهما في الفتوى و تمام الكلام في محلّه.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الاولى: ان مسألة القطع ليست من المسائل الأصولية ولا من نتائجها، لان المسائل الأصولية مسائل نظرية في نفسها و ذاتها، فلا يمكن ان تكون نتيجتها قطعيّة وجدائيّة، و الا لزم خلف فرض كونها نظرية.

الثانية: ان علم الأصول علم نظري و علم الفقه علم تطبيقي، و لا يمكن التفكيك بينهما، لانهما علمان مترابطان بترابط متبادل طول التاريخ على مستوى واحد، على اساس ان الذهنيّة الاصولية تنعكس على الذهنية الفقهيّة تماما، و لهذا كلما كان الاصول ادق و أعمق و اكثر شمولاً، كان الفقه ايضا كذلك.

الثالثة: ان الاجتهاد والتقليد عنصران اساسيان في الاسلام، لان الحركة الفكرية الاجتهادية في كل عصر و زمن، تدل على اصالة المسلمين و استقلالهم في التشريع و حل مشاكلهم في الحياة العامة التي تطورت و توسعت عصرّاً بعد عصر و الاحداث المتلاحقة يوماً بعد يوم.

الرابعة: ان الفحص عن الأدلة و القرائن في الشبهات الحكيمة مختص بالمجتهد، و العامي 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 الى اهل الخبرة، واما بالنسبة الى الاحكام الظاهرية فهو وان كان من اهل الخبرة لانه عالم بها، الاّ أنّها لا تكون مشتركة بينهما، لاختصاصها بالمجتهد من جهة اختصاص موضوعها به، فلا يمكن المساعدة عليه، لما تقدّم من ان المجتهد وان كان لا يعلم بالاحكام الواقعية بالعلم الوجداني، ولكنه يعلم بها بالعلم التعبدى أي بتنجزها وتعذيرها، على أساس ان الاحكام الظاهرية المتمثلة في الامارات المتبعة والاصول العملية شأنها اثبات الاحكام الواقعية تنجزاً أو تعذيراً، وعليه فيكون المجتهد من اهل الخبرة في اثبات الاحكام الواقعية كذلك، اذن يكون رجوع العامي اليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة والعلم.

السادسة: يجوز التقليد في المسائل الاصولية ايضاً، لان عمدة الدليل عليه انما هو سيرة العقلاء الموافقة للجملة والفطرة وهى رجوع الجاهل الى العالم، ولا فرق فيها بين ان يكون التقليد في المسائل الاصولية او المسائل الفقهية، لانه في كلا البابين بمعنى رجوع الجاهل الى العالم، كما يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في اثبات موضوعات الاحكام الظاهرية وبعد التقليد فيها يصبح موضوعاً لها كالمجتهد، وعندئذ تكون الاحكام الظاهرية مشتركة بينهما، فيجوز له ان يرجع اليه ويقلده فيها، فيكون التقليد الاول ينقح موضوع التقليد الثانى.

السابعة: ان المجتهد من اهل الخبرة في اثبات المنجز للاحكام الواقعية والمعدر لها، إذ لا يعتبر في صدق اهل الخبرة ان تكون خبرويته بالعلم الوجداني،

ضرورة ان اخبار اهل الخبرة لا يكون في العلوم الحسّية و انما يكون في العلوم النظرية كالطب و نحوه وهى غالبا تكون ظنيّة.

الثامنة: ان تقليد العلم واجب في المسائل الخلافية بينه و بين غير الأعلام ولا تكون فتوى غير الأعلام حجة و مبرأة للذمة.

التاسعة: ان التبعض في التقليد تام كبروياً ولكن ليس لها صغرى في الخارج، لان المجتهد اذا كان اعلم في الاصول فهو أعلم في الفقه ايضا، وقد عرفت ان المراد من الأعلام الاقدر على عملية الاستنباط.

الفصل الاول فيه جهات:

الجهة الاولى: ان شيخنا الانصاري (قَدِّسَ) قد ذكر ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي، فاما ان يحصل له اليقين به او الظن او الشك. ^(١) فيكون الاقسام ثلاثة:

و تتطلب هذه الجهة البحث عن عدة نقاط:

الاولى: ان المراد من المكلف هل هو خصوص المجتهد، او الأعم منه ومن غيره.

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

الثالثة: ان المراد من الحكم، هل هو الحكم الواقعي او الأعم منه ومن الظاهري.

اما الكلام في النقطة الاولى، فتمثيل المكلف بالأعم من المجتهد وغيره، مبني على ان المراد من الالتفات مطلق التوجه الى انه متدين بدين و مكلف بتكاليف في الواقع وليس كالمجانين والبهائم في مقابل الغفلة، وتمثله في خصوص

المجتهد، مبني على ان يكون المراد منه النظر الى الادلة و ممارستها بدقة و عمق في الحدود المسموح بها شرعا وفقا لشروطها.

و اما الكلام في النقطة الثانية، فالظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازيه ان المراد من الالتفات النظر الى الادلة بكل جهاتها من السند والدلالة والجهة، فان كانت قطعية كذلك فالنتيجة هي القطع بالحكم، وان كانت ظنيّة ولو من بعض جهاتها فالنتيجة الظن بالحكم، وان لم تكن لاقطعية ولاظنيّة فالنتيجة الشك فيه، و من هنا يظهر ان المراد من الظن، الظن المعتبر بقرينة ان المجتهد اذا نظر الى الدليل، فان كان تاماً سنداً و دلالة و جهة، كان ينتج الظن بالحكم و هو الظن النوعي المعتبر، و قد يعبر عنه بالعلم التعبدي في مقابل العلم الوجداني، و ان لم يكن تاماً اما سنداً أو دلالة او جهة بسبب او آخر، كانت النتيجة الشك في الحكم، والخلاصة ان المراد من الالتفات حيث انه النظر الى الادلة، فهو لاحالة مختص بالمجتهد، إذ ليس بمقدور العامي النظر الى الادلة في الشبهات الحكمية والفحص عن وجود القرائن فيها على خلافها، فاذن كون المراد من الالتفات النظر الى الادلة قرينة على ان المراد من الظن، الظن النوعي المعتبر.

و دعوى ان هذا التقسيم انما هو بلحاظ ان الحجية اما أنها ضرورية او ممتنعة او ممكنة، فالقطع حجيته ضرورية والشك حجيته ممتنعة والظن حجيته ممكنة، فاذن يكون المراد من الظن اعم من الظن المعتبر و غيره.

مدفوعة اما اولاً، فلان هذه الدعوى مبنية على ان يكون المراد من الشك، الشك المتساوي الطرفين لانه في مقابل الظن، ولكنه ليس معنى الشك و انما هو

بمجرد اصطلاح من المناطقة، واما معناه العرفي اللغوي، فهو عبارة عن عدم العلم فيشمل الظن ايضاً.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المراد من الشك في المقام هو الشك المتساوي الطرفين، الا ان الممتنع هو جعل الحجية لكلا الاحتمالين المتساويين، ضرورة ان مجموع الاحتمالين لا يعقل ان يكون حجة، لان معناه حجية الامرين المتناقضين والضدين، واما جعل الحجية بمعنى المنجزية والمعدرية لاحدهما خاصة دون الآخر، فهو بمكان من الامكان، فاذن لا يدور بين الواجب والممتنع والممكن، بل بين الواجب والممكن، و عليه فلا يمكن ان تكون ثلاثية الاقسام بلحاظ الامكان والامتناع والوجوب.

الى هنا قد تبين ان المراد من المكلف في التقسيم هو المجتهد بقريضة كون المراد من الالتفات فيه النظر الى الادلة، كما ان المراد من الظن، الظن النوعي المعتبر الحاصل من الأمارات كاخبار الثقة و ظواهر الكتاب والسنة ونحوهما
و اما الكلام في النقطة الرابعة، فهل المراد من الحكم، الحكم الواقعي او الأعم منه و من الظاهري؟

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

و من ناحية اخرى ان المحقق الخراساني (رحمته الله) جعل التقسيم في المقام ثنائياً و افاد ما نصّه.

البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلي واقعي او ظاهري متعلق به او بمقلديه، فاما ان يحصل له القطع او لا، و على الثاني لا بد من انتهائه

الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة والا فالاصول العقلية^(١) هذا، وقد ادرج (مَنْعُ) عدة عناصر في هذا التقسيم لم تكن موجودة في تقسيم الشيخ (ره):

العنصر الاول: انه جعل المقسم البالغ الذي وضع عليه القلم بديلاً عن المكلف.

العنصر الثاني: انه قيد الحكم بالفعل، بينما لم يكن الحكم في تقسيم الشيخ (ره) مقيداً بهذا القيد.

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

العنصر الرابع: انه جعل التقسيم ثنائياً لا ثلاثياً كما صنعه الشيخ (ره).

اما العنصر الاول فهو مبني على نقطة، وهي ان المقسم في هذا التقسيم لو كان هو المكلف، لكان تقييده بقوله التفت لغواً، لان المكلف في نفسه ظاهر في المكلف الفعلي، على اساس ظهور المشتق في المتلبس بالمبدء بالفعل، وعليه فيكون تقييده بقيد الالتفات بلا فائدة و جزافاً.

والجواب: ان هذه النكتة مبنية على ان يكون المراد من الالتفات مطلق توجه المكلف الى انه متدين بدين و مكلف بتكاليف الزامية من وجوبات و محرمات في الشريعة المقدسة، و اما اذا كان المراد منه النظر الى الادلة و ممارستها بدقة و عناية فائقة بكل جوانبها، فلا يكون القيد حينئذٍ لغواً، بل على ضوء هذا التفسير يكون المراد من المكلف خصوص المجتهد، باعتبار انه قادر على النظر الى الادلة و ماله دخل في ممارسة عملية استنباط الاحكام الشرعية منها دون غيره.

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

والجواب: ان ذلك مبني على الخلط بين الآثار الشرعية المترتبة على الحكم الفعلي كالتنجّز والتعذّر والموافقة والمخالفة و ما شامل ذلك، وبين الآثار المترتبة على الحكم الانشائي كالفتوى بوجوب شيء او حرمة آخر في الشريعة المقدسة، لوضوح ان الفتوى من الفقيه لا تتوقف على فعليّة الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، لانها انما تكون نتيجة عملية الاستنباط من الادلة في مرحلة الجعل، و لهذا تكون بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده في الخارج سواء أكان موجوداً فيه حقيقة أم لا.

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

والخلاصة: ان الآثار الشرعية كما تترتب على الاحكام الفعلية بفعلية موضوعاتها في الخارج، كذلك تترتب على الاحكام الانشائية في مرتبة الانشاء والجعل بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدّرة وجودها في الخارج كفتوى

الفقيه، فانه يفتي بنفس الاحكام الانشائية في مرحلة الجعل على اساس قيامه بعملية الاستنباط والاجتهاد فيها، فما قيل من اختصاص الآثار الشرعية بالاحكام الفعلية ولا اثر للحكم في مرتبة الانشاء، لاوجه له اصلا.

و اما الامر الثالث، فلان مبحث القطع والظن والشك لا يختص بالحكم الواقعي بل يعمّ الحكم الظاهري ايضاً، فاذن لاوجه لتخصيص الحكم في المقسم بالحكم الواقعي هذا، ولكن سوف نبين ان المراد من الحكم فيه الحكم الواقعي دون الاعمّ منه ومن الظاهري.

و اما الامر الرابع، وهو جعل التقسيم ثنائياً، فهو مبني على ان الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون متعلقاً للظن والشك، لان الامارات ان كانت حجة فالحكم الظاهري قطعي في موردها وكذلك في موارد الاصول العملية الشرعية والاّ فهو غير قطعي، وعلى هذا فلاحالة يكون التقسيم ثنائياً، فان المجتهد اذا نظر الى الدليل، فان كان قطعياً، كان ينتج القطع بالحكم الواقعي، وان كان ظنياً معتبراً، كان ينتج القطع بالحكم الظاهري، وان لم يكن لاهذا ولا ذاك، بان يكون باب العلم والعلمي منسداً، وحتنّذ فان حصل له الظن بالحكم على القول بالحكومة تعيّن العمل به عقلاً، والا فالمرجع الاصول العملية العقلية، فلذلك جعل (تَقْيُّنُ) التقسيم ثنائياً لاثلاثياً.

والجواب: اولاً ان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، فكما ان الحكم الواقعي قد يكون قطعياً كما اذا كان الدليل عليه كذلك، وقد يكون ظنياً كما اذا كان الدليل عليه ظنياً، وقد يكون مشكوكاً كما اذا لم يكن عليه دليل لا الدليل القطعي ولا الظنيّ فكذلك الحكم الظاهري، فانه قد يكون متعلقاً للقطع كالقطع

بحجية اخبار الثقة، كما اذا كان الدليل على حجيتها قطعياً كسيرة العقلاء، وقد يكون متعلقاً للظن، كما اذا كان الدليل الدال على حجيته ظنياً كخبر الثقة اذا فرض دلالاته على حجية خبر الحسن او الممدوح، وقد يكون متعلقاً للشك، كما اذا شك في بقاء حجية خبر الثقة ولو من جهة احتمال النسخ او بسبب آخر.

فالنتيجة انه لافرق من هذه الناحية بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري فلما برر لجعل التقسيم ثنائياً.

و ثانياً مع الإغماض عن ذلك و تسليم ان الحكم الظاهري لا يقع متعلقاً للظن، الا ان المراد من الحكم في التقسيم لابد ان يكون حكماً واقعياً لا اعم منه و من الظاهري، بيان ذلك يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان الحكم الظاهري المجعول في الشريعة المقدسة حكم طريقي، لان الهدف من وراء جعله الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات، ولا شأن لها ماعدا تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير لدى الخطاء، ولا يترتب عليه اثر آخر ماعداه، و من هنا لا يكون الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي مجعولاً مستقلاً، و بعد ذلك يقع الكلام في الحكم الظاهري في موردين:

الاول: في موارد الامارات الشرعية.

الثاني: في موارد الاصول العملية الشرعية.

اما في الاولى فالحكم الظاهري المجعول فيها متمثل في حجتها شرعاً، و اثرها اثبات الواقع تنجيذاً لدى الاصابة و تعذيراً لدى الخطأ، فاذا قامت الامارة على وجوب السورة مثلاً في الصلاة، فان صادفت للواقع، كانت منجزة له و تترتب على تنجيذه الادانة والعقوبة على تركه والمثوبة على موافقة، و ان لم

تصادف الواقع كانت معذرة.

ثم ان حجية الامارات قد تكون قطعية، كما اذا كان الدليل المباشر عليها قطعياً كحجية اخبارالثقة و ظواهر الالفاظ من الكتاب والسنة، فانها قطعية باعتبار ان الدليل المباشر عليها قطعي وهو سيرة العقلاء المضاة شرعا بنحو اليقين والجزم، وقد تكون ظنية، كما اذا كان الدليل المباشر عليها ظنياً، فعلى الاول يكون الحكم الظاهري قطعياً و على الثاني ظنياً، ولكن لا أثر لكل من القطع والظن بالنسبة الى الحكم الظاهري، باعتبار ان الحكم الظاهري غير قابل بنفسه للتجزؤ و استحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته بقطع النظر عن موافقته للحكم الواقعي و مخالفته.

و بكلمة ان الحكم الواقعي تارةً يصل الى المكلف مباشرة بدون عملية التوسيط كالاحكام الضرورية والقطعية، و اخرى يصل اليه بطريقة المتمثل في الحكم الظاهري كاخبار الثقة و ظواهر الآيات والروايات، فأن الشارع جعلها حجة على الواقع و منجزة على تقدير الأصابة و معذرة على تقدير الخطاء، على أساس ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية ولا شأن لها بالاثبات الواقع تنجيذاً أو تعذيراً، فاذا قام خبرالثقة على وجوب سورة الفاتحة في الصلاة، فان كان مطابقاً للواقع كان منجزاً لوجوبه، و حينئذٍ فاذا ترك المصلي قراءة الحمد في الصلاة، استحق عقوبة واحدة على تركها لعقوبتين:

احداهما على مخالفة الحكم الواقعي والاخرى على مخالفة الحكم الظاهري، ضرورة ان موافقة الحكم الظاهري و مخالفته انما هي بموافقة الحكم الواقعي و مخالفته لا بالاستقلال، و ان لم يكن مطابقاً للواقع، بان لا تكون قراءة الحمد

واجبة في الواقع، ففي مثل ذلك اذا ترك المصلّى قراءة الحمد وان كان قد خالف الحكم الظاهري، الاّ انه لا يترتب على مخالفته أى أثر فيكون وجودها كعدمها، و لهذا لا يكون الحكم الظاهري قابلاً للتنجيز في نفسه بل هو منجز للواقع، و على هذا فبطبيعته الحال يكون المراد من الحكم في هذا التقسيم هو الحكم الواقعي لا الأعمّ منه و من الحكم الظاهري، لان الحكم الواقعي قابل للتنجيز، فيتنجز تارة بالقطع مباشرة و بالظن بواسطة حجته، و اما القطع بحجية الظن و ان كان قطعاً بالحكم الظاهري مباشرة، الاّ انه في الحقيقة قطع بالمنجز للحكم الواقعي عند الاصابة و بالمؤمن والمعذر عند الخطاء، 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 و من شؤونه و تبعاته و بقطع النظر عنه، فلا قيمة للحكم الظاهري ولا للقطع به فانه لاشأن له في مقابله بل هو من شؤونه، ضرورة ان القطع بالحكم الظاهري في عرض القطع بالحكم الواقعي، خلف فرض انه حكم ظاهري طريقى مجعول بملاك الحفاظ على الاحكام الواقعية و ما لها من الملاكات و لاشان لها ما عدا ذلك.

و على هذا فالبحث عن الحكم الظاهري في مباحث القطع والظنّ والشك، انما هو في الحقيقة بحث عن الطريق لاثبات الحكم الواقعي تنجيذاً او تعذيراً وفي طولة.

والخلاصة: ان الاحكام الظاهرية الالزاميّة مجعولة بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعية و ملاكاتها، لان اهتمام المولى بملاكاتها و عدم رضائه بتفويتها حتى في ظرف الشك والجهل بالواقع، يتطلب منه جعل تلك الاحكام للحفاظ

عليها، و من هنا لم تنشأ الاحكام الظاهرية عن ملاكات خاصة غير ملاكات الاحكام الواقعية و الاً لكانت احكاما واقعية لظاهرية، لان حقيقة الحكم و روحه ملاكه و لاقية للاعتبار بما هو اعتبار و بلاملاك، و من هنا يظهر ان المراد من الحكم في المقسم لاحالة هو الحكم الواقعي دون الأعّم منه و من الظاهري، لان الحكم الظاهري ليس بحكم حقيقة في مقابل الحكم الواقعي، بل هو من شؤون الحكم الواقعي، و من الواضح ان هذا التقسيم الثلاثي انما هو بلحاظ ما يترتب على القطع بالحكم والظن به والشك فيه، مع انه لا يترتب على القطع بالحكم الظاهري أى اثر بقطع النظر عن كونه طريقاً الى الحكم الواقعي، وكذلك لا يترتب اي اثر على حجية خبر الثقة بقطع النظر عن كونه طريقاً الى اثبات الواقع تنجيّزاً، او تعديراً هذا كله في موارد القطع بالحكم والظنّ المعتر.

و اما الكلام في المورد الثاني وهو الاصول العملية الشرعية، فتارة يقع الكلام في الاصول التنزيلية كالاستصحاب و اخرى في الاصول غيرالتنزيلية، و على الثاني يقع الكلام تارة في اصالة البراءة الشرعية و اخرى في اصالة الاحتياط الشرعية.

اما الكلام في الأولى، فالاستصحاب و ان جرى في الاحكام الظاهرية كما في الاحكام الواقعية، فاذا علم بحجية شيء كاخبار الثقة ثم شك في بقائها بسبب او آخر كالنسخ، او من جهة الشك في سعة جعلها او ضيقة، كما اذا شك في ان حجية اخبار الثقة هل هي مقيدة بافادة الظن او بعدم الظن بالخلاف او غير ذلك، فلا مانع من استصحاب بقاء الحجية على الاول و عدم نسخها بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة، و استصحاب عدم تقييدها بافادة

الظن او بعدم الظن بالخلاف على الثاني، او شك في بقاء حجيتها بعد زوال الظن او بسبب حدوث الظن بالخلاف، الا ان ذلك في الحقيقة استصحاب المنجز للحكم الواقعي على تقدير الأصابة والمؤمن على تقدير الخطأ لانه استصحاب للحكم الظاهري في عرض الحكم الواقعي، ضرورة انه لايجرى فيه بنحو الموضوعية، اذلا اثرله في نفسه بقطع النظر عن الحكم الواقعي حتى يمكن جريان الاستصحاب بلحاظه.

فالنتيجة ان الاستصحاب في الحكم الظاهري انما يجري على أساس أنه مثبت للحكم الواقعي تنجيذاً او تاميناً لا على أساس نفسه.

و اما الثاني وهو اصاله البراءة الشرعية، فلاشبهة في ان المأخوذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي بقرينة ان اصاله البراءة حيث انها من الاصول المؤمنة، فهي انما تجري في موارد احتمال العقاب و المؤاخذة فيها على تقدير المخالفة حتى تكون مؤمنة، و من الواضح ان موارد احتمال العقوبة والمؤاخذة هي موارد الشك في الحكم الواقعي، حيث ان الشك فيه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته مالم يكن هناك مؤمن في البين، والمفروض ان الحكم الظاهري حيث انه غير قابل للتنجيز والتعذير في نفسه، فلا يكون الشك فيه مساوقا لاحتمال العقاب على مخالفته، لما تقدم من انه لاعقوبة على مخالفته في نفسه ولا مثوبة على موافقته كذلك، فان مخالفته انما هي بمخالفة الحكم الواقعي لا في نفسه وبالاستقلال، وكذلك موافقته انما هي بموافقته لامستقلة.

و دعوى ان اصاله البراءة كما تجري في الحكم الواقعي الالتزامى اذا كان الشك في اصل جعله كذلك، تجري في الحكم الظاهري، كما اذا شك في جعل

وجوب الاحتياط في الشبهة المحكمية التحريمية او مطلقا، فانه لا مانع حينئذٍ من التمسك باصالة البراءة عن جعل وجوب الاحتياط فيها.

مدفوعة بان اصالة البراءة في هذه الشبهات لا تجري الاّ بلحاظ الشك في الحكم الواقعي، لان المرفوع باصالة البراءة فيها الحرمة الواقعية ظاهراً، ومعنى رفعها ظاهراً هو رفع الإيجاب الاحتياط حتى يترتب على رفعه دفع الكلفة والأدانة على مخالفة الواقع، ولا معنى لاجراء الاصاله عن وجوب الاحتياط عند الشك فيه بنحو الاستقلال و بقطع النظر عن اجرائها فيها بلحاظ التامين على الواقع، ضرورة ان اجرائها في مواردنا انما هو لدفع الكلفة والعقوبة عن المكلف فيها، والمفروض انه لا عقوبة على مخالفة وجوب الاحتياط بقطع النظر عن مخالفة الواقع لكي تجري بلحاظه و بقطع النظر عنه.

والخلاصة: ان الشك في الحكم الظاهري، لا يمكن ان يكون موضوعا لاصالة البراءة، باعتبار أنّه في نفسه غير قابل للتنجيز، واستحقاق العقوبة على مخالفته بقطع النظر عن مخالفة الواقع، فان مخالفته انما هي بمخالفة الواقع، والاّ فلا مخالفة له في نفسه، والمفروض ان اصالة البراءة انما هي لدفع الكلفة عن المكلف، ومن الواضح انها انما هي على مخالفة الواقع لا على مخالفة الحكم الظاهري بقطع النظر عنها، هذا اضافة الى ان اصالة البراءة عن وجوب الاحتياط ليست باعتبار انه حكم ظاهري في مقابل الحكم الواقعي، بل بلاك انه منجزله وطريق الى اثباته تنجيّزاً، و رفعه بها انما هو من جهة ان دفع الكلفة على الواقع مترتب عليه، و على كلا التقديرين فاصالة البراءة في الحقيقة انما هي عن الحكم الواقعي المشكوك القابل للتنجيز واستحقاق الأدانة والعقوبة على مخالفته.

و اما الثالث و هو اصاله الاحتياط، فموضوعها ايضا الشك في الحكم الواقعي الالزامي، على اساس ان وجوب الاحتياط وجوب طريق و شأنه تنجيز الواقع على تقدير الأصابة و لا اثر له غير ذلك، ولا يعقل ان يكون موضوعها الشك في الحكم الظاهري، لانه غير قابل للتنجيز و استحقاق العقوبة على مخالفته بقطع النظر عن مخالفة الواقع، فهذا لا يعقل ان يكون موضوعا لها.

و بذلك يظهر حال اصاله الاحتياط العقلية، فان موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط و منشأ احتمال العقوبة على مخالفة الواقع المشكوك، على اساس ان احتمال التكليف في الواقع مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته طالما لم يكن هناك مؤمن، فان احتمال الوجوب او الحرمة في الشبهات الحكمية قبل الفحص مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته، باعتبار ان اصاله البراءة لا تجري فيها الا بعد الفحص، و من الواضح ان احتمال التكليف الواقعي في الشبهات المذكورة مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته، و اما التكليف الظاهري فحيث انه لا عقوبة على مخالفته بما هو تكليف ظاهري في مقابل التكليف الواقعي، فلا اثر لاحتماله في مقابل احتمال الواقع، و من قبيل الشبهات قبل الفحص، الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، لان احتمال وجود التكليف الالزامي في كل طرف من اطرافه، مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته، باعتبار ان الاصول المؤمنة في اطرافه ساقطة من جهة المعارضة ولا تجري في نفسها، فاذا لمؤمن بالنسبة الى احتمال التكليف في كل طرف من اطرافه، و عليه فلاحالة يكون احتمال التكليف فيه منجزاً و موجبا لاحتمال العقوبة على مخالفته.

و دعوى ان قاعدة الاشتغال قد لا يمكن تطبيقها على الحكم الواقعي

الالزامي ابتداءً، بل لابد من اجرائها بلحاظ الحكم الظاهري الالزامي، مثال ذلك ما اذا اقامت الحجة على احد تكليفين بنحو الاجمال والترديد، بلحاظ ان الشبهة بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك تكون بدوية، فلا يكون مجرى لاصالة الاشتغال بدوياً.

مدفوعة بان اصالة الاشتغال بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك تجري ابتداءً بدون أن يتوقف على اصالة الاشتغال بلحاظ الحكم الظاهري المعلوم اجمالاً، و ذلك لانه بعد قيام الحجة على ثبوت الحكم الواقعي الالزامي اجمالاً، لا يمكن التمسك بالاصول المؤمنة في اطرافه، لسقوطها بالمعارضة بالنسبة الى الحكم الواقعي من كل طرف، فاذا سقطت بالمعارضة، فالمرجع فيها قاعدة الاشتغال، باعتبار ان الحكم الواقعي الالزامي المعلوم اجمالاً بالعلم التعبدى منجز به، على اساس ان المعلوم بالاجمال منجز بالعلم به، و اما احتمال وجوده في كل طرف، اما منجز به او بقاعدة الاشتغال، و بكلمة انه لافرق في المنجز بين ان يكون علماً وجدانياً او تعبدياً او اصلاً عملياً، كما انه لافرق بين ان يكون المعلوم بالاجمال بالعلم الوجداني او العلم التعبدى، فانه منجز به و ان كان تعبدياً، و اما احتمال وجود التكليف في كل طرف من اطرافه بحده، منجز بنفس هذا الاحتمال او بالعلم الاجمالي بعد سقوط الاصول المؤمنة فيها بالتعارض او في نفسها.

لحد الآن قد تبين ان الحكم المشكوك في موارد الاصول العملية الشرعية و العقلية هو الحكم الواقعي، لانه قابل للتنجيز والتعذير، فان اصالة البراءة الشرعية والعقلية مؤمنة من العقاب، و من الواضح انه لالعقاب الا على مخالفة الواقع، و اصالة الاحتياط الشرعية والعقلية منجزة للحكم الواقعي، حيث انه لا يقبل التنجيز غيره.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الاولى: ان المراد من الالتفات في التقسيم النظر الى الادلة والتأمل واعمال الرأى فيها.

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

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

١- ان الحكم الظاهري حكم طريقى لاشأن له في مقابل الحكم الواقعي، و اثره تنجيز الواقع لدى الاصابة والتعذير لدى الخطأ، ولهذا يكون من تبعات الحكم الواقعي و شأن من شؤونه و غير قابل للتنجيز و استحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته، و على هذا فلا يمكن ان يراد من الحكم في المقسم الاعم من الحكم الواقعي والظاهري.

٢- ان هذا التقسيم انما يكون بلحاظ المنجز للحكم الواقعي والمؤمن عنه، و هو قد يكون العلم الوجداني، و قد يكون الظن المعتبر، و قد يكون الاصل العملى، و عليه فلاحالة يكون المراد من الحكم فيه الحكم الواقعي دون الاعم منه و من الظاهري، بقرينة ان الحكم الظاهري غير قابل للتنجيز والتأمين كما مرّ.

حجية القطع

الجهة الثانية في حجية القطع فيها أقوال:

القول الاول: ان حجية القطع عبارة عن الطريقة والكاشفية وهي عين القطع الموضوعي وذاته وذاتيته، حيث انه عين الكشف عن الواقع لاذات لها الكاشفية والطريقة، كما ان القطع الذاتي عين الصورة الذهنية في افق النفس، و قد اختار هذا القول شيخنا الانصاري (رحمته الله) ^(١)، وعلى هذا فحجية القطع ذاتية و غير قابلة للجعل لاجل البسيط ولا المركب.

القول الثاني: ان حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء وليست بذاتية، و تكون من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، و قد اختار هذا القول المحقق الاصفهاني (رحمته الله) و افاد في وجه ذلك، ان حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام العام و ابقاء للنوع، فان حكم العقلاء بالتحسين والتفبيح العقليين و استحقاق المدح على الاول والذم على الثاني نظام حياتي لهم، ضرورة انه لا يمكن حياة المجتمع بلانظام ^(٢). ثم انه لا واقع موضوعي لمسألتي التحسين و التفبيح العقليين ما عدا استحقاق الفاعل المدح والثواب في الاولى والذم والعقاب في الثانية، و حجية القطع من عناصر

(١) فرائد الاصول، ص ٢.

(٢) نهاية الدراية، ج ٣، ص ١٨.

هاتين القضيتين، باعتبار ان موافقته حسن و موجبة لاستحقاق المدح والثواب و مخالفته قبيح و موجبة لاستحقاق الذم والعقاب.

و الخلاصة: ان بناء العقلاء على القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آرائهم انما هو من جهة الحفاظ على النظام العام و ابقاء النوع، و حيث ان حجية القطع من صغريات هذه القضايا المشهورة، فتكون ثابتة ببنائهم.

القول الثالث: أن حجية القطع لازم عقلي له، بمعنى ان العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و صحة العقوبة على مخالفته والثبوتة على موافقته، و قد اختار هذا القول السيد الاستاذ (ميرزا) و افاد في وجه ذلك، ان ادراك العقل ذلك لا يتوقف على جعل جاعل او بناء من العقلاء حتى تكون حجيته مجعولة او تكون من القضايا المشهورة التي هي ثابتة ببناء العقلاء، بل هو أمر أزلي كما هو الحال في جميع الملازمات العقلية الواقعية.^(١)

القول الرابع: ان حجية القطع عبارة عن حكم العقل بلزوم العمل على طبقه والتحرك نحوه والاجتناب عن مخالفته هذا.^(٢)

لنا تعليق على هذه الاقوال جميعا.

اما القول الاول: فلا شبهة في ان حجية القطع ليست بمعنى الطريقة و الكاشفة لسببين:

الاول: انه لا ريب في ان حجية القطع أمر زائد على ذاته و ذاتياته، لوضوح ان حمل الحجة على القطع من الحمل الشائع الصناعي وليس من الحمل الاولي، فاذا قيل ان القطع حجة، ليس معناه ان القطع قطع و يكون من حمل الشيء على

(١) مصباح الاصول، ج ٢، ص ١٦ - ١٧.

(٢) كفاية الاصول، ص ٢٥٨.

نفسه، بل أنه من الحمل الشائع، فاذكره شخنا الانصاري (رحمته) مبني على الخلط بين طريقيّة القطع و حجّيته، فان الطريقيّة عين القطع الموضوعي والحجّية أمر زائد عليه.

الثاني: ان حجية القطع لو كانت بمعنى طريقيّته وكاشفيّته، فلازم ذلك انه حجة مطلقاً حتى في الامور التكوينية التي لا ترتبط بالشارع اصلاً لاموضوعاً ولا حكاماً، كالقطع بان العمارة الفلانيّة ذات عشرة طوابق ومساحة مسجد الكوفة مثلاً عشرة آلاف متر مربع وله اربعة ابواب وهكذا، مع انه لا يصح ان يقال ان هذا القطع حجة على القاطع، ضرورة انه انما يكون حجة عليه اذا تعلق بحكم مولوي مباشرة او بالواسطة، سواءً اكانت مولويته ذاتية كمولوية المولى سبحانه و تعالى ام جعليّة كمولوية غيره، فهذا القطع يتصف بالحجية باعتبار ان القاطع محاسب عليه، و اما اذا لم يكن متعلقه مربوطاً بالمولى كالامثلة المتقدمة، فلا يتصف بالحجّية، فالنتيجة ان تفسير الشيخ (رحمته) حجية القطع بالطريقيّة والكاشفيّة في غير محله.

و اما القول الثاني: فيرد عليه اولاً ان قضيتي الحسن والقبح قضيتان واقعيّتان يدركهما العقل، لا قضيتان مجعولتان من قبل العقلاء، ولا واقع موضوعي لهما بقطع النظر عن بنائهم عليهما وجعلهم للحفاظ على النظام العام، ضرورة ان الحسن صفة ذاتية للعدل والقبح صفة ذاتية للظلم ولهما واقع موضوعي في عالم اللوح يدركهما العقل بقطع النظر عن جعل جاعل و وجود عقلاء في العالم، فلو كان الحسن والقبح مجعولين من قبل العقلاء على اساس حفظ النظام و ابقاء النوع، فلازم ذلك انه لا وجود لهما قبل وجود العقلاء على وجه الكرة الارضية و

ادراكهما المصالح والمفاسد العامة للمجتمع البشري، و جعلهم الحسن للعدل والقبح للظلم تبعاً لتلك المصالح والمفاسد، ومن الواضح ان اتصاف العدل بالحسن والظلم بالقبح لا يتوقف على وجود العقلاء و بنائهم على ذلك، ضرورة ان هذا خلاف الوجدان، فان الوجدان حاكم بان حسن العدل وقبح الظلم كامكان الممكن ووجوب الواجب بالذات و امتناع الممتنع كذلك و زوجية الاربعة وهكذا، ومن هنا لولم يوجد على وجه الكرة الارضية غير عاقل واحد، فهو يدرك حسن العدل وقبح الظلم وجدانا، حيث انه امر فطري و جبلي.

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

و دعوى انه على هذا فلاوجه لتقسيم العقل الى العقل العملي و الى العقل النظري، لان الحسن والقبح اذا كانا أمرين واقعيين كسائر الامور الواقعية و يدركهما العقل، فهو عقل نظري لاعملي، لان العقل النظري هو ما كانت مدركاته من الامور الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن ادراكه لها، و من هنا يكون ادراك المصلحة اوالمفسدة الواقعية من العقل النظري، و عليه فاذا كان الحسن والقبح امران واقعيان، فادراكهما من العقل النظري، فاذن ماهو العقل العملي الذي هو عبارة عن ادراك ما ينبغي عمله و لاينبغي عمله، و تفسير الحسن و القبح بذلك، لا يمكن الابناء على انها امران مجعولان من قبل العقلاء كالاحكام

الشرعية المجعولة من قبل الشرع.

مدفوعة بان هذا الفرق بين العقل العملي والعقل النظري، لا ينافي كون الحسن والقبح أمرين واقعيين يدركهما العقل، ذلك لان الامر الواقعي على نحوين:

الاول: انه لا يستدعي بذاته المجري العملي المعين على طبقه كأدراك العقل مصلحة او مفسدة في فعل، فانها بنفسها لا تستدعي جريا عمليا معيّنًا على طبقها، بل تستدعي جعل حكم شرعي كذلك، و الحكم الشرعي يقتضي نفسه جرياً عملياً معيّنًا على طبقه، فمن أجل ذلك يكون ذلك الادراك، ادراك العقل النظري كادراك استحالة الدور والتسلسل او نحو ذلك.

الثاني: انه يستدعي بنفسه جريا عملياً خاصا على طبقه مباشرة و بدون واسطة، والحسن والقبح وان كانا من الامور الواقعية، الاّ أنّها بنفسها يقتضيان المجري العملي على طبقهما، فمن اجل ذلك سمي ادراكهما بالعقل العملي.

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

الى هنا قد تبين ان حسن العدل وقبح الظلم ليسا من الاحكام المجعولة ببناء العقلاء للحافظ على نظامهم العام، بل هما من الامور الواقعية التي يدركها العقل البشري، وبذلك يظهر ان حجية القطع ليست مجعولة من قبلهم هذا اولاً.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم انها من الاحكام المجعولة، الاّ أنّه

لا يمكن الاستدلال بقاعدتي حسن العدل و قبح الظلم على حجية القطع، وذلك لان العدل مأخوذ في موضوع القاعدة الاولى والظلم مأخوذ في موضوع القاعدة الثانية، والعدل عبارة عن وصول صاحب الحق بحقه، والظلم عبارة عن سلب صاحب الحق عن حقه، و على هذا فلا بد من افتراض ثبوت حق للمولى على عبده و هو حق الطاعة والانقياد في المرتبة السابقة حتى تكون مخالفته ظلماً، باعتبار انها سلب لحق المولى، و اطاعته عدلاً باعتبار انها أداء لحقه، فلوم يكن حق الطاعة للمولى ثابتاً في المرتبة السابقة، لم تكن مخالفته ظلماً و لا اطاعته عدلاً، و على هذا الأساس فان اريد تطبيق هاتين القاعدتين على المقام، اثبات حق الطاعة للمولى على عبده، فهو لا يمكن، بداهة ان تطبيقها على المقام يتوقف على ثبوت موضوعيهما هما العدل والظلم في المرتبة السابقة و الا فلا يمكن انطباقها عليه، و على هذا فلو فرضنا ان ثبوت موضوعيهما يتوقف على تطبيقهما لدار.

و بكلمة انه لا يمكن اثبات ان مخالفة القطع ظلم بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم، لان 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، و ان اريد بتطبيقها بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده و ان مخالفة القطع بحكم مولوى ظلم في حق المولى، لانها سلب لحقه و هو الطاعة و الانقياد، فهو امر ضروري صغرى وكبرى، اما الاولى فلان حق الطاعة ثابت للمولى بالضرورة والوجدان في المرتبة

السابقة، اما ذاتاً كما في المولى الحقيقي او جعلاً كما في المولى الجعلي، كما ان مخالفة القطع بالحكم المولوي الازامي ظلم كذلك، لانها تفويت لحق المولى و سلبه عن حقه، ولا يتوقف كونها ظلماً على تطبيق قاعدة قبح الظلم عليها و الاّ لزم الدور.

و اما الثانية، فلان قاعدة قبح الظلم و حسن العدل ثابتة بضرورة حكم العقل لابناء العقلاء، و على هذا فتطبيق هذه الكبرى على الصغرى و هي ان مخالفة القطع ظلم و تعدّ على المولى و موافقته عدل، امر موافق للضرورة والوجدان.

و الخلاصة انه لا يمكن اثبات ان مخالفة القطع ظلم بنفس قاعدة قبح الظلم و موافقته عدل بنفس قاعدة حسن العدل، لان كل قاعدة لا تتكفل اثبات موضوعها في الخارج و صغرها فيه، لان مفادها اثبات الحكم لموضوعها المقدّر وجودها في الخارج بلا نظر لها الى انه موجود فيه او لا، فقاعدة حسن العدل لاتدل على ان موافقة القطع عدل و انما تدل على انها حسن اذا كانت عدلاً، اما انها عدل او لا فهي ساكتة عنه، فلا بد من احراز انها عدل من الخارج حتى تنطبق عليها القاعدة و تثبت حسنها، و كذلك قاعدة قبح الظلم، فانها لاتدل على ان مخالفة القطع ظلم و انما تدل على انها قبيح اذا كانت ظلماً، و اما انها ظلم او لا، فهي لاتدل عليه و ساكتة عنه، و اثبات ان موافقة القطع بالحكم المولوي عدل، يتوقف على ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده في المرتبة السابقة، و حيث انه ثابت اما ذاتاً كما في المولى الحقيقي او جعلاً كما في المولى الجعلي، فتكون مخالفته ظلماً و تعدياً على حقه و سلب ذي الحق عن حقه، و موافقته عدل و اداء لحقه، فاذا كانت مخالفته ظلماً و موافقته عدلاً، حكم العقل بقبح الاولى و حسن

الثانية، فان الكبرى ضرورية وهى قبح الظلم و حسن العدل، ولايتوقف اثبات الكبرى على اى مقدمة خارجية، على اساس انها موافقة للوجدان و الفطرة، و انما الكلام فى اثبات الصغرى، و لايمكن اثباتها بنفس الكبرى و الا لدار كإمارة. بل لابد ان تكون ثابتة فى المرتبة السابقة بقطع النظر عن ثبوت الكبرى، هذا اضافة الى ان العمل بالقطع عدل و مخالفته ظلم، ليس معنى حجية القطع، نعم ان ذلك من لوازم حجيته.

و اما القول الثالث وهو ما اختاره السيد الاستاذ (قده) من ان حجية القطع عبارة عن ادراك العقل حسن العمل بالقطع و قبح مخالفته و صحة الأدانة والعقوبة عليها و ان كان القطع غير مطابق للواقع، و من الواضح ان ادراك العقل ذلك ليس يجعل جاعل و بناء عقلاء، و لهذا تكون حجيته من الامور الواقعية الازلية.

فيرد عليه ان ادراك العقل حسن العمل بالقطع، و قبح مخالفته من لوازم حجية القطع و تبعاتها و متفرع عليها، لوضوح ان القطع لو لم يكن حجة، لم يحكم العقل بحسن العمل به و قبح مخالفته و استحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة.

و اما القول الرابع: هو ما اختاره المحقق الخراساني (قده) من ان حجية القطع عبارة عن الزام العقل و حكمه بوجوب العمل به و حسنه و قبح مخالفته.^(١) فيرد عليه انه (قده) ان اراد بالزام العقل البعث و التحريك التشريعي، ففيه ان البعث والتحريك التشريعي من وظائف المولى دون العقل، فان شأنه ادراك

الشيء لاجعل الحكم والالزام، وان اراد (تَوَيَّرُ) به ادراك العقل حسن العمل به و قبح مخالفته. فيه انه من لوازم حجية القطع كما مرّ لانه حجيتّه.

الى هنا قد تبين انه لا يمكن المساعدة على شيء من هذه الاقوال في المسألة، فالصحيح في المقام ان يقال ان حجية القطع عبارة عن منجزيته للواقع اذا اصابه و مؤننيته عنه اذا اخطأه، والسبب في ذلك ان الحجية صفة للقطع حقيقة و واقعاً و محمولة عليه بالحمل الشايع الصناعي، و اما التفسيرات المتقدمة لحجية القطع فلا يكون شيء منها صفة للقطع و محمولاً عليه، بل كلها تفسيرات بلوازمها و تبعاتها هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى ان اتصاف القطع بالحجية مرتبط بكونه متعلقاً بحكم الزامي مولوى للمولى الواجب اطاعته ذاتاً كما في المولى الحقيقي، او جعلاً كما في المولى الجعلي و إلا لم يتّصف بها.

و بكلمة ان اتصاف القطع بالحجية منوط بثبوت الكبرى والصغرى معاً في المرتبة السابقة، اما الكبرى وهي ثبوت حق الطاعة للمولى فهي ضرورية، و اما الصغرى وهي تعلق القطع بالحكم المولوي فهي ثابتة على الفرض، و عندئذ فيحكم العقل بانه منجز اذا اصاب الواقع و مؤمن اذا اخطأه، و اما ان موافقته عدل و مخالفته ظلم و ان العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته، فكل ذلك من آثار و لوازم حجيتّه وهي تنجيز الواقع و تعذيبه، فانه منشأ لادراك العقل حسن العمل به و انه مصداق للعدل و قبح مخالفته و انها مصداق للظلم، إذ لا يعقل ان يكون حكم العقل بذلك جزافاً و بلا مبرر.

و الخلاصة: ان اتصاف القطع بالحجية بمعنى المنجزية و المعذرية مرتبط

بتطبيق الكبرى على الصغرى، اما الكبرى وهي مولوية المولى وحق طاعته، فانها ثابتة في المرتبة السابقة بالضرورة اما ذاتاً كمولوية الباري عز وجل، فانها 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 وواهبها، والمراد من الشكر اداء حقه وهو الطاعة والانتقاد، وتام الكلام من هذه الناحية في محله، او جعلاً كمولوية غيره تعالى،

و اما الصغرى وهي القطع بالحكم المولوي، فانها اذا تحققت وانطبقت عليها الكبرى، اتّصف القطع بالمنجزية والمعدرية، فاذا قطع بالحكم المولوي الالزامي تنجز، و اذا قطع بالحكم الترخيصي وكان في الواقع الزامياً كالوجوب والحرمة، فانه مؤمن من العقوبة على الواقع ومعدر، باعتبار ان حق الطاعة غير ثابت في موارد القطع بالاحكام الترخيصية المخالفة للواقع، على اساس أن مولوية المولى لا يمكن ان تكون محرّكة ومؤثرة في هذه الموارد، وكذلك الحال في القطع المتعلق بالامور التكوينية، فانه انما يكون حجةً ومحرّكاً للقاطع اذا كان منشأ حجّيته موجوداً فيها في المرتبة السابقة، كما اذا قطع بان هذا الموجود حية او اسد، فانه يكون محرّكاً له، وقد تحصل من ذلك ان الحجّة ليست لازمة لذات القطع، لابعنى الذاتي باب المنطق و لا باب البرهان، بل هي تتبع ثبوت منشأها في متعلق القطع، فان كان منشأها موجوداً فيه، كان حجة وإلا فلا، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان حجّة القطع بمعنى المنجزية والمعدرية، هل هي قابلة للردع أولاً، فيه خلاف بين الاصوليين والاختباريين، فذهب الاختباريون الى

عدم حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، و في مقابل ذلك ذهب الاصوليون الى عدم امكان المنع شرعاً عن حجية القطع، و استدلوا على ذلك بوجهين:

الاول: ان المنع عن حجية القطع و عدم العمل به يستلزم اجتماع الضدين واقعاً اذا كان القطع مطابقاً للواقع، و بنظر القاطع اذا كان مخالفاً له و كلاهما محال. اما **الاول:** فهو ظاهر، و اما الثاني فلانه لا يمكن جعل حكيم متضادّين بنظر القاطع، لانه لغو، فلا يعقل ان يكون داعياً و محرّكاً له.

الثاني: ان حجية القطع بمعنى منجزّيته و معذريته عقلاً ذاتية له، و حينئذٍ فان اريد بالردع عن حجّيته سلبها عنه فهو مستحيل، لاستحالة التفكيك بين ذات الشيء و لوازمها الذاتية كالتفكيك بين الاربعة و زوجيّتها و بين الممكن و امكانها و هكذا، و ان اريد به جعل ما يخالف حجية القطع رغم ثبوتها له، فهو مناقض مع حكم العقل بلزوم اتباعه، فلذلك لا يمكن الردع عنها. لنا تعليق على كلا الوجهين:

اما الوجه الاول فهو لا يتم بكافة صور المسألة و فروضها، و الفرض الاول هو ان القطع تعلّق بحكم مولوي الزامي كالوجوب او الحرمة، و الرادع عن حجّيته الحكم الترخيصي النفسي، الفرض الثاني، هذا الفرض بعينه و لكن الرادع عنها الحكم الترخيصي الطريقي، الفرض الثالث، ان القطع تعلق بحكم ترخيصي، و الرادع عنه يكون حكماً الزامياً نفسياً كان ام طريقياً، هذه هي فروض المسألة.

اما الفرض الاول، فلا يمكن للمولى جعل الحكم الترخيصي النفسي على

خلاف الحكم الالزامي المقطوع به بعنوان الرادع عن حجية القطع به، لاستلزام ذلك اجتماع الضدين في مرحلة المبادي على تقدير مطابقة القطع للواقع و مطلقاً بنظر القاطع، فإذا كان المكلف قاطعاً بوجوب شيء، فلا يمكن جعل الترخيص النفسي لذلك الشيء بعنوان الرادع عن حجية القطع به.

و الالزم اجتماع الضدين فيه واقعاً في مرحلة المبادي اذا كان مصيباً للواقع و مطلقاً بنظر القاطع.

و اما في الفرض الثاني، فلا مانع من جعل الحكم الترخيصي الطريقي على الخلاف، وذلك لان حكم العقل يكون القطع منجزاً للواقع، ليس بنحو التنجيز والعلية التامة بحيث لا يقبل الردع، بل بنحو التعليق والأقتضاء، ضرورة ان حكم العقل بذلك معلق على عدم اذن المولى في ترك متابعة القطع ومخالفته، فاذا 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 و كان جاداً فيه، فعناه انه رفع اليد عن حقه و هو حق الطاعة، و عليه فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يحكم حينئذٍ بمنجزية القطع على تقدير الاصابة، لان حكمه بها معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى على عبده، و مع عدم ثبوته ولو من قبل المولى فلا حكم للعقل بها، لانتهاء المعلق بانتفاء المعلق عليه، والمفروض ان للمولى ان يأذن عبده في ترك طاعته و مخالفة قطعه اذا رأى فيه صلاحاً.

و من هنا يظهر ان ما ذكره الاصوليون من ان جعل الرادع عن العمل بالقطع، يستلزم اجتماع الضدين في الواقع على تقدير الاصابة و مطلقاً بنظر القاطع

لا ينطبق على هذا الفرض، حيث لا يلزم من جعل الترخيص الطريقي على خلاف القطع، اجتماع الضدين في الواقع في مرحلة المبادي ولا بنظر القاطع، باعتبار ان الترخيص الطريقي لا ينشأ من ملاك في متعلقه، بل جعله انما هو بملاك مترتب عليه، كما اذا فرض ان المصلحة التسهيلية تتطلب ذلك.

و اما في الفرض الثالث فلا يمكن جعل الحكم الالزامي على خلاف الحكم الترخيصي المقطوع به، فانه لا يصلح ان يكون رادعاً عن العمل بالقطع، و ذلك لان الحكم الالزامي لا يمكن جعله بعنوان الرادع عن العمل بالقطع لانفسياً ولا طريقياً.

اما الاول فلعين مأمراً ان جعل الحكم الالزامي النفسي على خلاف الحكم الترخيصي المقطوع به، يستلزم اجتماع الضدين في الواقع في مرحلة المبادي على تقدير الاصابة و مطلقاً بنظر القاطع، و اما الثاني فلان حكم العقل بان القطع معذر و مؤمن، ليس حكماً تعليقياً و مشروطاً بشيء كحكمه بالتنجيز، بل هو تنجيزي و غير معلق على شيء، و النكته في ذلك ان حق الطاعة للمولى على العبد لا تعمّ موارد القطع بالترخيص و ان كان مخالفاً للواقع، كما اذا قطع بان الشيء الفلاني مباح و كان في الواقع واجباً او حراماً، و ذلك لان التكليف في موارد الجهل المركب لا يعقل ان يكون منجزاً و مخالفتة عصياناً، باعتبار ان العقل مستقل بان القطع بالترخيص مؤمن و معذر مطلقاً و بنحو التنجيز و العلية التامة، و معه لا يمكن جعل الوجوب الطريقي اليه بعنوان الرادع عن العمل بالقطع لاستلزامه التناقض، و الفرق بين حكم العقل بان القطع منجز و حكمه بانه معذر، و الاول تعليلي و الثاني تنجيزي، هو ان تنجيزه متفرع على ثبوت حق الطاعة

في المرتبة السابقة، و للمولى ان يرفع اليد عن هذا الحق بالتريخيص في تركها، بينما تعذيره غير متفرع على شيء و مطلق، فلهذا لا يمكن رده.

و الخلاصة: ان الحكم في موارد الجهل المركب لو كان ثابتاً و مجموعاً في الواقع، فلا يكون منجزاً و محرراً للجاهل المركب و هو القاطع بالتريخيص، و لذلك لا يعقل جعل الطريق المنجز اليه، لانه ان أدى الى ارتفاع جهله المركب، فهو خلف و الآخر لغو و لا اثر له.

و من هنا يظهر الفرق بين كون القطع منجزاً و كونه مؤمناً، فان تنجزه مرتبط بثبوت حق الطاعة للمولى على عبده في المرتبة السابقة، فن اجل ذلك يمكن رده عن العمل بالقطع بالغاء حقه على عبده و هو الطاعة و الانقياد و تريخيصه في ترك العمل به، و اما تأمينه و تعذيره، فهو غير مربوط بحق الطاعة بل هو مطلق، فلا يمكن رفعه الا برفع منشائه و هو القطع.

و اما الوجه الثاني فان أريد بالذاتي، الذاتي باب المنطق، فقد مرّ ان حجية القطع امر زائد عليه، لانها عين ذاته، و من هنا قلنا ان ما يظهر من الشيخ (قده) من ان حجتيه عين طريقتيه^(١) غير صحيح على ما تقدم تفصيله، و ان اريد بالذاتي، الذاتي باب البرهان، فيرد عليه ان حجتيه ليست من لوازم ماهية القطع و ذاته كالزوجية للاربعة و الامكان للممكن و غيرهما، لما تقدم من ان اتصاف القطع بالحجية في التنجيز و التعذير انما هو في المورد القابل و هو 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، و من

هنا كان تنجيذه معلقاً على ثبوت هذا الحق في مورده، واما اذا تعلق بحكم ترخيصي و كان في الواقع الزامياً، فهو معذر و مؤمن بنحو مطلق و غير معلق على شيء، و لهذا تكون حجتيه تنجيزاً قابلة للردع باعتبار انها معلقة، و اما حجتيه تعذيراً و تأميناً، فهي غير قابلة للردع، باعتبار انها غير معلقة على شيء و تكون بنحو العلية التامة لا الاقتضاء.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

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

الثانية: الصحيح ان حجيته انما هي بمعنى المنجزية و المعذرية في المورد القابل و هو مورد ثبوت حق الطاعة للمولى على عباده لا مطلقاً، ولهذا يكون المتصف بالحجة حصة خاصة من القطع، و هي القطع المتعلق بالحكم الشرعي المولوي، هذا من ناحيه، و من ناحية اخرى ان مفسر حجّيته من المعاني كما عن السيد الاستاذ (قده) و المحقق صاحب الكفاية (قده) غير تام، لانه تفسير بلوازمها لانه تفسير لحجّيته.

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

التجري

الجهة الثالثة:

يقع الكلام هنا في عدة نقاط:

الاولى: ان القطع اذا تعلق بالتكليف المولى الالزامي، كان منجزاً له على تقدير الاصابة، وحينئذٍ فخالفته عصيان و موجبة لاستحقاق الادانة والعقوبة، و موافقته امتثال و موجبة لاستحقاق المثوبة، هذا مما لا كلام فيه.

و الكلام انما هو فيما اذا كان القطع بالحكم الشرعي الالزامي مخالفا للواقع، كما اذا قطع بجرمة شيء و كان في الواقع مباحاً، او قطع بوجوب شيء و كان في الواقع غير واجب، ففي مثل ذلك اذا خالف هذا القطع، فهل يكون عاصياً و مستحقاً للادانة والعقوبة، رغم انه لم يرتكب محرماً في الواقع و لا ترك واجباً فيه او 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، و لأفرق بين ان يكون ذلك المنجز عقلياً كالقطع و الاحتمال في اطراف العلم الأجمالي و في الشبهات قبل الفحص، او شرعياً كالأمارات الشرعية من اخبار الثقة و ظواهر الآيات و الروايات و غيرهما، فجعل مورد البحث القطع، باعتبار انه من اظهر افراد المنجز و أقواها.

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

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

القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق النائيني (رحمته)، من انه بعد تسليم ان التجري قبيح، قال ان قبحه فاعلي لافعلي، فالفعل لا يكون قبيحاً، لانه بعنوانه الاول مباح، وليس هنا عنوان آخر ثانوي يوجب قبحه غير القطع بحرمة، و المفروض ان القطع ليس من العناوين المقبحة^(٢)، و سوف يأتي تفصيله وما فيه.

القول الثالث: ان التجري قبيح و المتجري مستحق للذم والعقوبة كالعاصي فلا فرق بينهما من هذه الناحية^(٣)، وهذا القول هو الصحيح، بيان ذلك ان ملاك حكم العقل باستحقاق المكلف الادانة والعقوبة في صورة مخالفة المولى، انما هو ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد في المرتبة السابقة، وإلا فلا يحكم العقل باستحقاق العقوبة اذا لم يكن للمولى حق الطاعة عليه، ولهذا لا يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة كل احد، و انما يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة من له حق الطاعة عليه لا مطلقاً.

فاذن ههنا تصوران:

الاول: ان موضوع حق الطاعة هو نفس التكاليف الواقعية المولوية، فان

(١) فرائد الاصول: ص ٥.

(٢) اجود التقريرات ج ٢: ص ٢٣.

(٣) بحوث في علم الاصول ج ٤: ص ٣٦-٣٧.

موافقتها اداء لهذا الحق ومخالفتها تفويت له.

ولكن هذا التصور لاساس له، ضرورة ان لازم ذلك استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي وان لم يكن منجزاً، بل حتى في موارد الجهل المركب و هذا غير محتمل، بداهة ان المحاكم في هذا الباب العقل و هو لا يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف اذا لم يكن منجزاً.

الثاني: ان موضوعه القطع بالتكليف، و احرازه منجز عقلي او شرعي، بان يكون الاحراز تمام الموضوع لحكم العقل و ان لم يكن تكليف في الواقع، فاذا قطع المكلف بان هذا الاناء خمر فشربه عامدا ملتفتا الى الحكم الشرعي، فقد خالف المولى و خرج بذلك عن ذي الرقبة و حدود العبودية، حيث ان ذلك منه طغيان على المولى و انتهاك حرمة و ظلم، باعتبار انه سلب ذي الحق عن حقه و هو الطاعة والانقياد، فلذلك يحكم العقل باستحقاق الأدانة و العقوبة، بلافق في ذلك بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع أولاً.

و بكلمة ان حق الطاعة ليس من الحقوق التي لها واقع موضوعي، و يكون العلم طريقاً إليه كحقوق الناس المتعلقة بانفسهم و اعراضهم و اموالهم، فان لها واقعا موضوعياً محفوظاً في الواقع، و لادخل للعلم و الظن و الشك فيها اصلاً، بل هو من الحق الذاتي الذي ليس له واقع موضوعي محفوظ بقطع النظر عن العلم و الظن و الشك، بل يكون للعلم و الانكشاف دخل فيه و هو حق الطاعة للمولى على العبد، و حق الطاعة عبارة عن قيام العبد بوظائفه الدينية اداء لحق المولوية، و من الواضح ان قيامه بتلك الوظائف الدينية، انما يجب اذا تنجز تلك الوظائف الشرعية بمنجز عقلي او شرعي، فتمام الموضوع لهذا الحق هو تنجز التكليف الذاتي

و هو صورته في الذهن، فانه محرك للعبد بالقيام بامثاله اداءً لهذا الحق، كما ان مخالفته مصداق للظلم والطغيان على المولى، إذ يصدق عليها انها سلب ذي الحق عن حقه، ولا فرق في ذلك بين ان تكون تلك الصورة مطابقة للواقع اولا، وعلى الجملة فاذا قطع العبد بجرمة شيء و تنجّزت، فيكون تنجزها تمام الموضوع لحكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية، وان الاول حيث انه طاعة للمولى و اداءً لحقه فيكون عدلاً، والثاني حيث انه سلب ذي الحق عن حقه فيكون ظلماً، ولا فرق بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع او لا، لان تمام موضوع حكم العقل، القطع بالجرمة او الوجوب سواء كان مطابقاً للواقع أم لا.

قد يقال ان لازم ذلك هو ان العاصي يستحق عقوبتين:

الاولى: على التجري.

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

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

و الجواب: 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، لان التجري عنوان واسم لمخالفة القطع بالحكم المولوي الالزامي غير المطابق للواقع، فاذا قطع المكلف بجرمة شيء، فان كان مطابقاً للواقع، فخالفته وان كانت معصية حقيقة و تفويتاً للملاك الملزم، الا ان مصداق

الظلم و الطغيان انما هو مخالفته بما هي مخالفة، لان العقل يدرك ان القاطع بجرمة شيء اذا خالف و ارتكب ذلك الشيء عالماً عامداً، فقد طغى على المولى و فوّت حقه و هو الطاعة، بلافرق في ذلك بين ان يكون قطعه مطابقاً للواقع او مخالفاً له، و بكلمة انه ليس في مورد القطع المطابق للواقع مخالفتان:

الاولى: مصداق التجزي

الثانية: مصداق للمعصية، بل مخالفة واحدة، و هذه المخالفة قد تكون مطابقة للواقع و قد لا تكون مطابقة له، و على كلا التقديرين فالمخالفة بما هي مصداق للظلم و تفويت لحق المولى و هو حق الطاعة موجبة للأذانة و العقوبة، و لافرق بين ان تكون المخالفة واقعية موضوعية و بين ان تكون ذاتية.

و الخلاصة: ان منشأ استحقاق العبد العقوبة شيء واحد و هو تفويت حق المولى، فالقاطع اذا خالف قطعه، فقد خالف المولى و فوّت حقه و ان كان قطعه مخالفاً للواقع، هذا كله فيما اذا كان القطع تمام الموضوع لحكم العقل، و اما اذا كان جزئه و جزئه الآخر الواقع، بان يكون موضوع حق الطاعة مركباً من الواقع و تنجزه، فلا يكون حق الطاعة ثابتاً في موارد التجزي من جهة عدم ثبوت موضوعه، و لكن مع هذا لامناص من الالتزام بقبح التجزي و ان الفعل المتجري به قبيح و يستحق فاعله الذمّ و العقوبة، و السبب فيه ان موضوع حكم العقل بحسن الطاعة و وجوبها و قبح المخالفة و حرمتها، هو احراز التكليف الواقعي المولوي، سواء كان احرازه بعلم و جداني او تعبدي او اصل عملي، فان الاحراز تمام الموضوع له، باعتبار انه لا طريق له الى ان قطعه هذا مطابق للواقع او لا، فاذا اعتقد العبد ثبوت حق المولى في مورد و مع هذا اقدم على تفويته،

فلاشبهة في انه قبيح عند العقلاء وان لم يكن حق المولى ثابت في الواقع، لان الاقدام على الظلم بنظره قبيح وان لم يكن ظلماً في الواقع، مثال ذلك اذا اعتقد شخص بولاية ابيه عليه حتى بعد البلوغ ووجوب اطاعته عليه شرعاً وعدم جواز مخالفته، ففي مثل ذلك اذا خالف أمره عامداً ملتفتاً الى وجوب اطاعته و قبح معصيته، فلاشكال في إنه تجري وتعدّي على المولى الحقيقي وقبيح وان لم يكن اعتقاده مطابقاً للواقع، ويستحق الادانة والعقوبة وان بان بعد ذلك انه لاولاية له عليه، لان المعيار الكلي في ذلك هو ان كل ما يراه الشخص وظيفة له شرعاً وانه ملزم بالعمل بها، فاذا خالفها عامداً عالماً بذلك، فقد علم انه طغى على المولى وفوت حقّه وهو الطاعة وان لم يكن له حق في الواقع، وعلى الجملة فاذا علم شخص ان العمل الفلاني ظلم، فلا شبهة في ان اقدامه عليه قبيح، لانه ظلم باعتقاده وان لم يكن ظلماً في الواقع، فاذا اعتقد المكلف بان هذا الاناء خمر، فشربه بارادته واختياره منعماً، فلا شبهة في ان هذا الاقدام تعدّ منه على المولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعة، فلهذا يستحق العقوبة وان كان اعتقاده غير مطابق للواقع، بان لا يكون للمولى حق فيه، باعتبار ان موضوعه على الفرض مركب من الواقع واحرازه، والموضوع المركب ينتفي بانتفاء أحد جزئيه، فاذن ينتفي حق الطاعة بانتفاء موضوعه في المثال.

و من هنا يظهر ان الامر كذلك حتى فيما اذا كان موضوع حق الطاعة الواقع فحسب هذا.

و الصحيح التفصيل في المقام، فانه ان قلنا بان تمام الموضوع لحق الطاعة القطع بالواقع المولوي واحرازه من دون دخل للواقع فيه لاجزء ولاقيداً كما هو

الصحيح، فعندئذٍ لا شبهة في قبح التجزي واستحقاق العقوبة عليه، لانه تفويت
لحق المولى و ظلم كما تقدم موسعاً.

و اما لو قلنا بان موضوعه مركب من الواقع و احرازه، فعندئذٍ لا يكون
التجزي قبيحاً و ظلماً و تفويتاً لحق الطاعة في الواقع و ان تخيل المتجري انه
قبيح و ظلم و تفويت للحق، لان حق الطاعة منتفٍ بانتفاء موضوعه، و من
الطبيعي انه لا يستحق العقوبة على الظلم الخيالي الذي لا واقع موضوعي له و
على تفويت الحق الخيالي، إذ في الواقع لاهتك لحرمة المولى و لا تفويت حقه،
فلا مقتضى للعقوبة إلا على الظلم الخيالي.

و من هنا يظهر ان حكم العقل بالقبح و الخروج عن ذي 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 بكران زيداً مولاه و مع ذلك
لم يقم بامثال أمره بشيء او نهيته عن آخر، و كان هذا باعتقاده هتكاً لحرمة
مولاه و تعدّ عليه و ظلم، و لكن في الواقع لاهتك و لا ظلم من جهة ان زيداً ليس
مولاه، و في مثل ذلك لا مقتضى لاستحقاق الذم و العقوبة، فانه انما يكون على
تفويت حق المولى، و المفروض ان ما تخيله مولاً فليس بمولى له حتى تكون
مخالفته هتكاً و ظلماً في حقه، و هذا بخلاف ما اذا اعتقد بخمريّة مائع و قام بشر به
عالماً عامداً، فلا شبهة في ان هذا الاقدام الذي هو بارادته و اختياره مع علمه
بانه مبغوض للمولى، تعدّ عليه و هتك لحرمة و تفويت لحقه واقعا و هو حق
الطاعة، فلهذا يكون مصداقاً للظلم و ان لم يكن اعتقاده مطابقاً للواقع، و هذا
معنى ان احراز الواقع و تنجزه الذاتي تمام الموضوع لحق الطاعة لا انه جزء

الموضوع، و على الجملة ففرق بين ما اذا اعتقد بمولوية شخص ثم بان انه ليس بمولى، ففي مثل ذلك لاهتك و لا ظلم في مخالفته، لان وجودها كعدمها بالنسبة اليه، و هذا بخلاف ما اذا كانت مولوية المولى ثابتة بالذات او بالجعل في المرتبة السابقة، فان مخالفته هتك لحرمة و سلب عن حقه و هو الطاعة و ان كانت مخالفة للواقع،

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان الاقدام على الظلم و تفويت الحق قبيح و موجب لاستحقاق الأدانة و العقوبة، و اما الاقدام على الظلم الخيالي التصوري و تفويت الحق كذلك، فلا يوجب استحقاق الادانة و العقوبة، اذ ليس هنا حق حتى يكون تفويته ظلماً، و كيف ما كان فلا شبهة في قبح التجري و استحقاق فاعله العقوبة.

و من هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الانصاري (رحمته الله) من ان التجري لا يكون قبيحاً و انما يكون كاشفاً عن سوء سريرة المتجري و خبث باطنه بدون ان يستحق الأدانة و العقوبة عليه^(١)، لا يمكن المساعدة عليه بل هو خلاف الضرورة و الوجدان.

و اما ما ذكره المحقق النائيني (رحمته الله) من ان التجري قبيح و لكن قبحه فاعلى لا فعلي، فان اراد (رحمته الله) به ان الفعل المتجري به لا يكون قبيحاً و انما يكون فاعله مذموماً^(٢)، فهو عين ما ذكره الشيخ (رحمته الله) فان الشيخ (رحمته الله)، يقول ان التجري لا يكون قبيحاً و انما هو كاشف عن ان فاعله مذموم و خبيث، و ان اراد (رحمته الله) به ان الفعل المتجري به لا يكون قبيحاً في نفسه، و لكن بما انه مضاف الى فاعله،

(١) فرائد الاصول: ص ٥.

(٢) اجود التقريرات ج ٢: ص ٢٥-٢٦.

فيكون قبيحاً، لان مركز القبح قد يكون ذات الفعل في نفسه، وهذا هو القبح الفعلي، وقد يكون مركزه الفعل بما هو مضاف الى 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:

اولاً: ان موضوع الحسن والقبح ليس ذات الفعل بما هو، لانهما ليسا كالمصلحة والمفسدة، فان موضوعهما ذات الفعل بما هو لانهما قائمتان به، وهذا بخلاف الحسن والقبح، فانهما وان كانا امرين واقعيين يدركهما العقل وليسا حكمان مجعولان من قبل العقلاء حتى لا يكون لهما واقع موضوعي ماعدا الجعل والاعتبار، ولكن مع هذا فانهما يختلفان عن المصلحة والمفسدة، لانهما رغم كونهما امرين واقعيين يقتضيان بنفسهما الجري العملي على طبقهما، ولهذا يكون الحسن صفة واقعية للشيء الذي ينبغي ان يقع في الخارج، والقبح صفة واقعية للشيء الذي لا ينبغي ان يقع فيه، بينما المصلحة والمفسدة لاتقتضيان بنفسهما الجري العملي على طبقهما في الخارج، فاذن بعنوان الاضافة الى الفاعل، دخل في اتصاف الفعل بالحسن او القبح.

وان شئت قلت: ان الحسن عبارة عما ينبغي ان يقع في الخارج والقبح عبارة عما لا ينبغي ان يقع فيه، ومن الواضح ان الفعل في نفسه لا يتصف بالحسن او القبح الا بعد اضافته الى الفاعل، وعلى هذا فاتصاف الفعل المتجري به بالقبح انما هو بلحاظ اضافته الى المتجري و صدوره منه لا في نفسه، لان صدوره منه منشأ لاتصافه بالقبح بعنوان ثانوي وهو عنوان التجري، لانه بالعنوان الاولي ليس

بقبيح، و المفروض ان هذا العنوان عنوان للفعل المتجري به لا للفاعل، و عليه فيكون قبحه فعلياً لا فاعلياً.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان هذا القبح قبح فاعلي، فع ذلك لا مانع من استحقاق العقوبة عليه، باعتبار ان معنى هذا القبح الفاعلي صدور فعل قبيح منه، و من المعلوم انه يكفي في استحقاق الفاعل العقوبة، فانه انما لا يستحق العقوبة على الصفات النفسانية طالما لم يظهرها في الخارج، و اما اذا صدر منه فعل في الخارج و كان قبيحاً و ان كان قبحه بسبب صدوره منه، فلان مانع من استحقاق العقوبة عليه.

الى هنا قد تبين انه لاشبهة في قبح الفعل المتجري به و استحقاق فاعله الذم و العقوبة عليه، بناء على ما هو الصحيح من ان تمام الموضوع لحق الطاعة هو احراز الواقع فحسب من دون دخل للواقع فيه اصلاً.

و اما اذا كان موضوع حق الطاعة التكليف الواقعي فحسب او المركب منه و من احرازه، فلا يكون التجري حينئذٍ قبيحاً، و لكن هل يمكن الالتزام بذلك؟

و الجواب: انه لا يمكن، اما على الاول فانه مضافا الى ان لازمه استحقاق العقوبة على ترك الواقع حتى في موارد الجهل المركب و ان كان عن قصور، و كذلك في موارد الجهل البسيط، فيلزم من ذلك عدم ثبوت حق الطاعة في موارد التجري لعدم الموضوع له في هذه الموارد، و هذا خلاف الضرورة و الوجدان، لان الضرورة تحكم بان موضوعه احراز التكليف فحسب.

و اما على الثاني فايضا لازمه عدم ثبوت حق الطاعة في موارد التجري بانتفاء موضوعه في هذه الموارد بانتفاء احد جزئيه، و هذا كما ترى خلاف

الوجدان، فانه يحكم بثبوتة في تلك الموارد ايضاً.

لحدّ الآن قد تبين انه لاشبهة في قبج التجري واستحقاق فاعله العقاب، و لكن مع ذلك ذهب جماعة الى عدم قبج التجري وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: ما افاده المحقق الخراساني (رحمته الله) في حاشيته على رسائل

الشيخ (رحمته الله) وحاصل ما افاده، انه يستحيل اتصاف الفعل المتجرّي به بالقبح، و ذلك لان اتصاف الفعل بالحسن او 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 لايتعلقان الا بالفعل الاختياري فكذلك الحسن والقبح، و على هذا الاساس فاذا اعتقد المكلف بان هذا المايع خمر فشربه ثم بان انه ليس بخمر بل هو ماء مباح او مملوك له او مأذون في التصرف فيه، فهناك امور ثلاثة:

الاول: شرب الخمر.

الثاني: شرب الماء المباح.

الثالث: شرب مقطوع الخمرية.

اما الامر الاول فلا وجود له على الفرض.

و اما الامر الثاني فهو ليس بقبيح.

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

الخمر الواقعي لاشرب مقطوع الخمرية، لان القطع ملحوظ بنحو الطريقة والمرآية المحضة لانبحو الموضوعية، و حيث انه ليس متعلق الارادة ومصّب لها فلا يكون باختياري، لان ملاك اختيارية الفعل هو ان يكون مسبوقاً بالارادة و الاختيار والّا فليس باختياري، فاذن يستحيل اتصاف الفعل المتجري به

بالحسن او القبح لعدم كونه اختيارياً.^(١)

و الجواب: ان هناك مسلكين في ملاك اختيارية الفعل:

الاول: مسلك الفلاسفة، فانهم يقولون بان الملاك في اختيارية الفعل هو ان يكون مسبوقاً بالارادة المحركة للعضلات ومعلولاً لها، فانها اذا وصلت الى هذه المرتبة، كانت علة تامة له، و اما الفعل اذا لم يكن مسبوقاً بها و متعلقاً لها، فهو ليس باختياري.

الثاني: مسلك جماعة من المحققين منهم مدرسة المحقق النائيني (قده) من ان اختيارية الفعل منوطة بان يكون وجوده بالمشيئة، و اما المشتبه فهي توجد بنفسها^(٢)، فعلى المسلك الاول، فلاشبهة في ان متعلق الارادة ذات الفعل، فاذا قطع شخص بان المايح الفلاني خمر و اراد شربها، فتعلق ارادته شرب الخمر الواقعي لاشرب الخمر المقطوع في افق الذهن، ضرورة ان متعلقها الفعل الخارجي دون الفعل في افق الذهن، و على هذا فما هو متعلق الارادة و هو شرب الخمر الواقعي لم يقع في الخارج، و ما هو واقع و هو شرب الماء المباح لم يكن متعلق الارادة حتى يكون صدوره منه بالاختيار، و اما شرب مقطوع الخمرية، فهو ايضا كذلك أى ليس متعلق الارادة، و حيث ان صاحب الكفاية (قده) قد اختار هذا المسلك في باب اختيارية الافعال، فلماذا قال ان الفعل المتجري به خارج عن الاختيار، لان ما هو متعلق الارادة ذات الفعل لا الفعل المقطوع به.

و دعوى ان ارادة المتجري و ان تعلقت بشرب الخمر اولاً و بالذات، إلا انها تسري منه الى شرب مقطوع الخمرية تبعاً، على اساس سريّة الارادة من

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

(٢) اجود التقريرات ج ٢، ص ٢٥.

احد المتلازمين الى الملازم الآخر، فمن اجل ذلك يكون شره اختياريا.

مدفوعة اولاً، ان ارادة احد المتلازمين لاتسري الى الملازم الآخر لبالارادة التكوينية و لا التشريعية، اما عدم سراية الاولى من احد المتلازمين الى الملازم الآخر و ان كان مما لانملك برهاننا عليه، الا انا نؤمن به بشهادة الوجدان، و اما عدم سراية الثانية من احد هما الى الآخر، فهو واضح، لما ذكرناه في مبحث مقدمة الواجب من ان الملازمة بين ارادة شيء و ارادة مقدماته و ان كانت ممكنة في مرحلة المبادئي و مطابقة للوجدان، الآن هذه الملازمة غير ثابتة في مرحلة الجعل و الاعتبار و هي الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدماته، فانه ان اريد بها ترشح وجوب المقدمة من وجوب ذيها بصورة قهرية كترشيح المعلول عن العلة التامة فهو غير معقول، لان الجعل فعل اختياري للمولى مباشرة من جهة و امر اعتباري لواقع موضوعي له إلا في عالم الاعتبار و الذهن من جهة اخرى، و لهذا لاتتصور فيه العلية و المعلولية و التولد و الترشيح، لان مصب كل ذلك انما هو الامور التكوينية، و اما الامور الاعتبارية فهي بيد المعتبر مباشرة، فلا يتصور ان يكون الاعتبار معلولاً لاعتبار آخر و متولداً منه، و ان اريد بها الملازمة بين الجعلين هما جعل الوجوب لذي المقدمة و جعل الوجوب لمقدمته، بمعنى ان الشارع متى جعل الوجوب لشيء، جعل الوجوب لمقدماته ايضاً، فهي و ان كانت ممكنة إلا أنها غير واقعة في الخارج، لان جعل الوجوب للمقدمة بحاجة الى نكتة تبرر هذا الجعل، ضرورة انه لا يمكن ان يكون الجعل من المولى جزافاً و لغوياً، و المبرر للجعل احد أمرين:

الاول: ان يكون الجعل بداعي ابراز الملاك فحسب، كما اذا جعل الوجوب

لشيء بداعي ابراز ملاكه الملزم او جعل المحرمة لشيء بداعي ابراز مفسدته الملزمة.

الثاني: ان يكون الجعل بداعي تحديد وظيفة المكلف سبعةً و ضيقاً بالنسبة الى حق الطاعة للمولى على عبده و كونه داعياً و محرراً له، وكلا الأمرين غير متوفر في الوجوب الغيري للمقدمة.

اما الاول، فلانه لاملاك في المقدمة حتى يكون جعل الوجوب لها بداعي ابراز الملاك فيها، و اما الملاك في ذي المقدمة، فهو مبرز بنفس جعل الوجوب النفسي له فلاحاجة الى مبرز آخر، و يكون جعله بهذا الداعي لغواً و جزافاً. و اما الثاني، فلان الوجوب الغيري غير قابل للتنجيز حتى يكون محرراً، و لهذا لا يكون في موافقته ثواب و لا في مخالفته عقاب.

فالتنتيجة ان الوجوب الغيري ليس مركزاً لحق الطاعة و الأدانة، و من هنا قلنا ان الوجوب الغيري لا يصلح ان يكون ثمرة للمسالة الاصولية، لان ثمرتها متمثلة في الاحكام الفقهية المستنبطة من القواعد العامة الاصولية، فانها قابلة للتنجيز، بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفتها و المثوبة على موافقتها و محررة للمكلف نحو امتثالها، بينما الوجوب الغيري لا يقبل التنجيز و لا يصلح ان يكون محرراً، فلهذا يكون جعله للمقدمة مستقلاً في مقابل جعل وجوب ذمها لغواً و بلا فائدة.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان ارادة احد المتلازمين تسري الى الملازم الآخر، إلا أنه لا ملازمة في المقام بين شرب مقطوع الخمرية و شرب الخمر الواقعي بل الاول مبين للثاني، فان الاول بلحاظ كونه تجريباً مبين

لثاني بلحاظ كونه عصياناً، واما مع قطع النظر عن ذلك، فشرب الخمر اعم من شرب مقطوع الخمرية، إذ قد يتحقق شرب الخمر بدون القطع بها، و من الواضح ان ارادة الأعم لا تستلزم ارادة الاخص، و عليه فلاملزمة بينهما، هذا اضافة الى ان الارادة لاتصلح ان تكون ملاكا لاختيارية الفعل بحيث تدور اختياريته مدارها وجوداً و عدماً و ذلك لامور:

الاول: ان الفعل كثير مايصدر من الانسان بالاختيار بدون ان تكون في داخل نفسه ارادة و شوق مؤكداً، بل ربما يصدر الفعل منه كذلك عن كره.

الثاني: ان كل فرد اذا رجع الى وجدانه، فقد صدق وجدانه بان الارادة مهما بلغت مرتبتها الكاملة لم تؤد الى سلب القدرة و السلطنة عن الانسان على فعله، فانه مختار مع وجود هذه الارادة بمرتبها التامة الكاملة في افق نفسه، و لا يخرج الفعل بها عن حد الامكان و الاعتدال الى حد الوجوب و الضرورة لكي يخرج بذلك عن تحت قدرته و سلطنته، و لهذا يجد كل فرد في وجدانه و فطرته السليمة المرتكزة في اعماق نفسه و صميم كيانه الفرق بين حركة يد المرتعش و حركة يد غيره، و بين حركة النبض و حركة اصابعه، و بين حركة الدم في العروق و حركة اليدينة و يسرة و هكذا، فالفرق بين الافعال الاختيارية الصادرة من الانسان بقدرته و سلطنته و الافعال المترتبة على المرض و صفة الخوف كارتعاش البدن و اصفرار الوجه و حركة الامعاء و نحو ذلك محسوس بالوجدان و الفطرة.

الثالث: ان الارادة لو كانت علة تامة لوجود الافعال في الخارج و كان ترتبها عليها ترتب المعلول على العلة التامة، لم يكن فرق بينها و بين الافعال المترتبة على المرض و الخوف و نحوهما قهراً و بدون اختيار اصلاً، لان المفروض

ان ترتبها على الارادة اذا بلغت مرتبتها الكاملة التامة قهري و تخرج بها عن حد الامكان والاعتدال الى حد الضرورة والوجوب، هذا اضافة الى ان الارادة لو كانت علة تامة، لزم بطلان ارسال الرسل و انزال الكتب و تبليغ الاحكام، ضرورة ان العبد حينئذٍ عاجز و لاحول له و لا قوة، فلا معنى لتوجه التكليف اليه، لانه لغو و بلا فائدة، و تفصيل كل ذلك بشكل موسع تقدم في مبحث الجبر و التفويض و الأمر بين الأمرين، و قد قلنا هناك ان الفعل الاختياري خاضع للسلطنة و القدرة لا للارادة، و لا يخرج بذلك عن حد الاعتدال بين الوجود و عدم، و هو حد الامكان الى حد الوجوب و الضرورة على تفصيل هناك.

الوجه الثاني: ايضا ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان اختيارية الفعل منوطة بالاتفات الى الفعل بعنوانه الخاص و اسمه المخصوص المميز، فاذا اعتقد بمايع انه ماء فشرب، ثم بان انه خل، لم يصدر شرب الخل منه باختياره، بل هو من باب الاتفاق و الصدفة، لان ما هو مصب التفاته و ارادته لم يقع في الخارج و ما وقع لم يكن مصب التفاته و ارادته، و على هذا فاذا قطع المكلف بان الاناء الفلاني خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح، فهنا امور:

الاول: شرب الخمر الواقعي.

الثاني: شرب الماء المباح.

الثالث: شرب مقطوع الخمرية.

اما الامر الاول فهو غير واقع، و اما الامر الثاني فهو و ان وقع و لكن وقوعه يكون من باب الاتفاق و الصدفة من جهة عدم الالتفات إليه، و اما الثالث فايضا الامر كذلك، لان عنوان مقطوع الخمرية ليس مورداً للالتفات

اليه، فان ما هو مورد للالتفات هو عنوان الخمر في الواقع دون عنوان القطع، فانه عنوان آلي لاستقلالي و تمام الالتفات و النظر الى الواقع، فلهذا لا يكون شرب مقطوع الخمرية اختياريا لعدم الالتفات اليه، وكذلك لا يتّصف بالقبح.^(١)

وقد اورد عليه المحقق النائيني (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) بان لازم ما افاده (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ)، 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 و صول الحكم الى المكلف و تنجزه، لان وصوله و تنجزه متفرع على الالتفات الى موضوعه و وصوله اليه، و المفروض انه مما لا يمكن الالتفات اليه.^(٢)

ولكن هذا الاشكال غير وارد، فان صاحب الكفاية (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) لا يدعي استحالة الالتفات الى القطع بنفسه، اذ لا شبهة في امكان ذلك، و انما يدعي ان النظر و الالتفات الى القطع الطريقي آلي لا استقلالي، و تمام الالتفات و النظر الى الواقع باعتبار انه موضوع الحكم، و اما اذا كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم، فلا محالة يكون النظر و الالتفات إليه بالاستقلال و الموضوعية لبالآلية و الطريقية، باعتبار انه موضوع الاثر، فالنظر الى القطع الطريقي آلي و الى الموضوعي استقلالي.

فالنتيجة ان هذا الاشكال من المحقق النائيني (رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ) غريب جداً. و الصحيح في الجواب عن هذا الوجه ان يقال، ان الملتفت في مقابل الغافل، فان الانسان اما ان يكون ملتفتاً الى ما يصدر منه او غافلاً عنه و لا ثالث لهما، فعلى الاول يكون صدور منه اختيارياً، و على الثاني غير اختياري، و على هذا

(١) كفاية الاصول: ص ٢٦٠.

(٢) اجود التقريرات ج ٢: ص ٢٦.

فلالتفات الذي هو شرط لاختيارية الفعل، فبما انه في مقابل الغفلة المطلقة، فبطبيعة الحال يكون المراد منه اعمّ من الالتفات التفصيلي والاجمالي والاستقلالي والآلي، وعلى هذا الاساس فيرد على هذا الوجه.

اولاً، ان القطع بالواقع عين الالتفات اليه وان كان هو غير ملتفت الى التفاته فاذا قطع الانسان بان هذا المائع خمر، كان القطع بخمريته عين الالتفات إليها، لانه التفات الى انه خمر وغفلة عن التفاته إليه، ضرورة ان الغفلة لا تجتمع مع القطع، غاية الامر انه التفات آلي، وعليه فهو ملتفت الى انه شرب مقطوع الخمرية بالالتفات الآلي في مقابل مظنونها او مشكوكها، وهذا يعني انه ملتفت الى انه شرب مقطوع الخمرية لامظنونها ولا مشكوكها، وعلى هذا فما افاده (مَنْعُ) من ان عنوان شرب مقطوع الخمرية مما لا يلتفت اليه، فلا يكون باختياري حتى يتّصف بالقبح، مبني على توهم ان الشرط لاختيارية الفعل هو الالتفات التفصيلي الاستقلالي، ولكن من الواضح ان الشرط لها الالتفات الجامع بين الالتفات التفصيلي والالتفات الاجمالي الارتكازي والالتفات الاستقلالي والالتفات الآلي، فاذا صدر الفعل من الفاعل ملتفتاً اليه وان كان بالالتفات الاجمالي او الآلي، فهو فعل اختياري في مقابل ما اذا صدر منه الفعل عن غفلة او نسيان، فانه غير اختياري.

و ثانياً، ان هذا الوجه لو تمّ فانما يتم في موارد القطع دون الظن والاحتمال المنجز، فاذا ظن المكلف بان هذا المائع خمر وكان الظن معتبراً، فلا شبهة في انه ملتفت الى ان شربه هذا شرب مظنون الخمرية، لانه كان يحتمل انه ليس بخمر في الواقع، وكذلك الحال في موارد اصالة الاحتياط، كما في الشبهات قبل الفحص او

في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فان المكلف ملتفت الى انه شك وغير عالم بالواقع.

و ثالثاً مع الاغماض عن جميع ذلك و تسليم ان المكلف لا يلتفت الى عنوان مقطوع الحمرية و لا مظنونها و لامشكوكها، و لكن قد تقدم ان انطباق عنوان التجري على شرب هذا المايح اذا لم يكن مطابقاً للواقع، لا يتوقف على الالتفات الى هذا العنوان، فاذا التفت المكلف الى ان هذا المايح خمر، فشربه عامداً ملتفتاً الى الحكم الشرعي، فان كان مطابقاً للواقع فهو عصيان، و ان كان مخالفاً للواقع فهو تجزي، و منشأ العصيان و التجري هو اقدمه على شربه بارادته و اختياره، فشربه مع التفاته الى انه مبغوض للمولى و اعتقاده به، و هذا الاقدام حيث انه تعدّ على المولى و تفويت حقه و هتك حرمة، فلهذا يكون مبغوضاً سواءً أكان مطابقاً للواقع أم لا، على اساس انه ظلم و سلب ذي الحق عن حقه و لا دخل لمطابقته للواقع و عدم مطابقته له في مبغوضيته، فان مبغوضيته انما هي من جهة انه تعدّ على المولى و تفويت حقه و هو الطاعة و ان كان غير مطابق للواقع، نعم مفهوم العصيان منترع من مطابقته للواقع، و مفهوم التجزي منترع من عدم مطابقته له، و لكن من الواضح انه لاقيمة لمفهوم العصيان و مفهوم التجري، فانه لا واقع موضوعي لهما ماعدا وجودهما في عالم الذهن و التصور، و تمام القيمة انما هي لواقعهما في الخارج و هو مبغوض من جهة انه ظلم على المولى و تفويت لحقه. فالنتيجة ان ملاك الفعل الاختياري سواءً أكان الأرادة بمعنى الشوق المؤكد ام غيرهما، و سواءً أكان الدخيل في اختياريته الالتفات الاستقلالي، أم يكفي الاعم منه و من الالتفات الآلي، فان كل ذلك مما لا دخل له في قبح التجري، فانه

قبيح و مبعوض مهما كان ملاك الفعل الاختياري.

الوجه الثالث: ان التجري قد يكون في الشبهة الحكمية وقد يكون في الشبهة الموضوعية، و اما اذا كان في الاولى، فالفعل الصادر من المتجري فعل اختياري، كما اذا اعتقد المكلف بجرمة شرب التتن فشربه ثم بان انه ليس بحرام، فان شرب التتن قد صدر منه بالاختيار، غاية الامر ان اعتقاده بانه حرام غير مطابق للواقع.

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

و الجواب: اولا ان هذا الوجه مبني على مسلك الفلاسفة من ان ملاك اختيارية الفعل كونه مسبوقا بالقصد و الارادة، و قد تقدم الاشارة الى بطلان هذا المسلك.

و ثانيا مأمّر من ان شرب هذا المايح الخارجي صادر منه بالاختيار، غاية الامر انه شره بداعي انه خمر ثم بان انه ليس بخمر، فيكون التخلف في الداعي و الاشتباه في التطبيق لافي اصل الشرب، فانه صادر منه بالاختيار و الارادة.

و بكلمة انه ليس هنا فردان من الشرب: الاول شرب الخمر خاصة و الآخر شرب الماء المباح كذلك، و الاول لم يقع في الخارج و ما وقع لم يردده، بل فرد واحد من الشرب و هو شرب هذا المائع الخارجي، غاية الامر انه شره بداعي

انه خمر ثم بان انه ماء مباح، فيكون التخلف في الداعي لافيا قصده و اراده و هو شرب هذا المايح الخارجي، و من الواضح ان كل فعل اختياري صادر من الفاعل المختار لا يمكن ان يكون بدون غاية وداع، و لكن قد يقع التخلف في الداعي و الغاية لافي اصل الفعل، فانه صادر منه بالاختيار.

فالنتيجه ان التخلف في الداعي و الاشتباه في التطبيق لا يضرب باختيارية اصل الفعل الصادر من الفاعل.

الوجه الرابع: ما يظهر من صاحب الفصول (قَدَّرَ) من ان التجري لو كان قبيحاً ذاتاً، لزم ان يكون الفعل المتجري به قبيحاً و ان صادف مصلحة مهمّة، كما اذا اعتقد بوجوب قتل رجل فتجری و لم يقتله ثم بان انه ابن المولى، او اذا اعتقد ان الغريق عدو المولى فانقذه ثم بان انه ابن المولى، ففي مثل ذلك لاشبهة في ان عدم القتل في المثال الاول و الانتقاذ في المثال الثاني محبوب للمولى و مطلوب له، و عليه فلو كان الفعل المتجري به مبعوضاً للمولى، لزم كونه محبوباً و مبعوضاً معاً في مثل هذه الامثلة.

و الجواب: ان في هذا الوجه خلطاً بين الحسن و القبح العقليين و بين المصلحة و المفسدة التكوينيتين، فان الفعل المتجري به قبيح بلحاظ انه مصداق للظلم و الطغيان على المولى و فاعله مستحق للذم و العقاب، و هذا لا ينافي كونه مشتملاً على مصلحة في الواقع بعنوان اولي و محبوباً بهذا العنوان، و لاتنافي بين الأمرين. و ان شئت قلت ان اتصاف ترك القتل في المثال الاول بالقبح الصادر من الفاعل و كذلك اتصاف انتقاذ الغريق في المثال الثاني بالقبح، انما هو من جهة انه تفويت لحق المولى و مصداق للظلم، فلا يكون مبعوضاً و محبوباً بملاك واحد و

بعنوان فارد، فانه قبيح بملاك قبح الظلم والتجري على المولى، و محبوب بملاك انه انقاد لابن المولى، فيكون محبوباً في الواقع بعنوان ابن المولى و مبغوضاً بعنوان التجري و انطباق الظلم عليه.

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

الوجه الخامس: ما ذكره شيخنا الانصاري (قده) من الفرق بين العاصي و المتجري، و حاصل هذا الفرق هو ان العاصي يستحق الادانة و العقوبة، باعتبار انه عصي المولى بارادته و اختياره، و اما المتجري فهو لا يستحق الادانة و العقوبة على الفعل المتجري به، و لامانع من ان يكون عدم استحقاقه العقوبة منوطاً بامر خارج عن اختياره و هو عدم اصابة قطعه للواقع، و بكلمة ان العاصي يستحق العقوبة على شرب هذا المايح الخارجي باختياره و ارادته، إذ لا يمكن اناطة استحقاق العقوبة بأمر خارج عن الاختيار، و اما المتجري فلا يستحق العقوبة، و لا محذور في ان يكون عدم استحقاقه العقوبة مستنداً الى امر خارج عن اختياره و هو عدم اصابة قطعه للواقع^(١)، و دعوى انه لافرق بين العاصي و المتجري إلا في اصابة القطع للواقع في الاول دون الثاني، و المفروض ان الإصابة و عدمها امران خارجان عن الاختيار، فلو كان منشأ عدم استحقاق المتجري العقوبة عدم اصابة قطعه للواقع، لكان منشأ استحقاق العاصي العقوبة، اصابة قطعه للواقع، على اساس انه لافرق بينهما إلا في الإصابة و عدم الإصابة، و الفرض ان الإصابة كعدم الإصابة غير اختيارية.

مدفوعة بان مقتضى للعقوبة في كليهما موجود و هو شرب هذا المايح

الخارجي بالاختيار، و عدم اصابة القطع للواقع في المتجري بمثابة المانع عن تاثير المقتضي في الاستحقاق، و اصابة القطع له في العاصي بمثابة عدم المانع عن تأثيره، فاذا كان المقتضي موجوداً و المانع مفقوداً، أثر المقتضي اثره و هو استحقاق العقوبة.

و بكلمة ان المقتضي لاستحقاق العقوبة لا بد ان يكون اختيارياً، و اما المانع عنه فلا يلزم ان يكون اختياريا و كذلك عدم المانع، و حيث ان المقتضي للاستحقاق في العاصي متوفر و المانع عنه مفقود، فلا محالة يؤثر اثره و ان كان عدم المانع بسبب امر غير اختياري، و اما في المتجري، فالمقتضى للاستحقاق و ان كان ثابتاً، إلا ان المانع يمنع عن تأثيره و ان كان المانع خارجاً عن اختياره، إذ لا يعتبر في المانع ان يكون اختيارياً.

و الجواب: انا قد ذكرنا سابقاً أن ملاك استحقاق الادانة و العقوبة في فعل الحرام و ترك الواجب، انما هو ترتب عنوان التعدي و تفويت الحق و هو حق الطاعة للمولى و الظلم عليه لافعل الحرام بما هو فعل الحرام، و ترك الواجب بما هو ترك الواجب، و حيث ان للمولى حق الطاعة على العبد و الانقياد، فاذا فعل الحرام عامداً ملتفتاً او ترك الواجب كذلك، فقد فوت حقه، فلهذا يصدق عليه عنوان الظلم، و لافرق في ذلك بين العاصي و المتجري، فكما ان العاصي قد فوت حقه و هو الطاعة و تعدي فكذلك المتجري، على اساس ما تقدم من ان موضوع حق الطاعة احراز التكليف و تنجزه بدون دخل لوجود التكليف في الواقع فيه، فالاحراز تمام الموضوع، و قد مرّ انه لا يمكن ان يكون موضوعه التكليف الواقعي، كما لا يمكن ان يكون مركباً من الواقع و احرازه، بل الاحراز تمام

موضوعه، و لا فرق في الاحراز بين ان يكون بالعلم الوجداني او العلم التعبدي او الاصل العملي، و على هذا فلا فرق بين العاصي و المتجري من هذه الناحية، فكما ان العاصي قد فوت حق المولى و هو الطاعة و الظلم فكذلك المتجري، فانه قد فوت حق المولى بالتعدي و الظلم.

الوجه السادس: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان الفعل المتجري به لا يكون قبيحاً، و قد افاد في وجه ذلك انه بعنوانه الاول مباح، و القطع بحرمته طريق اليها و ليس عنوانا للفعل المتجري به حتى يكون قبيحاً بهذا العنوان اي العنوان القطع بحرمته، ضرورة ان القطع بشيء طريق اليه و معرف له، فلا يكون عنوانا له، فاذا لامشأ لاتصافه بالقبح، و من هنا قال (قده) ان قبحه فاعلي لافعلي^(١).

و الجواب: ان الفعل المتجري به قبيح لا من جهة القطع بحرمته، بل من جهة انه مصداق للظلم و الهتك لحرمة المولى، و من هنا يكون قبح التجري امر وجداني يدركه العقل، باعتبار انه من اظهر مصاديق الظلم و هو تفويت حق المولى، كما ان حسن الانقياد امر وجداني، باعتبار انه من اظهر مصاديق العدل هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان الحسن و القبح لا يضافان الى الافعال في انفسها بل يلحظ صدورهما عن الفاعل، فان موضوع الحسن الفعل بما هو مضاف الى فاعله و كذلك موضوع القبح، فان معنى حسن الشيء، استحقاق فاعله المدح و الثواب، و معنى قبح شيء، استحقاق فاعله الذم و العقاب، و عليه فلا مانع من استحقاق الفاعل العقوبة على التجري طالما الفعل بما هو مضاف اليه قبيح،

ولأوجه لتخصيص استحقاق العقوبة بخصوص صدور الفعل القبيح في نفسه و
بقطع النظر عن صدوره عن الفاعل.

وبكلمة ان معنى الحسن ما ينبغي ان يقع، ومعنى القبح ما لا ينبغي ان يقع، و
هما 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، و
قد ينطبق على فعل الاخر، فيقال ان مدحه مما ينبغي او ذمه، والخلاصة ان الفعل
في نفسه لا يتصف بالحسن او القبح، وانما يتصف به باعتبار اضافته الى الفاعل، و
هذه الاضافة تارة بلحاظ فعل نفسه واخرى بلحاظ مواقف الآخرين تجاه
فاعل الحسن او القبح، ومعناه باللحاظ الاول ما ينبغي ان يقع وما لا ينبغي، و
باللحاظ الثاني استحقاق المدح او الذم وهما 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
المتجري يستحق العقاب على التجري كالعاصي، ولا فرق بينهما
من هذه الناحية.

نتيجة البحث عدة امور:

الامر اول: ان الاقوال في التجري ثلاثة:

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

الثاني: ان التجري قبيح ولكن قبحه فاعلي لافعلي، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني (رحمته الله).

الثالث: ان قبح التجري فعلي.

الامر الثاني: ان الصحيح من هذه الاقوال هو القول الأخير دون القول

الاول والثاني، اما الاول فلا شبهة في ان العقل يحكم بقبح التجري وجدانا وانه مصداق للظلم والطغيان على المولى، واما الثاني فان اريد بالقبح الفاعلي انه كاشف عن سوء سريرته، فهو يرجع الى القول الاول وليس قولاً آخر في المسألة في مقابل القول الاول، وان اريد به ان الفعل المتجري به بما هو مضاف الى المتجري قبيح لافي نفسه.

فيرد عليه انه على هذا لامانع من استحقاقه الادانة والعقوبة عليه.

الامر الثالث: ان استحقاق العقاب على الفعل المتجري به يتوقف

على أمرين.

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

ثابت بالذات للمولى الحقيقي وبالجعل للمولى المجعلي.

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

ثابت، اما الامر الاول فواضح، واما الامر الثاني فلان العقل يحكم بان الاحراز هو تمام الموضوع لاجزاء الموضوع و جزئه الآخر الواقع على تفصيل تقدم.

الامر الرابع: الاظهر ان الاقدام على الظلم الخيالي بدون ان يكون في الواقع ظلماً لا يوجب استحقاق الادانة والعقوبة، باعتبار انه غير مفوت لحق احدٍ، واما كان تفويته مجرد تخيل في عالم الذهن، كما اذا تخيل ان زيداً مولاه و خالف امره ثم بان انه ليس مولاه، فاذن لا هتك لحرمة و لا ظلم في حقه حتى يستحق العقوبة عليه.

الامر الخامس: قد استدل على عدم استحقاق المتجري العقاب بوجوه ستة، و تقدم الكلام فيها و في نقدها موسعاً.

النقطة الثالثة: في حرمة الفعل المتجري به شرعاً و عدم حرمة كذلك، و قد استدل على الحرمة بوجوه:

الوجه الاول: باطلاقات الادلة الأولية في الكتاب و السنة، بدعوى ان تلك الاطلاقات تشمل موارد التجري ايضاً و تدل على حرمة، بتقريب مؤلف من المقدمات الثلاث.

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

المقدمة الثانية: ان الباعث و المحرك للمكلف نحو الواجب هو احراز التكليف في الواقع لانفس وجوده فيه، ضرورة ان الاختيار لا يتعلق بالواقع إلا

بما يراه الانسان واقعاً، سواءً كانت رويته بالقطع الوجداني ام التعبدي ام بالاصل العملي، فوجود التكليف في الواقع لا يؤثر في شيء، فاذا كان الاناء خمرًا في الواقع وكان المكلف جاهلاً به فلا اثر له، واما اذا احرز انه خمر، فيكون باعثاً و محركاً له نحو الاجتناب عنه، مثلاً شارب الخمر دائماً يريد شرب معلوم الخمرية لا الخمر الواقعي، لان الاحراز تمام العلة لتحريك الانسان نحو الفعل في الخارج كما هو الحال في جميع الافعال الخارجية الاختيارية، لاستحالة ان يكون الواقع بما هو الواقع محركاً نحو الاتيان بها، فالمحرك هو العلم بها، لانه تمام العلة لارادة الانسان الواقع و تحريكها نحوه.

و من هنا اذا قطع العطشان بوجود ماء في مكان، تحرك نحوه و اراده و إن لم يكن ماء في الواقع بل سراب، ولذا قد يموت الانسان من العطش او من الجوع و الماء موجود عنده او الطعام و هو لا يدري بوجوده.

المقدمة الثالثة: حيث ان الغرض من وراء جعل التكاليف الشرعية في الشريعة المقدسة داعويّتها للمكلف نحو امتثالها و الاتيان بمتعلقاتها، و من الواضح انها انما تكون داعية اذا كانت متعلقاتها مقدورة للمكلف، و الا فيستحيل ان تكون داعية نحو الممتنع و غير المقدور هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان ما هو تحت اختيار المكلف و قدرته هو الشيء بوجوده العلمي لا الواقعي، فان الشيء بوجوده العلمي محرك للمكلف نحو الاتيان به و داعياً له لابوجوده الواقعي، و عليه فبطبيعة الحال يكون متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوده العلمي، لانه مقدور له، و اما الفعل بوجوده الواقعي فلا يكون اختياره بمقدوره، فلا يمكن تعلق التكليف به، ضرورة ان معناه

تعلق التكليف بالاختيار المصادف للواقع، و من الواضح ان مصادفة الواقع خارجة عن اختيار المكلف و قدرته، فاذن لا يمكن ان يكون لاصابة الارادة للواقع دخل في متعلق التكليف، و الاّ لزم التكليف بغير المقدور، و على هذا فمتعلق التكليف الفعل الذي يكون له واقع بنظر المكلف، سواء أكان له واقع موضوعي ام لا، فانه مكلف باختياره و ارادته، لا انه مكلف باختيار الفعل الذي له واقع موضوعي، لان تكليف الانسان باختيار فعل مقيداً بكونه مطابقاً للواقع تكليف بغير المقدور، فلا يمكن تعلقه به، و اما تكليفه باختيار فعل يكون بنظره مطابقاً للواقع لامطلقاً فلا مانع منه، و على ضوء ذلك فمتعلق التكليف في الخطابات الشرعية ليس ارادة المكلف و اختياره المتعلقين بالفعل مقيداً بوجوده الواقعي لانه تكليف بالحال، بل متعلقه فيها ارادته و اختياره المتعلقين بمآيره مطابقاً للواقع وجداناً أو تعبداً، و عليه فاطلاق هذه الخطابات يشمل العاصي و المتجري معاً، لان متعلق تلك الخطابات مشترك بينهما و نسبتها اليهما نسبة واحدة.

فالنتيجة ان مقتضى هذه المقدمات كون المتجري كالعاصي مشمولاً لهذه الخطابات المطلقة من الكتاب و السنة.

و الجواب: اما المقدمة الاولى و الثانية، فلاشكال فيها، و انما الكلام في المقدمة الثالثة، و هذه المقدمة باطلة من عدة جهات:

الجهة الاولى: ان الاحكام الشرعية تابعة للملكات الواقعية التي هي حقيقة الحكم و روحه، بداهة ان الحكم الحالي عن الملاك مجرد اعتبار لقيمة له، و لا عقوبة على مخالفته و لا مثوبة على موافقته، و من الواضح ان دائرة الحكم لا

يمكن ان تكون اوسع و اشمل من دائرة ملاكه، واما الاشكال على هذه الجهة بان الملاك انما هو قائم بالفعل بوجوده الواقعي، و الفرض ان التكليف لا يمكن ان يكون متعلقا بارادته و اختياره لانه تكليف بغير المقدور، و قد مر ان متعلقه ارادة الفعل الذي يكون له واقع بنظر المكلف و ان لم يكن مطابقا للواقع، فلهذا لاتحل هذه الجهة المشكله، فهو مدفوع:

اما اولاً فلان الفعل بوجوده الواقعي مقدور للمكلف، لان الجهل به لا يمنع عن قدرته عليه كما سوف نشير اليه.

و ثانياً ان متعلق التكليف لا يمكن ان تكون الارادة و الاختيار المتعلقين بما يراه الفاعل ان له واقعاً، فان لازم ذلك ان لا يكون للتكليف ملاك في فرض عدم مطابقته للواقع حقيقة، و من الطبيعي انه لاقيمة للتكليف بدون الملاك، اذ لا يعقل وجود تكليف بدون روح بل هو مجرد اعتبار لاثاره، و لا يكون حكماً مولوياً واقعاً قابلاً للتنجز، و المفروض ان مدلول الخطابات الاولى في الكتاب و السنة احكام واقعية و ذات روح و حقيقة و قابلة للتنجز، و من الواضح انه لا يمكن التبويض في مدلولها، بمعنى انه حكم واقعي مولوي في صورة المطابقة و مجرد اعتبار بلاروح في صورة عدم المطابقة، ضرورة ان لها مدلولاً واحداً و هو الحكم الواقعي الحقيقي الذي هو مركز حق الطاعة، بل اعتبار حكم بلاملاك و روح لغو، فلا يمكن صدوره من المولى، و ليس كالحكم الظاهري، فان اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات الواقعية هو السبب لجعله، الذي اثره تنجيز الواقع لدى الاصابة و التعذير لدى الخطأ.

فالنتيجه انه لاشبهه في ان الملاكات الواقعية قائمة بالافعال بوجوداتها

الواقعية لابوجوداتها العلمية التي قد لا يكون لها واقع موضوعي.

الجهة الثانية: ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية، و المفروض ان

تلك الالفاظ بما لها من المعاني الواقعية متعلقة للخطابات الشرعية.

الجهة الثالثة: ان غرض المولى و مقصوده التكويني من جعل التكليف انما

هو ايجاد الداعي و الارادة في نفس المكلف نحو ما تعلق به التكليف، فاذن ارادة

المكلف و اختياره الفعل او الترك تكون مقصودة للمولى و مرادة له تكويننا

لاتشريعاً، لان مراده التشريعي هو التكليف المتعلق بالفعل، و على ذلك ففي هذه

المقدمة خلط بين المراد التشريعي و المراد التكويني، فان ايجاد الدعي و الارادة

في نفس المكلف مراد للمولى و مقصود له تكويننا، لا ان متعلق التكليف ارادته و

اختياره، ضرورة ان متعلقه الفعل بوجوده الواقعي او الترك كذلك، و هذا الخلط

هو المنشأ للاشتباه و التوهم بان التكليف تعلق بارادة المكلف و اختياره الفعل

الذي يرى ان له واقعاً، و على هذا فالخطابات الشرعية متعلقة بالافعال

الاختيارية بوجوداتها الواقعية و هدف الشارع من وراء ذلك تكويننا هو ايجاد

الداعي و الارادة في نفس المكلف نحو الاتيان بها في الخارج لا انها تعلقت

بالارادة و الاختيار، او فقل ان الهدف من وراء تعلقها بالافعال هو ايجاد

الارادة و الاختيار في نفسه تكويناً لا انها متعلقة بالارادة و الاختيار المتعلقين

بالافعال، هذا اضافة الى ان تعلق التكليف بارادة المكلف و اختياره المتعلق

بالفعل بوجوده الواقعي، انما يستلزم التكليف بغير المقدور اذا كانت اصابة

الارادة للواقع قيداً للواجب، فانه حينئذ يكون مقيداً بقيد غير اختياري، و اما

اذا كانت قيداً للوجوب، فلا يلزم هذا المحذور، لان نتيجة ذلك اختصاص

التكليف و اشتراطه بما اذا كانت الارادة مطابقة للواقع، و الظاهر ان التكليف لو كان متعلقا بها، فطابقتها للواقع شرط له لا للمكلف به، فاذن لا تشمل الخطابات الاولية المتجري، لان ارادته غير مطابقة للواقع فتكون فاقدة للشرط.

و دعوى ان التكليف اذا كان متعلقا بالفعل بوجوده الواقعي على اساس وجود الملاك فيه، لزم ايضا التكليف بغير المقدور، اذ لافرق في لزوم هذا المحذور بين ان يكون التكليف متعلقا بارادة الفعل بوجوده الواقعي و بين ان يكون متعلقا بنفس الفعل كذلك، فانه على كلا التقديرين يكون من التكليف بغير المقدور.

مدفوعة بانه لا يلزم من تعلق التكليف بالفعل بوجوده الواقعي التكليف بغير المقدور، و ذلك لان معنى تعلق التكليف به انه لم يتعلق بالجامع بين الفعل الواقعي و الفعل الخيالي، مثلاً النهي عن شرب الخمر، تعلق بشرب الخمر الواقعي لا بشرب الجامع بين الخمر الواقعي و الخمر التخيلي، على اساس ان الخمر اسم للخمر الواقعي، و على هذا فاذا علم المكلف بان هذا المايح خمر، وجب عليه الاجتناب عنه، و اما اذا شرب عامدا ملتفتاً الى حرمة، فيكون هذا الشرب صادراً منه بالاختيار، لان صدور الفعل من الفاعل بالاختيار منوط بأمرين:

الاول: ان يكون الفاعل مختاراً في مقابل المضطر.

الثاني: ان يكون ملتفتاً الى ما هو يفعله و يصدر منه، و اذا توفر فيه هذا الامر، كان صدور الفعل منه بالاختيار و الارادة، و حيث ان كلا الامرين متوفر فيه في المثال، فيكون شرب هذا المايح صادراً منه بالاختيار، غاية الامر ان الداعي على شربه (و هو كونه خمرأ) قد تخلف، و من المعلوم ان تخلفه لا يضر،

لانه خارج من الاختيار ولا يجعل هذا الشرب غير اختياري، وعلى هذا فحيث ان هذا الشرب تعدّ على المولى و هتك حرمة و تفويت لحقه و هو حق الطاعة، فيكون قبيحاً و معاقبا عليه.

و الخلاصة: ان المكلف اذا علم بان هذا المايح خمر، فشربه عامداً ملتفتاً الى انه خمر، فلا شبهة في ان هذا الشرب قد صدر منه باختياره و اعمال قدرته و سلطنته، و من الطبيعي ان اعمال القدرة و السلطنة على شيء لا يمكن ان تكون جزافا و بلاداع، كما هو الحال في كل فعل اختياري صادر من الفاعل المختار، و الداعي لهذا الشرب في المقام هو كون المايح خمرأ، فاذا تخلف و تبين انه خل، فلا يضر ذلك باختيارية اصل الفعل و هو الشرب، لان تخلف الداعي و عدم تخلفه امران خارجان عن الاختيار ولا يؤثران فيه لاسلبا ولايجاباً، و اما السيد الاستاذ (رحمته) فقد اجاب عن هذه المقدمة تارة بالنقض و اخرى بالحل.

اما الاول، فلان لازم هذا الوجه ان من اعتقد بدخول وقت الصلاة و صلى ثم بان ان الوقت غير داخل، هو ان صلاته صحيحة على اساس ان الامر قد تعلق بالارادة و الاختيار المتعلقين بالصلاة التي تكون صلاة في الوقت واقعا بنظر المصلي و اعتقاده و ان لم تكن مطابقة للواقع، و هذا كما ترى، لانه خلاف الضرورة الفقهية و لا يمكن لاحد الالتزام به.

و غير خفي ان ذلك ليس نقضا على القائل بهذا القول، بيان ذلك بحاجة الى تقديم مقدمة و هي ان التجري قد يكون في المحرمات و قد يكون في الواجبات، اما في الاولى، فاذا اعتقد المكلف بان هذا المال ملك للغير و تصرف فيه بدون

اذنه ثم بان انه ماله، ففي مثل ذلك يلتزم القائل بحرمة التجري ان هذا التصرف حرام و قبيح وان المتصرف معاقب، لان موضوع حرمة التجري و قبحه اعتقاد المكلف بالحرام، غاية الامر ان كان مطابقاً للواقع فهو عاصي، وان كان مخالفاً له فهو متجري، وقد تقدم ان ملاك استحقاق العقوبة هو تفويت حق المولى الثابت في المرتبة السابقة و هو حق الطاعة، على اساس ان تفويته ظلم، و موضوع حق الطاعة اعتقاد المكلف بالحرمة او الوجوب بدون دخل للواقع فيه، فاذا قطع المكلف بان المايح الفلاني خمر فشربه عالماً عامداً ثم بان انه خل، استحق الادانة و العقوبة عليه لانه تجري.

و اما 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 مايراه الفاعل صوماً واقعاً لا ارادة خصوص الصوم الواقعي، على أساس ان موضوع وجوب الصوم واقعاً عند هذا القائل، هو دخول شهر رمضان بوجوده الاعتقادي و ان لم يكن ذلك الاعتقاد مطابقاً للواقع، و حينئذٍ فاذا ترك صوم الغد عامداً ملتفتاً الى الحكم الشرعي، فقد تجرئ على المولى و فوت حقه و هو الطاعة، ولهذا يستحق العقاب، و من هذا القبيل ما اذا أوجب المولى اكرام كل هاشمي، فاذا أعتقد المكلف بان زيداً هاشمي و مع ذلك ترك اكرامه عامداً 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 و عدم مطابقته أمران خارجان عن قدرة المكلف، فلا يمكن ان يكون الواجب شرعاً مقيداً

بكونه مطابقاً للواقع.

فالنتيجة ان موضوع وجوب اكرامه الرجل الهاشمي بوجوده العلمي الاعتقادي وان لم يكن هاشمياً في الواقع، واما اذا كان الواجب موسعاً كالصلاة مثلاً، فانه الجامع بين افراده الطولية، و متعلق التكليف الارادة المتعلقة بالصلاة بوجودها الواقعي بين المبدء و المنتهى لا بالصلاة بوجودها الاعتقادي، و ذلك لان المبرر لتعلق التكليف بالارادة المتعلقة بالفعل بوجوده الاعتقادي، هو ان تعلقه بالارادة المتعلقة به بوجوده الواقعي يستلزم التكليف بغير المقدور، و هذا المحذور غير لازم فيما اذا كان الواجب موسعاً كالصلاة و نحوها، إذ لا مانع من تعلق التكليف بالأرادة المتعلقة بالصلاة بوجودها الواقعي في وقتها الموسع و هو ما بين المبدء و المنتهي، و لا يستلزم تعلقه بها التكليف بغير المقدور.

فالنتيجة ان ما افاده السيد الاستاذ (عجّل) من النقص في غير مورده، و لكن هذا الاشكال قابل للمناقشة،

اما اولاً فلان القائل بهذه الدعوى يقول بان الخطابات الاولى متعلقة، بالارادة المتعلقة بمتعلقاتها الجامعة بين وجوداتها الواقعية و الاعتقادية متعلقة بلافق في ذلك بين ان تكون تلك الخطابات من الخطابات المضيقّة او الموسعة، باعتبار انه يدعي ان الخطابات الاولى تشمل المتجري ايضاً و لا تختص بالعاصي، لا أنّه يقول بذلك في الخطابات المضيقّة فحسب دون الموسعة، و ذلك لان محل الكلام في المقام انما هو في الخطابات الاولى و شمولها للمتجري و عدم شمولها له، و هذا القائل يدعي شمولها له سواء أكانت وجوبية ام تحريرية، و على الاول سواء اكانت مضيقّة ام موسعة، لا انه يدعي ذلك في خصوص الخطابات

الوجوبية المضيقه فحسب.

و ثانياً: ان ما ذكر من الفرق بين الواجب الموسع و الواجب المضيق غير فارق، إذ لاشبهة في ان الوجوب في الواجب المضيق ايضاً متعلق بالواجب بوجوده الواقعي، و لا يلزم منه محذور التكليف بغير المقدور.

و ثالثاً: لو تم هذا فانما يتم في باب الواجبات و لا يتم في باب المحرمات، مع ان هذا القائل يقول بان الحرمة في باب المحرمات ايضاً متعلقة بالارادة المتعلقة بترك الحرام اعم من الحرام الواقعي و الاعتقادي.

و اما حلاً فقد ذكر (قاضي) ان الاحكام الشرعية تابعة للمبادي و الملاكات الواقعية القائمة في متعلقاتها على ضوء مذهب العدلية، و هذه التبعية تتطلب ان يكون الواجب نفس هذه المتعلقات بوجوداتها الواقعية لا بوجوداتها الاعتقادية العلمية، و ظواهر الادلة ايضاً تقتضي ذلك، كما ان ما دل على ترتب الآثار عليها ظاهر في انها مترتبة عليها بوجوداتها الواقعية لا الاعتقادية، مثلاً قوله تعالى:

«ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر»^(١) ظاهر في ان النهي عن الفحشاء و المنكر من آثار نفس الصلاة في الخارج لا من آثار ما قطع بكونه صلاة واقعاً و ان لم يكن صلاة في الواقع، و كذلك الحال في الأوامر العرفية.

و فيه ان مجرد تبعية الاحكام الشرعية للمصالح و المفسدات في متعلقاتها لا يكفي في دفع الاشكال، فان المستدل يعترف بجميع ما افاده (قاضي) من التبعية و ظهور الادلة و ترتب الآثار، الا انه يدعي ان التكليف لا يمكن ان يتعلق بالفعل بوجوده الواقعي و مقيداً به، لانه تكليف بغير المقدور بل هو متعلق بالارادة

المتعلقة به، و حيث لا يمكن ان يكون متعلقها الفعل بوجوده الواقعي، فلاحالة يكون متعلقها الفعل بوجوده العملي اي بما يراه المكلف واقعاً هذا.

لكن يمكن ان يكون نظر السيد الاستاذ (مَجْتَبِي) الى انه لامانع من الأخذ بهذه الظهورات و عدم الموجب لرفع اليد عنها، و مقتضى تلك الظهورات ان التكليف متعلق بذات الفعل المشتملة على الملاك لا بالارادة المتعلقة بها، و هذا ليس من التكليف بغير المقدور.

و الخلاصة ان الاحكام الشرعية متعلق بالافعال الاختيارية بوجوداتها الواقعية لا بالارادة المتعلقة بها، و لا يلزم من تعلقها بها محذور التكليف بغير المقدور.

الوجه الثاني: التمسك بقاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، فهنا قاعدتان.

الاولى: الملازمة بين ادراك العقل مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل او مفسدة ملزمة كذلك في آخر، و حكم الشرع بالوجوب في الاول و الحرمة في الثاني.

الثانية: الملازمة بين حكم العقل بحسن شيء او قبحه و بين حكم الشرع بالوجوب او الحرمة، اما القاعدة الاولى فهي و ان كانت ثابتة كبروية، إلاّ انه لا توجد لها صغرى في شيء من ابواب الفقه، و لهذا تكون هذه القاعدة عديمة الفائدة في الفقه.

و اما القاعدة الثانية: فيقع الكلام فيها في مقامين.

الاول: في اصل ثبوت الكبرى و هي الملازمة بينها.

الثاني: في تطبيق هذه الكبرى على المسائل الفقهية.

اما الكلام في المقام الاول، فلاشبهة في ان هذه القاعدة من القواعد الاصولية، حيث انها قاعدة نظرية عامة يستعملها الفقيه في مقام عملية الاستنباط و التطبيق، وهذا هو الميزان في اصولية القاعدة، وقد تقدّم ان علم الاصول موضوع لتكوين النظريات العامة و القواعد المشتركة في الحدود المسموح بها شرعاً وفق شروطها العامة، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، هل يمكن اثبات هذه الملازمة كبروية اولاً، فيه قولان. اختار المحقق الاصفهاني (عَلَيْهِ السَّلَامُ) القول الاول، وقد أفاد في وجه ذلك، انه لا اشكال في ثبوت هذه الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع بل هي من الواضحات، ضرورة ان قضية قبح الظلم و حسن العدل من القضايا المشهورة المجعولة من قبل العقلاء على طبق ما يدركونه من المصالح و المفاصد العامة حفاظاً على النظام العام و ابقاء النوع، و لهذا جعل العقلاء هاتين القضيتين ضابطاً كلياً لسائر تشريعاتهم الاجتماعية و الفردية و المعنوية و المادية، و حيث ان الشارع سيد العقلاء و رئيسهم فكل حكم مجعول من قبلهم بما هم العقلاء، فيكون الشارع في طبيعتهم و داخل فيهم، و لا يمكن افتراض خروجه عنهم، رغم ان الحكم حكم عقلائي، فاذا حكم العقلاء بقضية قبح الظلم و حسن العدل بما هم العقلاء، فلا محالة كان الشارع احدهم، و إلاّ فالحكم المذكور ليس بعقلائي و هذا خلف، غاية الامر ان حكم الشارع بالقبح بما هو شارع، يكون الحرمة و حكمه بالحسن كذلك يكون الوجوب.^(١)

و من هنا يظهر ان التعبير بالملازمة بين حكم العقلاء و حكم الشارع مبني على المسامحة، و الصحيح ان يعبر عن ذلك بالتضمن بمعنى ان حكم العقلاء بحسن شيء او قبح آخر يتضمن حكم الشارع به، لفرض ان الشارع غير خارج عنهم و هو رئيسهم هذا، و لكن الصحيح هو القول الثاني، فلنا دعويان:

الاولى: بطلان القول الاول.

الثانية: صحة القول الثاني.

اما الدعوى الاولى و هي بطلان القول الاول، فلما تقدم من ان قضية حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الواقعية الضرورية التي يدركها العقل فطرة و بقطع النظر عن جعل اي جاعل، و ليستا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء التي لا واقع موضوعي لها غير جعل العقلاء و اعتبارهم، بداهة ان العقل يدرك قبح الظلم و حسن العدل ذاتاً بدون أي سبب و منبه خارجي و بدون افتراض وجود العقلاء و بنائهم عليها، لانها من القضايا الاولى التي قياستها معها، و المعيار في هذه القضايا هو ان ثبوت المحمول فيها للموضوع ضروري، كقولنا الكل اعظم من الجزء (الاربعة زوج) و (الثلاثة فرد) (الانسان ممكن) و هكذا، فانها جميعاً من القضايا الاولى التي تكون جهاتها بديهية و يدركها العقل فطرة كقضيي حسن العدل و قبح الظلم، فانها قضيتان واقعتان ثابتتان في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود، لان العقل كثير ما يدرك الأشياء في لوح الواقع بدون ان تكون تلك الاشياء موجودة في لوح الوجود، كزوجية الأربعة و امكان الممكن و فردية الثلاثة و هكذا.

و بكلمة واضحة ان تفسير الحسن و القبح بانها امران مجعولان من قبل

العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفسد خلاف الوجدان و البرهان، اما الوجدان، فلما مر من ان العقل يدرك حسن العدل و قبح الظلم ذاتاً و في لوح الواقع فطرة بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل في البين، واما البرهان، فلان ادراك العقل للحسن و القبح ليس تابعاً لادراك المصالح و المفسد، بل كثير ما يحكم العقل بقبح شيء بدون وجود مفسدة فيه، كحكم العقل بقبح الفعل المتجرّي به مع انه لا مفسدة فيه، و حكم العقل بحسن الاتقياد مع انه لا مصلحة فيه، و حكمه بقبح ضرب اليتيم و ان ترتبت عليه مصلحة كتنأديبه.

فالتنتيجة ان ملاك حكم العقل بحسن شيء و قبح آخر انما هو انطباق عنوان العدل على الاول و الظلم على الثاني، و العدل عبارة عن وضع حق ذي الحق في موضعه، و الظلم عبارة عن سلب ذي الحق عن حقه سواءً أكانت هناك مصلحة او مفسدة أم لا.

و من هنا يكون باب الحسن و القبح باباً مستقلاً لا يرتبط بباب المصلحة و المفسدة بالعلة، فلذلك يكون الظلم قبيحاً و ان ترتبت عليه مصلحة في الواقع، لانها لا تصلح ان تزاحم قبح الظلم، و العدل حسن و ان ترتبت عليه مفسدة كذلك، لانها لا تصلح ان تزاحم حسن العدل.

فالتنتيجة ان هذا التفسير مخالف للوجدان و البرهان.

و دعوى ان ادراك العقل قبح الظلم و حسن العدل لعله نتيجة تأثير بناء العقلاء في ذلك. و من هنا نسب الى ابن سينا ان الانسان لو خلق فريداً و وحيداً، لم يدرك عقله قبح الظلم و حسن العدل.

مدفوعة بان ذلك خلاف الوجدان و الضرورة، لان ادراك العقل قبح الظلم

و حسن العدل من الادراكات الاولى الفطرية، بدهاة ان الانسان يدرك ذلك ذاتاً و فطرة، و الفطرة لا يمكن ان تتأثر بالاشياء الخارجية و الآلم يكن فطرياً و هذا خلف، و لهذا تكون قضية حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الاولى الفطرية و يدركها الانسان بحسب ذاته و فطرته بدون أي منبه خارجي و بقطع النظر عن وجود اي أنسان في عالم الكون فضلاً عن وجود العقلاء و بنائهم عليها.

و على هذا فكما ان العقلاء بما هم العقلاء يدركون الحسن و القبح، كذلك الشارع يدرك ذلك و لا كلام فيه، و انما الكلام في انه هل يجعل الشارع حكماً شرعياً على وفقهما، مثلاً اذا حكم العقل بحسن شيء، هل يحكم الشارع بوجوبه، و اذا حكم بقبح شيء، هل يحكم بجرمته، إذ ليس معنى ادراك الشارع حسن شيء او قبح آخر، ادراكه الوجوب او الحرمة، ضرورة انه ليس معنى حكم الشارع بالحسن و حكمه بالقبح، لان الشارع بما انه رئيس العقلاء، يدرك حسن الاشياء و قبحها لا بما انه شارع، و على هذا، فهل هذه الملازمة اي الملازمة بين حكم العقل بالحسن او القبح و بين حكم الشارع بالوجوب او الحرمة ثابتة او لا؟

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الحسن و القبح أمران مجعولان من قبل العقلاء، الا انه مع ذلك لا يتم ما أفاده (قَدْرُ)، و الوجه فيه ان في الشارع جهتين:

الاولى: جهة انه سيد العقلاء و رئيسهم.

الثانية: جهة اتصاله بالوحي من الله تعالى، و هو من الجهة الثانية شارع و

تابع للوحي بمقتضى قوله تعالى (و ما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى)^(١) و لهذا لا ترتبط احدى الجهتين بالجهة الأخرى، فانه من الجهة الاولى و ان كان سيد العقلاء، و لكنه من الجهة الثانية شارع و مبين للاحكام الشرعية النازلة عليه بالوحي من الله تعالى، سواء أكانت تلك الاحكام موافقة للأحكام العقلانية أم لا، باعتبار أنها تابعة للمصالح و المفسدات الواقعتين، و هما قد تطابقان مع الحسن و القبح العقليين في الخارج و قد لا تطابقان معهما فيه، نعم انه من الجهة الاولى 'يحكم بما يحكم به العقلاء، باعتبار انه رئيسهم، و اما من الجهة الثانية فهو تابع للوحي من الله تعالى و ملزم ببيان ما أوحى اليه، سواء أكان موافقا لما جعله العقلاء أم لا؟
و على الجملة فهنا بابان:

باب جعل الاحكام الشرعية و باب جعل الاحكام العقلانية من قبل العقلاء، فالاول بيده سبحانه و تعالى، لانه شارع و جاعل للاحكام الشرعية حقيقة، على اساس ما في متعلقاتها من المصالح و المفسدات الواقعية و الرسول (ص) مبلغ لها للناس حرفيا، و من الطبيعي انه لا يمكن القول بان كل ما جعله تعالى من الاحكام الشرعية موافق لما جعله العقلاء، و على هذا فان اريد من الملازمة استكشاف الحكم الشرعي، على اساس ما يدركه العقلاء من المصالح او المفسدات في الواقع التي دعتهن الى جعل الحسن و القبح.

فيرد عليه اولا ان هذا استكشاف للحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري، و محل الكلام انما هو في استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي العملي.

و ثانياً: ما تقدم من ان الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي النظري و ان كانت ثابتة كبروية، إلا أنه 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 و المفسدات الواقعتين، و اما الرسول (ﷺ) فانه بوصف كونه شارعاً و رسولاً، ملزم بتبليغ ما وصل إليه بالوحي من قبل الله تعالى، سواءً كان مطابقاً لما جعله العقلاء و مما تلاه أم لا يكون مطابقاً له.

وبكلمة واضحة ان حكم العقلاء بالتحسين و التقيح العقليين تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفسدات، لا يخلو من ان يكون تابعاً للمصالح و المفسدات الواقعتين في كل مورد، او يكون تابعاً للمصالح العامة و هي الحفاظ على النظام العام للحياة الطبيعية للانسان على سطح هذه الكرة الارضية من الحياة الاجتماعية و الفردية و العائلية و المادية و المعنوية وهكذا.

فعلى الاول يكون حكمهم بحسن فعل تابع لما كانوا يدركون من المصلحة فيه، و بقبح فعل تابع لما كانوا يدركون من المفسدة فيه، و على الثاني يكون حكمهم بحسن فعل و قبح فعل آخر في كل مورد مرتبط بدخله في النظام العام هذا.

و غير خفي انه لا ملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي العملي على كلا التفسيرين، اما على التفسير الاول فانه ان اريد بالملازمة، الملازمة بين ادراك

العقل وجود مصلحة في فعل او مفسدة في اخر، و بين حكم الشارع بالوجوب في الاول و الحرمة في الثاني.

فيرد عليه مأمّر من ان هذه الملازمة و ان كانت ثابتة كبروية، إلاّ أنّها عديمة الفائدة، لعدم صغرى لها في شيء من ابواب الفقه، هذا اضافة الى انها خارجة عن محل الكلام، و ان اريد بها الملازمة بين المجعولات العقلائية من التحسين و التقبيح و بين المجعولات الشرعية من الوجوب و الحرمة، ففيه مأمّر من انه لا دليل على ان الشارع ملزم بجعل ما يماثل جعل العقلاء، بل هو ملزم بجعل ما وصل اليه بالوحي و تبليغه للناس، سواء كان مماثلاً لجعل العقلاء أم لا،

و اما على التفسير الثاني، فلا دليل على ان الشارع ملزم بجعل الوجوب في كل مورد جعل العقلاء الحسن فيه و يجعل الحرمة في كل مورد جعل العقلاء القبح فيه حفظاً للنظام العام، بل الدليل قائم على أنّه ملزم حرفياً بتبليغ ما وصل اليه بالوحي من قبل الله تعالى من الاحكام الشرعية التي هي نظام عام وضعه الله تعالى للبشر كافة، و من الطبيعي ان هذا النظام لا يكون مطابقاً حرفياً للنظام الذي وضعه العقلاء، ضرورة ان النظام الالهي تابع للمبادي الواقعية التي لا طريق للعقلاء إليها، لان واضعه هو الله تعالى العالم بمصالح العباد و مضارهم النوعية و الفردية و الاجتماعية و المادية و المعنوية بكافة جهاتها، و من هنا يكون النظام الاسلامي نظام انساني تربوي، يزود الانسان بالطاقات النفسية و الملكات الفاضلة و الاخلاق الحميدة و يجهزه بغرائز الدين و يقوي جانب الانسانية في الانسان و يجعل المصالح العامة وفق ميوله الطبيعية، و على هذا فلا يعقل ان يكون الشارع بما هو الشارع الذي هو الرسول من قبل الله عزوجلّ

تابعاً للعقلاء في الجعل، بل هو تابع للوحي من قبل الله تعالى.

فالنتيجة انه لا ملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشرع،

و في مقابل هذا القول قول آخر في المسألة، وهو ان جعل الشارع الحكم في موارد حكم العقل العملي بالحسن و القبح مستحيل، على أساس انه لغو و جزاف، لان حكم العقل بالحسن و القبح، يكفي للتحريك و الادانة بدون حاجة الى حكم الشارع و جعل ما يماثل حكم العقل العملي، و لكن هذا القول لا اساس له، اذ لا مانع من جعل الشارع حكماً في موارد حكم العقل بالحسن و القبح حتى فيما اذا كانا كافيين للتحريك و الادانة، لانه مع ذلك لا يكون لغواً و جزافاً، باعتبار انه يوجب ملاكاً جديداً للحسن و القبح و هو حق الطاعة للمولى و الادانة و العقوبة على مخالفته، و بذلك تتأكد المسؤولية و المحركة، مثلاً رد الامانة الى اهلها حسن و الخيانة قبيحة، و مع ذلك اذا حكم الشارع بوجوب رد الامانة الى اهلها و حرمة الخيانة، فقد اوجد ملاكاً جديداً فيه و هو حق الطاعة و قبح المعصية، و لهذا تكون محركته حينئذٍ أقوى و اشد مما كانت بحكم العقل فحسب بقطع النظر عن حكم الشرع.

و الخلاصة ان الشارع اذا رأى مصلحة في جعل الحكم في موارد حكم العقل بالحسن و القبح، كان يجعله و احدث ذلك ملاكاً جديداً لحسن الطاعة و قبح المعصية، و على هذا تتأكد المسؤولية و المحركة تجاه ذلك، و اما اذا لم ير مصلحة في جعل الحكم فيها، لم يجعل حكماً مولوياً، و اما الحكم الارشادي فلا مانع منه. الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هي انه لا ملازمة بين الحكم العقلي العملي و بين الحكم الشرعي لا وجوداً و لا عدماً، فالملازمة بينها كبروية غير

ثابتة و ان كانت الصغرى ثابتة، بينا الملازمة بين الحكم العقلي النظري و الحكم الشرعي ثابتة كبروية، و لكن الصغرى غير ثابتة كما تقدم.

و اما الكلام في المقام الثاني: فعلى تقدير تسليم ثبوت الملازمة كبروية، يقع الكلام في تطبيقها على المقام و هو قبح التجري، و هل يمكن تطبيقها عليه او ان هناك مانعاً عن التطبيق؟

و الجواب: ان فيه قولين: قد اختار جماعة منهم السيد الاستاذ و المحقق النائيني (رحمته الله) القول الثاني، بدعوى ان المانع عن تطبيق القاعدة على المقام موجود، و قد أبدى السيد الاستاذ (رحمته الله) وجود مانعين عن ذلك:

الاول: ان الحرمة الشرعية على تقدير ثبوتها للتجري، فلا تخلو من ان تكون مختصة بموارده او تشمل موارد العصيان ايضاً، بمعنى ان الحرمة مجعولة للجامع بين التجري و المعصية و هو هتك حرمة المولى و تفويت حقّه و هو حق الطاعة^(١). و لكن كلا الفرضين غير ممكن

اما الفرض الاول فلان الحرمة المجعولة للفعل المتجري به بعنوانه غير قابلة للوصول الى المتجري و التنجز عليه، لان وصولها اليه متوقف على التفاته الى انه متجري، و المفروض انه غير ملتفت اليه، لانه يرى نفسه عاصياً لا متجرياً، و من المعلوم انه لا يعقل وصوله اليه و تنجزه بدون هذا الالتفات، فاذن يكون جعلها لغواً صرفاً، لان الغرض من جعل التكليف هو ايجاد الداعي في نفس المكلف، فاذا استحال ايجاده، استحال جعله ايضاً لانه لغو و بلا فائدة، و اما مع الالتفات الى هذا العنوان، انقلب الموضوع، و من هنا قلنا ان جعل التكليف للناسي و الغافل و الجاهل المركب، لا يمكن من جهة استحالة كونه داعياً و محرّكاً له، و

المفروض ان الغرض من وراء جعل التكليف، جعل الداعوية والمحركة، فاذا استحال داعويته، استحال جعله ايضاً.

وامّا الفرض الثاني: وهو كون الحرمة مجعولة للجامع بين التجري والمعصية لهتك حرمة المولى، فهو يستلزم التسلسل الى ما لانهاية له، وذلك لان عصيان التكليف الاول قبيح، وقبحه يستلزم حرمة شرعاً بقاعدة الملازمة بين قبح شيء وحرمة، وعصيان هذه الحرمة ايضاً قبيح ومحرم شرعاً بنفس الملاك و هكذا يذهب الى ما لانهاية له، ولذلك لا يمكن تطبيق هذه القاعدة على المقام.

ولكن للمناقشة في هذا القول مجالاً في كلا الفرضين،

اما في الفرض الاول، فلانه انما يتم في موارد القطع الوجداني، حيث ان في هذه الموارد لا يمكن وصول الحرمة المجعولة للفعل المتجزي به بعنوانه، واما في سائر الموارد كموارد الامارات المعتبرة والاصول العملية، فلامانع من جعل الحرمة له، فان وصولها ممكن في موارد، حيث ان المكلف يحتمل الخلاف فيها وعدم مطابقتها للواقع وانه متجزي لاعاصي، ومع هذا الاحتمال فالحرمة قابلة للجعل والوصول والداعوية، فاذن لا يكون جعلها لغواً، وانما لا يمكن وصولها وداعويتها في موارد القطع الوجداني، حيث ان في هذه الموارد لا يحتمل الخلاف وعدم المطابقة للواقع.

وعلى الجملة انه لا مانع من جعل الحرمة للتجزي، لانها قابلة للوصول الى المتجزي ولو في موارد كون المنجز غير القطع، وهذا المقدار يكفي في امكان جعلها، ثم ان جعل الحرمة للفعل بعنوان التجري انما هو بملاك اهتمام المولى بالحكم العقلي العملي، وهو الحسن والقبح والحفاظ عليه باحداث ملاك جديد فيه وهو

حق الطاعة للمولى و قبح مخالفته، و بذلك تتأكد المحركة و المسؤولية، فلهذا لا يكون جعلها لغواً، و اما عدم جعلها في موارد العصيان، فمن اجل ان الحكم الشرعي المولوي موجود فيها فلا حاجة الى جعل حكم آخر.

فالنتيجة ان ما ذكره (مَنْحَرُ) من انه لا يمكن جعل الحرمة للتجري، فلا يمكن المساعدة عليه.

و اما في الفرض الثاني، فلان استحالة التسلسل انما هي في الموجودات الواقعية الخارجية دون الموجودات الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدى اعتبار المعبر، فانه بيده وجوداً و عدماً، و على هذا فالمعتبر اذا لم يعتبر الحرمة في المرتبة الثانية او الثالثة و هكذا، انقطعت السلسلة فلا يمكن ان تذهب الى ما لانهاية له.

و بكلمة واضحة، ان استحالة التسلسل انما هي في العلل المتصاعدة التي ينبثق بعضها عن بعض و يتولد اللاحق من السابق، فانه يجب ان يكون لها بداية اي علة اولى لم تنبثق عن علة سابقة و إلاّ لتذهب السلسلة الى ما لانهاية لها، و اذا لم تكن لها بداية، فاستحال وجود السلسلة في الخارج، ضرورة انها جميعاً معلولات، و المعلولات مرتبطات بالذات و الحقيقة، لانها عين الربط و الفقر لاذات لها الربط، فلهذا لا بد ان تنتهي الى علة واجبة الوجود ذاتاً و حقيقة، لاستحالة وجود المعلول بدون علة، و اما الامور الاعتبارية، فلا تتصور فيها العلية و المعلولية، لان امرها بيد المعبر مباشرة، هذا اضافة الى ان جميع هذه التحريمات المتصاعدة المتسلسلة الى ما لانهاية لها تسقط بامثال واحد و هو ترك الحرام في الخارج، و لا يتوقف على امثالات غير متناهية حتى يستلزم

التكليف بالمحال، ولهذا يكون جعل تلك التحريمات المتصاعدة لغواً وبلافاضة.
الى هنا قد تبين انه لا مانع من تطبيق قاعدة الملازمة بين الحكم الشرعي و
الحكم العقلي العملي على تقدير تماميتها على المقام.

الثاني: ان كبرى الملازمة بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي خاصة بالحكم
العقلي في سلسلة علل الاحكام الشرعية، كادراك العقل مصلحة ملزمة في فعل
بدون مزاحم لها، و مفسدة ملزمة في فعل آخر كذلك، فانه اذا ادرك مصلحة و
مفسدة كذلك في فعل، استكشف الوجوب في الاول و الحرمة في الثاني تطبيقاً
للكبرى تبعية الاحكام الشرعية للملاكات و المبادي الواقعية، و اما الحكم
العقلي في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية و آثارها، فلا يكشف عن الحكم
الشرعي كحكمه بحسن الطاعة و قبح المعصية، فان الاول لا يكشف عن وجوبها
و الثاني عن حرمتها، لان هذا الحكم العقلي معلول للحكم الشرعي المولوي و
متفرع على ثبوته، و حكم العقل بقبح التجري و حسن الانقياد من هذا القبيل،
فان كليهما معلول للحكم الشرعي في المرتبة السابقة بنظر المكلف و اعتقاده، و
لهذا لا يمكن ان يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي، و على الجملة ففي مورد هذا
القسم من الحكم العقلي لا يمكن جعل الحكم الشرعي المولوي، فاذا حكم العقل
بحسن الطاعة و قبح المعصية، فلا يمكن ان يحكم الشارع بالوجوب في الاول و
الحرمة في الثاني، و قد علل (قَوَّيْتُ) ذلك بان حكم العقل بحسن الطاعة و قبح
المعصية، ان كان كافياً في تحريك العبد و دعوته الى الطاعة في الاول و زجره عن
المعصية في الثاني، فلا مبرر لجعل الحكم الشرعي المولوي في مورده، لانه لغو و
بلافاضة، على اساس ان الغرض من وراء جعله، الداعوية و المحركية، و

المفروض ان حكم العقل بذلك يكفي في الدّاعوية و المحركة، و معه يكون جعل الحكم الشرعي بهذا الغرض لغواً، و ان لم يكن حكم العقل كافياً في تحريك العبد نحو الطاعة و زجره عن المعصية، فلا فائدة في جعل حكم شرعي مولوي آخر، فانه كالحكم الشرعي الاول، لان الحكم الشرعي المولوي بنفسه لا يكون محرّكاً للعبد، و انما هو محرك بواسطة حكم العقل بلزوم طاعة المولى و حسنها اداءً لحق المولوية و قضاء لوظيفة العبودية و قبح معصيته، لانها ظلم و سلب ذي الحق عن حقه و هو الطاعة، فاذا لم يكن حكم العقل بحسن امتثال الحكم الاول و قبح مخالفته كافيا في المحركة و الداعوية، لم يكن حكمه بحسن امتثال الثاني و قبح معصيته ايضاً كافيا بعين الملاك.

فالنّتيجة في نهاية المطاف ان جعل الحكم الشرعي المولوي في مورد حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصية لغو و جزاف، سواء أكان حكم العقل بذلك كافيا في تحريك العبد ام لا.

و لكن للمناقشة فيه مجالاً، و ذلك لان حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصية في نفسه و ان كان كافياً في المحركة و الداعوية، إلاّ ان الشارع الحكيم قد يرى مصلحة في تأكيده لاهتمامه بالحفاظ على ملاك الحكم الاول و عدم رضائه بتفويته، فلذلك يجعل الداعي و المحرك المولوي الجديد الى امتثاله، و يضمّه الى حكم العقل، تتأكد داعويته و محركيته و اصبحت اقوى و أكد مما كانت عليه بقطع النظر عن هذه الضميمة.

و بكلمة ان اهتمام الشارع بالحفاظ على ملاكات الاحكام الشرعية الواقعية و مباديها باكثر مما يقتضيه حكم العقل بحسن الطاعة و الانقياد و قبح المعصية و

وجوب الأجتناب عنها، يتطلب تأكيد حكم العقل وتقويته بجعل الحكم الشرعي المولوي في مودره حتى يكونا بالانضمام محركاً للمكلف نحو الطاعة اذا لم يكن حكم العقل وحده محركاً، وعلى هذا فعلى القول بالملازمة بين حكم العقل بالحسن او القبح و حكم الشرع بالوجوب او الحرمة، لافرق بين ان يكون حكم العقل بذلك في مرتبة علل الاحكام او في مرتبة معلولاتها، لان اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك الحكم الاول اكثر مما يتطلبه حكم العقل بالحسن او القبح يكون مبرراً لجعل الشارع وجوب الطاعة مولوياً و حرمة المخالفة كذلك، و اثر هذا الجعل هو احداث الملاك الجديد و الداعي الآخر في نفس المكلف، و بذلك تتأكد الداعوية و المحرّكية في نفسه نحو طاعة المولى و الاجتناب عن مخالفته، و من الواضح ان جعله حينئذٍ لا يكون لغواً.

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

و ان شئت قلت ان الأمر بالطاعة يرجع الى الامر بالصلاة بعنوان ثانوي و هو عنوان الطاعة، و الامر الاول تعلق بذات الصلاة بعنوانها الاول، و على هذا فالأمر بالطاعة ان كان ارشادياً، فهو ارشاد الى حكم العقل فحسب و لاقيمة له اصلاً، و تمام القيمة انما هو بحكم العقل، و ان كان مولوياً، فالغرض من ورائه ايجاد الداعي الجديد في نفس المكلف و تحريكه نحو طاعة المولى، و نتيجة ذلك هي ان المكلف كما يستحق المثوبة على امتثال الامر الاول و العقوبة على مخالفته،

كذلك يستحق المثوبة على امتثال الامر الثاني والعقوبة على مخالفته، وكلا الامتثالين يحصل باتيان الصلاة بقصد القربة والخلوص وباسمها الخاص و عنوانها المخصوص، ومن الواضح ان حكم العقل بلزوم الطاعة وحسنها و حرمة المخالفة وقبحها، يتأكد بايجاد الداعي الثاني في نفس المكلف، إذ فرق بين ان يكون منشأ امر واحد او أمرين، عقوبة واحدة او عقوبتين او عقوبة واحدة شديدة،

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهي ان الامر الاول يكشف عن اصل وجود المصلحة في الصلاة مثلاً، والامر الثاني يكشف عن اهتمام المولى بها وانها بدرجة لا يرضى الشارع بتفويتها اصلاً، فكذا لا مانع من ان يكون الامر بالطاعة امراً مولوياً وكذلك النهي عن المعصية، ولا فرق في ذلك بين ان يكون حكم العقل بالحسن والقبح في المرتبة السابقة على الاحكام الشرعية او في طولها، كما ان جعل الوجوب المولوي على طبق حكم العقل بالحسن والحرمة على طبق حكمه بالقبح، لا يكون لغواً في المرتبة الاولى كذلك في المرتبة الثانية، فانه يكشف عن اهتمام المولى باكثر و اكبر مما يتطلبه حكم العقل، فانه باعمال مولويته اوجد في نفس المكلف داعٍ جديد، فلهذا لا يكون لغواً.

واما المحقق النائيني (رحمته)، 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 الاولوية وانها تشمل التجري وتدل على حرمة من الاول، مثلاً خطاب لا تشرب الخمر يشمل من البداية شرب الخمر، الخيالي

الاعتقادي، كما يشمل شرب الخمر الواقعي ويدل على حرمة، غاية الامر ان في شرب الخمر الخيالي تجريباً وفي الواقعي معصية^(١).

و عليه فتارة نفرض ان الخطاب الثاني مخصوص بموارد التجري و اخرى نفرض شموله لموارد التجري والعصيان معاً، فاذن التصورات في المسألة ثلاثة و كلها باطلة و لا واقع موضوعي لها،

اما التصور الاول فلان المفروض ان حرمة الفعل المتجري به معلولاً لقبح التجري و ناشئة منه، و قبحه ناشئ من وصول حرمة شرب الخمر الواقعي فيكون متأخراً عن وصولها رتبة، لما تقدم من ان قبح التجري و حسن الانقياد واقع في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية و في طولها لا في سلسلة عللها، فاذن كيف يمكن الجمع بين حرمة التجري و الحرمة الواقعية في خطاب واحد مع ان الاولى متأخرة عن الثانية برتبتين، مثلاً لا تشرب الخمر، يكون مدلوله حرمة شربها، و حرمة التجري متأخرة عنها بواسطة تأخرها عن قبحه الناشئ من وصول هذه الحرمة، و لا يعقل اخذها في مدلوله، لاستلزام ذلك أخذ المتأخر مع المتقدم في مدلول خطاب واحد وهو لا يمكن.

و اما التصور الثاني، فلانه لا يمكن جعل الحرمة للتجري، لاستحالة وصولها الى المتجري، لانه يتوقف على التفاته الى انه متجري مع انه غير ملتفت الى ذلك، بل يرى ان قطعه مطابق للواقع، و في مثل ذلك لا يمكن الجعل، لان الفرض من وراءه ايجاد الداعي في نفس المكلف، و اذا استحال ايجاده في نفسه، استحال جعله ايضا لانه لغو و بلا فائدة، و على هذا فجعل الحرمة للتجري مستحيل، لانها غير قابلة للوصول الى المكلف و الداعية.

و اما التصور الثالث فلان جعل الحرمة للجامع بين التجري والمعصية وان كان ممكناً في الواقع، باعتبار ان النسبة بين حرمة شرب الخمر وبين حرمة شرب مقطوع الخمرية عموم من وجه، ولا مانع من جعل حكيمين متماثلين لعنوانين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، كجعل وجوب اكرام عالم و وجوب اكرام هاشمي مثلاً، غاية الامر ان الحكم في مورد الاجتماع واحد على اساس وحدة الملاك فيه، و لكن هذا الحكم الواحد في مورد الاجتماع اقوى و اشدّ، باعتبار ان ملاك احدهما فيه يندك في ملاك الآخر فيصبحان ملاكاً واحداً اقوى و اشدّ فيه مما كان كل منهما عليه في مورد الافتراق، و اما بنظر القاطع، فالنسبة بينهما عموم مطلق، على اساس ان القاطع لا يحتمل ان لا يكون قطعه مطابقاً للواقع و إلا لم يكن قاطعاً، و حينئذٍ فيلزم اجتماع المثلين فيه بنظره و هو محال، لان تعدد الحكم انما يتصور بين المتباينين او العموم من وجه، و لا يتصور بين العام و الخاص و المطلق و المقيد، لاستلزام ذلك اجتماع الحكيمين المتماثلين في مورد الاجتماع و الالتقاء، هذا و للمناقشة في جميع هذه التصورات مجال.

اما التصور الاول، فلانه مبني على الخلط بين الاحكام الشرعيّة في مرتبة الجعل و بينها في مرتبة المَجْعول و هي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعة في الخارج، اما في مرتبة الجعل، فلان الاحكام الشرعية توجد فيها بتمام حصصها و افرادها في آن واحد و هو آن الجعل، و لهذا لا يتصور بينها في هذه المرتبة تقدم و تأخر و حدوث و بقاء، لان الجميع موجودة في عرض واحد بوجود اعتباري في الخارج في هذه المرتبة، و امّا في مرتبة المَجْعول و هي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعة فيكون هناك حدوث و بقاء و تقدم و تأخر في الوجود الخارجي، بل في هذه المرتبة قد يكون موضوع حكم معلولاً لموضوع حكم آخر، و من هنا قلنا

ان الاشكال في شمول دليل الحجية للأخبار مع الواسطة مبني على الخلط بين عالم الجعل و عالم المجهول، فإنّ دليل الحجية يدل على جعل الحجية لجميع افراد اخبار الثقة من المحققة والمقدرة الى يوم القيامة في آن واحد وهو أنّ الجعل والاعتبار فلا تقدم ولا تأخر فيه ولا حدوث والبقاء، لان تمام المحصص والافراد الى يوم القيامة موجودة بوجود جعلي اعتباري في عرض واحد في هذا العالم، ولا فرق فيه بين الاخبار مع الواسطة والاخبار بدون الواسطة، لان التقدم والتأخر بين الاخبار مع الواسطة، انما هو في عالم المجهول وهو عالم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، واما في عالم الجعل، فلا تقدم ولا تأخر، لان الحجية في هذا العالم مجعولة لاخبار الثقة كافة في آن واحد وهي تشمل في ذلك الآن، ولهذا لا يتصور بينها في هذا العالم حدوث وبقاء تمام انواع اخبار الثقة واصنافها مع الواسطة وبلاواسطة المحققة والمقدرة الى يوم القيامة في ذلك الآن، ولهذا لا يتصور بينها في هذا العالم حدوث وبقاء، وانما يتصور ذلك في مرتبة الفعلية والانطباق وهي مرتبة فعليتها بفعلية موضوعها في الخارج، ولذلك لا يتصور هذا الاشكال في الاخبار مع الواسطة في مرحلة الجعل، لان الملحوظ فيها عنوان الجامع وهو عنوان اخبار الثقة وعنوان الواسطة غير ملحوظ فيها، وانما يتصور ذلك في مرحلة الفعلية والانطباق، وحيث ان جعل الحجية لاخبار الثقة يكون بنحو القضية الحقيقية، فلا أساس لهذا الاشكال ولاصل له، وعلى هذا فلامانع من الجمع بين حرمة شرب الخمر الاعتقادي وحرمة شرب الخمر الواقعي في دليل واحد في مرحلة الجعل، بان يكون المأخوذ في لسان الدليل عنوان شرب الخمر المعلوم، والحرمة مجعولة له في آن واحد وهو أنّ الجعل، والتقدم والتأخر انما هو في مرحلة الفعلية والانطباق الخارجي لافي مرحلة الجعل، فاذا لامانع

من شمول دليل واحد لكلتا الحرمتين معا في مرحلة الجعل.

و اما التصور الثاني: فقد تقدم جوابه و ملخصه، هو انه لامانع من جعل الحرمة بدليل خاص للتجزي ولا يكون لغواً، لأنها قابلة للوصول و التنجزي في غير موارد القطع، كما في موارد الامارات المعتبرة او الاصول العملية المنجزة لفرض ان التجزي غير مختص بموارد القطع، فاذن لا يكون جعلها لغواً غاية الامرانها غير قابلة للتنجز في موارد القطع بها لامطلقاً.

و اما التصور الثالث: فيرد عليه اولاً، ان اجتماع المثليين في موضوع واحد انما يستحيل في الامور التكوينية الخارجية كالبياض و السواد ونحوهما، و اما في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها في عالم الاعتبار و الذهن، فلا مانع من اجتماع المثليين في موضوع واحد كاجتماع و جوبين او حرمتين او نحوهما بما هما اعتباران، و من هنا لامانع من جعل و جوبين او وجوب و حرمة لموضوع واحد بما هما امران اعتباريان، و لا يلزم من ذلك محذور اجتماع المثليين في الاول و الضدين في الثاني، هذا كله في مرحلة الاعتبار و الجعل و اما في مرحلة المبادي، فهل يلزم اجتماع المثليين في هذه المرحلة على الاول و الضدين على الثاني؟

و الجواب انه، لا يلزم على الاول اجتماع مثليين في شيء واحد، لان المبادي و ان كانت من الامور الواقعية، الا ان ملاكين متماثلين منها اذا اجتمعا في شيء واحد، فبطبيعة الحال يندك احدهما في الآخر فيه و لا يبقى كل واحد منهما بحده الوجودي الخاص، و عليه في مورد الاجتماع يصبح الملاكان بعد الاندكاك ملاكاً واحداً أهم و أقوى من كل منهما في نفسه، هذا نظير اجتماع بياضين في شيء

واحد فانه يوجب اندكاك احدهما في الاخر فأصبحا بياضاً واحداً أقوى وأشدّ من كل منهما بحدّ الوجودي، و عليه فاستحالة اجتماع المثليين في شيء واحد مبني على اجتماع كل منهما مع الاخر بحدّ الوجودي الخاص.

و اما على الثاني فيلزم اجتماع ضدّين من مرحلة المبادي، لأنّ الوجوب لا يجتمع مع الحرمة في شيء واحد في هذه المرحلة اي مرحلة المبادي، من جهة استحالة كون شيء واحد مشتملاً على مبادي الوجوب والحرمة معاً، او قل ان مبادي الوجوب مضادة مع مبادي الحرمة، فيستحيل ان تجتمعا في شيء واحد كالمحبوبة مع المبغوضية والارادة مع الكراهة والمصلحة مع المفسدة، ضرورة ان شيئاً واحداً يستحيل ان يكون محبوباً ومبغوضاً معاً ومراداً ومكروهاً كذلك و مشتملاً على مصلحة ومفسدة.

والخلاصة انه لا يمكن اجتماع الوجوب مع الحرمة في شيء واحد لا في مرحلة المبادي ولا في مرحلة الامتثال، و اما اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد كالوجوبين او التحريمين، فلا مانع منه لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المبادي ولا في مرحلة الامتثال، و على هذا فلا مانع من اجتماع حرمة شرب الخمر المقطوع مع حرمة شرب الخمر الواقعي لا في عالم الاعتبار والجعل ولا في عالم المبادي.

وثانياً مع الأغماض عن ذلك وتسليم ان اجتماع المثليين محال حتى في الامور الاعتبارية، الا ان هذا مبني على ان يكون متعلق الحرمة في مسألة التجزّي شرب مقطوع الخمرية، فعندئذٍ يلزم محذور اجتماع المثليين في مورد الاجتماع والالتقاء بنظر القاطع لامطلقاً، و لكن قد تقدم ان ذلك المبني غير صحيح، فان متعلق

الحرمة في مسألة التجريّ هو شرب الخمر المنجز، سواءً أكان تنجزها بالقطع الوجداني ام بالامارة المتبعة ام بالاصول العلمية، لماًر من ان مسألة التجريّ لا تختص بموارد القطع الوجداني، بالخلاف، و عليه فالنسبة بين شرب الخمر واقعاً و بين شرب الخمر المنجز عموم من وجه، فلامانع حينئذٍ من جعل الحرمة لكلا العنوانين و لا يلزم محذور اجتماع المثليين حتى بنظر المكلف.

و ثالثاً: مع الاغماض عن ذلك ايضاً و تسليم ان متعلق حرمة التجريّ شرب مقطوع الخمرية، فع ذلك لا يلزم اجتماع المثليين حتى بنظر القاطع، و ذلك لان القاطع ملتفت الى ان النسبة بين الخمر الواقعي و بين مقطوع الخمرية عموم من وجه، لان كلّ فرد يعلم ان القطع دائماً لا يكون مطابقاً للواقع، بل قد يكون مطابقاً له و قد يكون مغالفاً، و مع الالتفات الى ذلك لامانع من جعل حكمين متماثلين لهما، و لا يلزم اجتماع المثليين حينئذٍ حتى بنظر القاطع.

ولكن هذا الاشكال غير صحيح، لان القاطع و ان كان يعلم بان النسبة بينهما عموم من وجه، الا ان ذلك انما هو بالنسبة الى غيره، و اما بالنسبة الى نفسه، فهو يرى ان قطعه مطابق للواقع جزماً، و عليه فيلزم اجتماع المثليين بنظره، لانه لا يتحمل عدم مطابقة قطعه للواقع و لو باحتمال ضعيف كواحد في الألف،

ثم ان السيد الاستاذ (عنه) قد أورد على التصور الثالث بوجهين:

الاول: انه يمكن دفع محذور اجتماع المثليين بنظر القاطع بان حرمة الخمر الواقعي لم تصل الى القاطع، فان الواصل اليه حرمة مقطوع الخمرية فحسب، فاذاً لا يكون هناك حكمان متماثلان، ضرورة انه لا تنافي بين الحكم الواصل و الحكم غير الواصل و لا تماثل بينهما.

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

وفي كلا الوجهين نظر اما الوجه الاول فهو غريب من مثل السيد الاستاذ رحمته الله، بداهة انه لا يمكن تصوير عدم وصول الحرمة الواقعية الى القاطع بها، فانه مع القطع بان هذا المايح خمره القطع بان شربه محرم شرعاً، كيف يمكن افتراض عدم وصول حرمتها اليه، فهل هناك وصول اقوى واظهر من القطع الوجداني؟ هذا اضافة الى ان وصول حرمة التجزي متوقف على وصول الحرمة الواقعية، على اساس ان حرمة التجزي ناشئة عن قبحه وهونا شئ عن وصول الحرمة الواقعية، فاذا لا يعقل وصول حرمة التجزي الى المكلف بدون وصول حرمة الخمر الواقعي فالصحيح هو ما ذكرناه من الاشكال على هذا التصور.

واما الوجه الثاني فلان ما ذكره (رحمته الله) من المثال وان كانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً، الا انه مع ذلك لا يلزم اجتماع المثليين في مورد الاجتماع، لان الوجوب المتعلق بطبيعي الصلاة لا يسري الى افرادها وحصصها في الخارج، و على هذا فالصلاة في الجماعة او المسجد او الحرم الشريف حصة من طبيعي الصلاة الواجبة ولا يسري الوجوب من الطبيعي اليها، فاذا لا يجتمع فيها وجوبان:

(١) مصباح الاصول، ج ٧، ص ٢٧.

أحدهما وجوب الصلاة و الآخر وجوب الوفاء بالنذر، بل وجوب واحد و هو وجوب الوفاء بالنذر.

بقي هنا امران:

الاول: ان ما ذكره المحقق النائيني (رحمته الله) (من ان حرمة التجري اذا كانت ثابتة بدليل آخر و كان ذلك الدليل يشمل المتجري و العاصي معاً، لزم اجتماع المثليين بنظر القاطع) لا يتم، اما بالنسبة الى حرمة التجري و حرمة الواقع، فالأمر و ان كان كذلك، فان القاطع يرى اجتماع الحكمين المتماثلين الواقع باعتبار ان القاطع يرى الواقع لاقطعه، فيلزم حينئذ اجتماع المثليين فيه، لأن معنى شمول الدليل المذكور العاصي و المتجري معاً، ان شرب الخمر الواقعي محكوم بمحرمتين في الواقع:

الاولى: الحرمة الثابتة له بمقتضى ادلة حرمة شرب الخمر من الكتاب و السنة.

الثانية: الحرمة الثابتة له بالدليل الآخر الشامل للمتجري و العاصي معاً، فاذن يلزم اجتماع المثليين في شرب الخمر في الواقع و هو محال. هذا اضافة الى ان جعل الحرمة لشرب الخمر مرة ثانية بالدليل الآخر لغو و بلا فائدة، و على هذا فلو كان هناك دليل على حرمة التجري، فلا محالة يكون مختصاً به و لا يمكن شموله للعاصي.

و دعوى انه لا مانع من ان يكون شرب الخمر محرماً بالدليل الاول بعنوانه الواقعي و بالدليل الثانوي بعنوانه العرضي و هو كونه مصداقاً للظلم و الهتك، كما ان الفعل المتجري به محرم بهذا العنوان.

مدفوعة بان معنى عموم ذلك الدليل للمتجزي و العاصي معاً أنه يدل على حرمة شرب الخمر بعنوان اولي و على حرمة الفعل المتجزي به بعنوان ثانوي و هو كونه مصداقاً للظلم و اهتك فاذن بطبيعة الحال يلزم اجتماع المثليين في الواقع لا بنظر القاطع فحسب، و عندئذ فان قلنا بان اجتماع المثليين محال، استحال عموم ذلك الدليل، و ان قلنا بانه لا موضوع لاجتماع المثليين في الامور الاعتبارية، فلا مانع من عموم هذا الدليل من هذه الناحية بل لاشبهة في وقوع ذلك، كما اذا أمر المولى باكرام العلماء ثم امر باكرام العلماء العدول، و بنينا في مثل ذلك على عدم حمل المطلق على المقيّد رغم ان النسبة بينها عموم مطلق، فلو كان اجتماع المثليين مستحيلًا حتى في الامور الاعتبارية، استحال اجتماع و جوبين متماثلين في اكرام العلماء العدول، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى انه يرد على هذا التصور نفس ما اوردته (مَقَرُّ) من الاشكال على التصوّر الاول و هو لزوم الجمع بين المتأخر و المتقدم في دليل واحد و هو لا يمكن، هذا اضافة الى ان الحكم الشرعي اذا كان مستفاداً من قاعدة الملازمة، فالدليل عليه نفس القاعدة و هي دليل لبيّ، و لا يلزم ان يكون الحكم الشرعي المستفاد من هذه القاعدة مدلولاً للخطاب الاولي او الثانوي.

الامر الثاني: انه قد ظهر مما تقدّم ان قاعدة الملازمة بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي بالحسن و القبح غير ثابتة كبرويّة، و الاّ فلا مانع من تطبيقها على مسألة التجزي، و ما ذكره المحقق النائيني و السيّد الاستاذ (مَقَرُّ) من الموانع للتطبيق لا يصلح للمانع.

فالنتيجة ان العمدة عدم ثبوت هذه القاعدة بحسب الكبرى، و اما قاعدة

الملازمة بين حكم الشرع و حكم العقل النظري، فهل تنطبق على مسألة التجريي اولا؟

و قد يجاب عن ذلك بانه لا مانع من انطباقها عليها، باعتبار ان الفعل التجريي به معنون بعنوان ذي مفسدة ملزمة و هو عنوان هتك المولى و تفويت حقه، لان انطباق هذا العنوان كما يكون منشأ لاتصافه بالقبح كذلك يكون منشأ لاتصافه بالحرمة، و عليه فحرمة الفعل التجريي به مستكشفة من ادراك العقل وجود مفسدة ملزمة فيه، فاذا ادرك العقل وجودها فيه، حكم الشارع بحرمة على اساس ثبوت كبرى في المرتبة السابقة و هي ان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات و المبادي الواقعية التى هى حقيقتها و روحها في الواقع و الا فالاعتبار بلا روح لاقيمة له.

ولكن هذا الجواب غير صحيح نقضاً و حلاً، اما نقضاً فلان هذا العنوان المبعوض و هو عنوان هتك المولى و تفويت حقه الذي هو ظلم، كما ينطبق على التجريي كذلك ينطبق على المعصية، فاذا كان انطباق هذا العنوان سبباً للحرمة شرعاً، فلازم ذلك حرمة المعصية ايضاً و هو كما ترى، و اما حلاً فلما ذكرناه سابقاً من ان موضوع حق الطاعة للمولى على العبد هو احراز التكليف و تنجزه بنظر المكلف لا التكليف بوجوده الواقعي، فاذا قطع المكلف بان هذا المايح خمر، و حينئذٍ فاذا قام بشربه عامداً املتفتاً الى الحكم الشرعي، ترتب عليه عنوان الظلم و الهتك و لكن 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 قائماً به في عرض الملاك الاول

فلا مانع من الحكم بحرمته، على اساس ذلك الملاك، و على الجملة فاتصاف فعل العاصي و المتجزي بعنوان قبيح ذي مفسدة كالظلم و التعدي على المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعة انما هو من آثار تمرد العبد و مخالفته للمولى بارتكاب الحرام الواصل و المنجز عليه واقعاً أو اعتقاداً، وحيث ان هذا الاتصاف في طول مخالفة المولى و مفسدة الواقع، فلهذا لا يكشف عن حرمة اخرى، لان الكشف عنها منوط بالكشف عن ملك آخر في عرض الملاك الاول، و دعوى ان هذا العنوان حيث انه عنوان ذو مفسدة، فيصلح ان يكون كاشفاً عن حرمة.

مدفوعة بان هذه المفسدة حيث انها معلولة للمفسدة الواقعية القائمة بالفعل بعنوان اولي، فلا تصلح ان تكون كاشفة عن حرمة الفعل بهذا العنوان المذكور، لانها لغو و لا يترتب عليها اثر، فلهذا لا يمكن ان تكون كاشفة عن جعلها و الا لزم جعل غير المتناهية و هو كما ترى.

هذا اضافة الى ان ثبوت الحرمة للفعل بهذا العنوان بحاجة الى ملك مبرر له و فائدة مترتبة عليه، و الملاك المبرر هو الملاك المترتب على الفعل بهذا العنوان في عرض الملاك الاول المترتب على الفعل بعنوان اولي، بمعنى انه لا يكون معلولاً له، نعم لو كانت هناك قرائن تدل على اهتمام المولى بالملاكات الواقعية والحفاظ عليها، لأمكن ان يقال ان هذا الاهتمام من المولى يصلح ان يكون مبرراً لجعل الحرمة له ثانياً للتأكيد و ايجاد داع ثان للمكلف على تفصيل تقدم، و اما اذا لم تكن هنا قرائن، فالقاعدة في نفسها لا تدل على ذلك.

و بكلمة ان جعل الحكم الشرعي المولوي مبني على احد مبررين:

الاول: ان يكون الغرض من جعله ابراز الملاك الواقعي الذي هو حقيقة الحكم وروحه.

الثاني: ان يكون الغرض من جعله تحديد مركز حق الطاعة سعةً وضيقةً، واما اذا لم يكن شي من هذين المبررين، فيكون جعله لغواً وبلا فائدة، وعليه فلا يمكن الجعل في المقام باحد هذين المبررين، اما الاول فلان الملاك في المقام معلوم ومحرز وهو كون العنوان المذكور مبغوض للمولى ومشتمل على مفسدة، فاذن لا يمكن ان يكون الجعل بغرض ابراز الملاك.

واما الامر الثاني فلان التكليف المجعول في المرتبة السابقة يحدد مركز حق الطاعة سعةً وضيقةً، فلا معنى لتحديده ثانياً لانه لغو وتحصيل الحاصل. الى هنا قد تبين انه لا يمكن اثبات حرمة التجري شرعاً بقاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل نظرياً كان ام عملياً.

الوجه الثالث: دعوى الاجماع من الاصحاب على حرمة التجري، وقد ذكر شيخنا الانصاري (رحمته) الاجماع في مسألتين: الاولى ما اذا ظن المكلف ضيق وقت الصلاة وأخرها عامداً ملتفتاً، فقد عصي وان انكشف بقاء الوقت.

الثانية: سلوك الطريق مظنون الخطر او مقطوعه فانه اذا سلك ذلك الطريق فقد عصي وان انكشف عدم الخطر في الواقع.

و الجواب: ما ذكرناه غير مرة من انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع في شيء من المسائل الفقهية كدليل شرعي، نعم قد يحصل الوثوق والاطمئنان بثبوت المسألة في الواقع، وهذا لا يرتبط بالاجماع بل هو من جهة ان الاطمئنان حجة من اي سبب كان، وقد ذكرنا في محله ان حجية الاجماع منوطة بتوفر أمرين:

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

الثاني: ان يكون هذا الاجماع واصلاً إليهم من زمن المعصومين (عليهم السلام) يداً بيد و طبقة بعد طبقة، و لا طريق لنا الى احراز كلا الأمرين معاً ولا احدهما، فلهذا لا أثر لدعوى الاجماع و لا قيمة له.

و من هنا يظهر حال المسألتين المذكورتين، هذا اضافة الى أنه لا اجماع في المسألة الاولى لوجود المخالف فيها، و اما المسألة الثانية فالظاهر انها مبنية على كون الظن مأخوذاً فيها بنحو الموضوعية لا الطريقية، و عليه فيكون العصيان على القاعدة، بل يكفي احتماله اذا كان الخطر على النفس او العرض او المال.

الوجه الرابع: الروايات التي استدلت بها على حرمة التجري، وهي الروايات التي تدل على استحقاق العقوبة على قصد المعصية و نية السوء، منها التّبوي (المعروف اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل و المقتول كلاهما في النار، قيل هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال (عليه السلام) لانه اراد قتل صاحبه^(١))، و منها تعليل خلود اهل النار في النار، بان يتّهم كانت على التمرّد و العصيان ابداً في الدنيا لو كانوا مخلصين فيها، و تعليل خلود اهل الجنة في الجنة بان يتّهم كانت على الطاعة ابداً في الدنيا لو كانوا مخلصين فيها^(٢)، و منها غير ذلك.^(٣)

و تقريب الاستدلال بها على حرمة التجري، انها تدل على ان المستجري يستحق العقوبة على قصد المعصية، لانه في الواقع لم يرتكب معصية و انما نواها و

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

(٢) وسائل الشيعة ج ١: ص ٣٦ ب ٦ من مقدمة العبادات ح ٤ و ٦ و ٧ و ٨ و ١٠.

(٣) الكافي ج ٢: ص ٦٩ باب النية من كتاب الكفر و الايمان.

أقدم عليها، فاذا اعتقد ان هذا المايح خمر فشربه باختياره و ارادته، فان كان مطابقاً للواقع، استحقَّ للعقاب على شرب الخمر الواقعي و هو عاص، و ان لم يكن مطابقاً للواقع لم يرتكب معصية غير انه قصدھا، و عليه فالتجزي لم يفعل المحرم في الواقع و انما تجزي بفعله على المولى و قصد معصيته، و هذه الروايات تدل على انه مستحق للعقاب على هذا القصد.

و الجواب: اولاً ان هذه الروايات باجمعها ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد على شيء منها.

و ثانياً: مع الإغماض عن ذلك و تسليم انها تامة من ناحية السند، إلا أنها لا تدل على حرمة الفعل المتجزي به، و انما تدل على حرمة قصد المعصية و استحقاق العقوبة عليه، و بين الأمرين بون بعيد.

هذا اضافة الى انها معارضة براوايات أخرى و هي الروايات التي تدل على عدم استحقاق العقاب على قصد المعصية و نيتها مالم يتلبس بها في الخارج، و مقتضى هذه الروايات اناطة استحقاق العقاب بالعمل الخارجي و لا قيمة للقصد المجرد في النفس، و ارادة المعصية و ان كانت تامة و هي روايات كثيرة لا يبعد بلوغها حدّ التواتر اجمالاً، هذا اضافة الى ان فيها روايات معتبرة تدل على ان المؤمن اذا هم بالحسنة و لم يعمل بها كتبت له، و ان عمل بها كتبت له عشرة حسنات، و اذا همّ بالسيئة ان يعملها و لم يعملها لم تكتب عليه.

و على هذا فالطائفة الاولى لا تصلح ان تعارض هذه الطائفة، لأنها داخلية في الروايات المخالفة للسنة، فلا تكون حجة، و مع الإغماض عن ذلك و تسليم ان الطائفة الثانية لم تبلغ من الكثرة حدّ التواتر الاجمالي، تقع المعارضة بينها بالتباين، و عندئذٍ فهل يمكن الجمع بينهما عرفاً أو لا، فيه و جهان:

فذهب شيخنا الانصارى (رحمته) الى الوجه الاول بأحد طريقين:

الطريق الاول: حمل الطائفة الاولى على من قصد المعصية و اشتغل ببعض

مقدماتها بدون الوصول إليها، و الطائفة الثانية على مجرد قصد المعصية بدون

التلبس ببعض المقدمات.^(١)

الطريق الثاني: حمل الطائفة الاولى على من ظل ثابتاً على قصده المعصية

و لكن من جهة وجود مانع خارجي لم يتمكن من التلبس بها، و الطائفة الثانية

على من ارتدع عن قصده المعصية بنفسه او برادع الهى، و كلا الجمعين غير

صحيح، اما الجمع الاول، فلانه ليس من الجمع الدلالي العرفي و لا ينطبق عليه

شيء من ضوابط الجمع العرفي، كتقديم الحاكم على المحكوم و الخاص على العام و

الأظهر على الظاهر و هكذا، فاذن يكون هذا الجمع من الجمع التبرعي

و لا قيمة له.

و اما الثاني فقد اختاره السيد الاستاذ (رحمته) و استشهد عليه بالنبوي

المعروف (اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل و المقتول كلاهما في النار، قيل هذا

القاتل قبال المقتول لانه اراد قتل صاحبه، بتقريب ان النبوي بمقتضى ذيله يقيد

اطلاق الطائفة الاولى بعدم الارتداع عن قصده و ظل ثابتاً عليه، و بعد هذا

التقييد تنقلب النسبة بينهما من التباين الى عموم مطلق، لان الطائفة الاولى

حينئذ تصبح اخص من الطائفة الثانية، فتتقدم عليها تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق

على المقيّد.^(٢)

و لكن هذا التقريب غير تام، بناء على ما هو الصحيح من عدم تمامية كبرى

(١) فرائد الاصول: ص ٧

(٢) مصباح الاصول ج ٢: ص ٢٩

انقلاب النسبة على' تفصيل ذكرناه في مبحث التعادل و الترجيح، و على' هذا
الاساس فتخصيص الطائفة الاولى' بالنبوي لا يوجب انقلاب النسبة بينهما من
التباين الى' عموم و خصوص مطلق، بل تظلّ النسبة ثابتة، فاذن تسقط كلتا
الطائفتين من جهة المعارضة، فالمرجع هو اصاله البراءة عن الحرمة او
استصحاب عدمها. هذا اضافة الى ان النبوي غير تام سنداً، الى' هنا قد تبين ان
الوجوه التي استدلت بها على' حرمة الفعل المتجرّي به لا يتم شىء منها، فالصحيح
انه لا دليل على حرمة شرعا.

تنبيه:

فيه عدة أمور:

الامر الاول: ان محل الكلام في مسألة التجزي انما هو في مطلق المنجز، سواء كان متمثلاً في القطع أم في الامارات المعتبرة أم في الاصول العملية، إذ في كل مورد يتنجز التكليف فيه لعدم وجود مؤمن عنه فيجري فيه التجزي، فاذا اقدم المكلف في شرب ما قامت البيّنة على انه خمر او احرز بالاستصحاب خمره او كان ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال، فلا شبهة في ان هذا الاقدام منه تجزياً و خروجاً عن ذي الرقية و تفويتاً لحق المولى و هو الطاعة، و لا فرق في كون هذا الاقدام تجزياً بين ان يكون شره بداعي انه خمر او برجاء انه ليس بخمر، إذ لا أثر لهذا الرجاء بعد علمه بتنجز حرمة على تقدير ثبوتها في الواقع و عدم جواز شره.

الامر الثاني: انه اذا كان هناك مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البيّنة على ان المايح الفلاني خل فشره، ثم بان انه خمر، فلا شبهة في عدم استحقاقه العقاب، لان البيّنة مانعة عن تنجزها، و كذلك الحال اذا جرت اصالة البراءة عن حرمة او استصحاب بقائه على الحلية، فانها مانعة عن تنجز حرمة على تقدير ثبوتها في الواقع هذا مما لا كلام فيه، و انما الكلام فيما اذا اقدم المكلف على شرب هذا المايح برجاء انه خمر في الواقع، فهل هو تجزي او لا؟

فذكر المحقق النائيني (رحمته) ان هذا تجزي فانه خروج عن ذي العبودية و الطاعة، فاذن يترتب عليه ما يترتب على التجزي.

و غير خفي ان ما ذكره الحق النائيني (رحمته) تام على مسلكه في باب التجزي

من ان قبحه فاعلي لا فعلي، فلذلك لا يستحق المتجرّي العقاب، باعتبار ان الفعل المتجرّي به لا يكون قبيحاً ولا حراماً، غاية الامر انه يكشف عن سوء سريرته و خبث باطنه فقط، او فقل انه لا شبهة في ان اقدمه على شرب المايح المذكور المشتبه الحلال ظاهراً برجاء انه حرام في الواقع، كاشف عن عدم مبالاته بالدين و لا كلام فيه، و انما الكلام في استحقاقه العقوبة.^(١)

و الخلاصة: ان حق الطاعة غير ثابت في الفعل النفساني وهو الانقياد و قصد الطاعة و نحوهما، و اما في الفعل الخارجي وهو شرب هذا المايح برجاء انه خمر في الواقع فهو ايضا غير ثابت، لان شرب هذا المايح حلال له و لا يكون قبيحاً و موضوعاً لحق الطاعة، و مجرد الاتيان به برجاء انه خمر في الواقع، لا يوجب تعنونه بعنوان قبيح، لان الرجاء النفسي داع للاتيان به لا انه عنوان له، نعم انه يكشف عن خبث باطنه فقط و قد مرّ عدم استحقاق العقوبة عليه و لا على سائر الافعال النفسانية كالرجاء النفسي و البناء و ماشاكل ذلك. هذا اضافة الى ان موضوع حق الطاعة كما تقدّم احرار التكليف، سواءً أكان مطابقاً للواقع أم لا و هو غير متحقق في المقام، لان المحرز في المقام الحلية و الاباحة لا الحرمة او الوجوب.

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

الامر الثالث: ما ذكره صاحب الفصول (قَبِيحٌ) من ان الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات، و على هذا فيقع الكسر والانكسار بين قبح التجزي و بين المصالح الواقعيّة، وقد تكون المصلحة الواقعية الموجودة في الفعل المتجزي به رافعة لقبحه، وقد يكون قبحه أقوى من المصلحة فيه فيقدم عليها، وقد يشتد قبحه كما اذا كان الفعل المتجزي به مكروهاً، وقد يتعدد قبحه كما اذا صادف المحرام في الواقع، وقد لا يكون له مزاحم كما اذا صادف المباح في الواقع فاذن يختلف قبح التجزي باختلاف مواردّه، فان كانت من المباحات فقد ظلّ فبحه بحدّه ولا يزيد ولا ينقص، وان كانت من المكروهات فقد اشتد قبحه، وان كانت من المحرمات فقد تعدد قبحه، وان كانت من الواجبات يقع التزاحم بين مصلحة الواقع وقبح التجزي، فلا بدّ حينئذٍ من تقديم الاقوى على غيره.^(١)

والجواب: ان ما ذكره (قَبِيحٌ) مبني على نقطة خاطئة وهي ان الحسن والقبح امران مجعولان من قبل العقلاء يتبع ما يدركونه من المصالح والمفاسد حفظاً للنظام العام و ابقاء للنوع، ولكن قد تقدم ان فرضية ارتباط جعل الحسن و القبح بادراك المصالح و المفاسد في الواقع لا تنسجم مع الوجدان و البرهان.

اما الاول فمن البديهي ان العقل يدرك وجداناً وبدون أيّ منبه من الخارج قبح الظلم و حسن العدل بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل كامكان الممكن و وجوب الواجب و زوجيّة الاربعة و نحوها، و من هنا فالظلم لا يكون حسناً مهما ترتبت عليه مصلحة طالما هو ظلم، و العدل لا يكون قبيحاً مهما ترتبت عليه مفسدة طالما هو عدل، ضرورة انه لا يعقل انفكاك القبح عن الظلم و الحسن عن العدل الآ باعدام موضوعهما، ولهذا يحكم العقل بقبح التجزي مع انه لا مفسدة في

الفعل المتجري به و بحسن الانقياد مع انه لامصلحة في الفعل المنقاد به.

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

و اما الثاني فلان المحسوس و المشاهد خارجاً عدم تبعية الحسن و القبح للمصلحة و المفسدة الواقعتين، و لهذا يحكم العقل بقبح التجري فيما لا مفسدة في الفعل المتجري به، بل و ان كانت فيه مصلحة كضرب اليتيم بسبب او آخر، فانه قبيح و ان ترتبت عليه مصلحة كالتأديب او نحوه، و كذلك يحكم العقل بحسن الانقياد فيما لا مصلحة في الفعل المنقاد به، و من هنا لا شبهة في قبح قتل الانسان متعمداً بغرض استخراج الدواء منه لانقاذ حياة شخصين من الموت او اكثر، مع انه لو لوخط من زاوية المصلحة و المفسدة، كانت مصلحة قتله أقوى و اكبر من مفسدته.

و على الجملة ان مسألة الحسن و القبح غير مسألة المصلحة و المفسدة، فانهما مسألتان مختلفتان ذاتاً و موضوعاً.

اما الاول، فلان المصلحة و المفسدة من الامور الواقعية الموجودة في عالم الخارج و الوجود، بينما الحسن و القبح من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع لا في عالم الوجود، و إلا لكانا محتاجين الى محل و موضوع يعرضان عليه كالبياض و السواد و نحوه، مع ان الفعل يتصف بالحسن او القبح قبل وجوده في الخارج، فيقال الظلم قبيح و العدل حسن و ان لم يكن ظلم في الخارج و لاعدل فيه.

واما الثاني فلان موضوع المصلحة و المفسدة طبعي الفعل الجامع بين الحصة الاختيارية و غير الاختيارية، بينما يكون موضوع الحسن و القبح خصوص الحصة الاختيارية، هذا اضافة الى ان اشتغال الفعل على المصلحة و المفسدة لا ينافي بالعلم و الالتفات، فانهما مترتبان على الفعل بوجوده الواقعي، سواءً أكان الفاعل ملتفتاً اليه أم لا، و هذا بخلاف اتصاف الفعل بالحسن تارة و بالقبح أخرى فانه يتوقف على العلم و الالتفات الى ان صدوره منه يكون بعنوان حسن كضرب اليتيم للتأديب او القيام للتعظيم، او يكون بعنوان قبيح كضرب اليتيم للأذى او لامتحان العصي او غير ذلك، و بكلمة ان الاشياء على ثلاثة انواع.

النوع الاول: ما يقتضي الحسن و القبح ذاتاً، بمعنى العلة التامة كالعدل و الظلم فان حسن الاول و قبح الثاني من القضايا الاولى الفطرية الواقعية التي هي ثابتة في لوح الواقع و يدركها العقل فطرة، ضرورة ان العدل طالما يكون عدلاً، فهو حسن و لا يمكن التفكيك بينها و كذلك الظلم، فانه طالما يكون ظلماً، فهو قبيح فيستحيل ارتفاعه عنه.

النوع الثاني: ما يقتضي الحسن و القبح ذاتاً، بمعنى الاقتضاء لالعلّة التامة كالكذب و الغيبة و نحوهما.

النوع الثالث: ما لا يقتضي في نفسه لا الحسن و لا القبح كالقيام او الجلوس و السفر و الحضر و ما شاكل ذلك، فان اتصاف هذه الافعال بالحسن تارة و القبح تارة أخرى، منوط بقصد الفاعل، فان كان قيامه مثلاً بقصد تعظيم مؤمن، اتّصف بالحسن لانطباق عنوان العدل عليه، و ان كان بقصد الاستهزاء لمؤمن، اتّصف

بالقبح لانطباق عنوان الظلم عليه، فان هذه الافعال تتّصف بالحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات بالذّات.

و الخلاصة: ان الفعل الذي لا يقتضي في نفسه الحسن ولا القبح كالقيام مثلاً، فاتصافه بالحسن منوط بان يكون صدوره من الفاعل بعنوان تعظيم عالم او مؤمن، و بالقبح منوط بان يكون صدوره منه بعنوان هتك عالم او مؤمن، فعلى الاول ينطبق عليه عنوان العدل، وعلى الثاني ينطبق عليه عنوان الظلم وهكذا. الى هنا قد استطنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي انه لاصلة بين المسألتين لاذاتاً و لاموضوعاً و لاثراً و لاملاكا، اما ذاتا فلان المصلحة و المفسدة من الامور الواقعية الخارجية، بينما الحسن و القبح من الامور الواقعية الثابتة في لوح الواقع دون الخارج، و اما موضوعا فلان موضوع المصلحة و المفسدة ذات الفعل الجامع بين الحصة الاختيارية و غيرها، بينما موضوع الحسن و القبح خصوص الحصة الاختيارية.

و اما اثراً، فلان اثر المصلحة اقتضاء جعل الوجوب للفعل، و اثر المفسدة اقتضاء جعل الحرمة، بينما اثر حسن الشيء ما ينبغي عمله، و اثر قبح الشيء ما لا ينبغي عمله، و لهذا يكون الحسن و القبح من مدركات العقل العملي دون المصلحة و المفسدة، فانهما من مدركات العقل النظري.

و اما ملاكا، فلان المصلحة و المفسدة بنفسهما ملاك للوجوب و الحرمة، بينما ملاك الحسن و القبح العدل و الظلم، و الاول عبارة عن وضع الشيء في موضعه. و الثاني عبارة عن سلب ذي الحق عن حقه، و من هنا اذا أدرك العقل ان هذا العمل مصداق للظلم حكم بقبحه، و اذا أدرك انه مصداق للعدل حكم بحسنه

سواء أدرك المفسدة فيه على الاول و المصلحة فيه على الثاني أم لا، وان ادرك ترتب المصلحة على الاول و المفسدة على الثاني، فانه طالما ينطبق على الاول عنوان الظلم و على الثاني عنوان العدل، يحكم بالقبح و الحسن، فلا يمكن الانفكاك بينهما الا بالتصرّف في الموضوع.

و من ذلك يظهر ان المصلحة الواقعية المترتبة على الفعل المتجزي به في الواقع لاتصلح ان تزاحم قبح التجري و لا يعقل ان يقع بينهما الكسر و الانكسار لعدم كونهما من سنخ واحد، ضرورة ان قبحه يدور مداركونه ظلماً على المولى و تفويتاً لحقه، فانه طالما يكون مصداقاً للظلم فهو قبيح، كانت هناك مصلحة في الواقع او لا.

و اما التزام بين الحسن و القبح، فهو غير متصور، لان ملاك احدهما غير ملاك الآخر تماماً، فلا يمكن فرض اجتماعهما في موضوع واحد. و اما ما ذكره (تتبرك) من ان التجري اذا صادف الحرام في الواقع تداخل عقابها.

فيرد عليه اولاً، ان ملاك استحقاق العقوبة تفويت حق المولى و هو حق الطاعة، و قد تقدّم ان موضوع حق الطاعة احراز التكليف بنظر المكلف، وعليه فلاك استحقاق العقاب موجود في التجزي فحسب لا في التكليف الواقعي لانه غير محرز، و التكليف بوجوده الواقعي ليس موضوعاً لحق الطاعة بل بوجوده العلمى الاحرازي.

و ثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان موضوع حق الطاعة مركب من التكليف الواقعي، فاذن لا يستحق العقاب اصلاً لاعلى مخالفة الواقع و لا على

التجري، لان العقاب يدور مدار ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد و هو غير ثابت في المقام، هذا اضافة الى ان الحرمة الواقعية مجهولة بل مغفول عنها، فلا يكون منجزة حتى يستحق العقاب على مخالفتها.

فالتنتيجة في نهاية المطاف ان ما ذكره (مَنْبُتٌ) من ان الجهات الواقعية قد تراحم جهات الحسن و القبح و يقع الكسر و الانكسار بينهما، لا يرجع الى معنى محصل هذا.

و قد اجاب عن ذلك المحقق العراقي (مَنْبُتٌ) بتقريب:

ان قبح التجري حيث انه متأخر مرتبة عن الحكم الواقعي، باعتبار انه في مرتبة العصيان المتأخر عن الحكم الواقعي، فلا يعقل التنافي و التراحم بينهما حتى يقع الكسر و الانكسار.

و فيه اولاً ان قبح التجري حيث انه معلول للقطع بالحكم الواقعي، فيكون متأخراً عنه لاعتبار نفس الحكم الواقعي، إذ لا موجب لتأخره عنه لان تأخر شيء عن آخر بعد تقارنها زمنياً بحاجة الى ملاك مبرر له و لا يمكن ان يكون جزافاً، كتقديم العلة على المعلول رتبةً رغم تقارنها زمنياً قضاءً لحق العلية، و اما عدم العلة فهو لا يتقدم على المعلول مع انه في مرتبة العلة، لان النقيضين في مرتبة واحدة، و في المقام قبح التجري و ان كان متأخراً عن القطع بالحكم رتبةً، باعتبار انه موضوع له، إلا أنه لا مبرر لتأخره عن نفس الحكم الواقعي، لانه ليس معلولاً له و لا مترتباً عليه، فأذن لا موجب لتأخره عنه.

و ثانياً ان هذا التأخر انما هو بتحليل من العقل في عالم الذهن، و اما في عالم الخارج الذي هو عالم المزاخمة و الكسر و الانكسار، فلا تأخر و لا تقدم فالجميع في زمن واحد، لان قبح التجري يجتمع مع مصلحة الواجب في شيء واحد و هو

الفعل المتجرّي به اذا كان في الواقع واجباً.
والخلاصة ان ما ذكره المحقق العراقي (رحمته) في المقام لو تمّ فلا يجدي في المقام و
لا يمنع عن وقوع التزاحم والكسر والانكسار بين قبح التجري والمصلحة، او
المفسدة الواقعية لو قلنا بوقوعه بين الجهات الواقعية وبين الحسن والقبح.

نتيجة البحث عن حرمة التجري عدة نقاط:

الاولى: ان اطلاقات الادلة الاولى من الكتاب و السنة لا تشمل المتجري، ودعوى شمولها له كالعاصي، بتقريب ان متعلق التكليف ارادة المكلف واختياره. مدفوعة بانها مبنية على الخلط بين المراد التكويني و المراد التشريعي، فان غرض المولى من التكليف و التشريع المتعلق بفعل المكلف، هو ايجاد الداعي و ارادة في نفسه تكويناً، لا ان ارادته متعلق التكليف، فان متعلق التكليف الذي هو مراد المولى تشريعاً فعل المكلف، و غرض المولى منه ايجاد الداعي و الارادة في نفسه تكويناً للبعث و التحريك نحو امتثاله.

الثانية: ان السيد الاستاذ (رحمته) قد أجاب عن هذه الدعوى تارةً بالنقض و اخرى بالحل.

اما الاول فلان لازم هذه الدعوى ان من اعتقد بدخول وقت الصلاة و صلى ثم بان ان الوقت غير داخل، صحّ صلاته على أساس ان الامر يتعلق بالارادة المتعلقة بالصلاة في وقتها اعتقاداً و هذا كما ترى، و لكن قد يشكل في هذا النقص بان القائل بهذه الدعوى انما يقول بها في الواجبات المضيقة، على أساس ان التكليف فيها لو كان متعلقاً بالارادة المتعلقة بالواجب بوجوده الواقعي لزم التكليف بغير المقدور، لان ما هو مقدور ارادته بوجوده الاعتقادي، سواءً أكان مطابقاً للواقع أم لا، بينما هذا المحذور غير لازم في الواجبات الموسعة، و لكن تقدم أن هذا الاشكال قابل للمناقشة.

و اما الثاني، فلان تبعية الاحكام للمصالح و المفاصد في متعلقاتها، تدل على انها متعلقة بها بوجودها الواقعي لا الاعتقادي، و قد يشكل بان هذا البيان

وحده لا يكفي في دفع الاشكال بل لابدّ من ضمّ مقدمة اخرى، وهي ان الاحكام الشرعية متعلقة بالافعال الاختيارية بوجوداتها الواقعية لا بالارادة المتعلقة بها.

وفيه ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) يتضمّن هذه المقدمة، لان الاحكام الشرعية اذا كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها بوجوداتها الواقعية، فلا محالة يكون الاحكام الشرعية متعلقة بها كذلك.

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

الرابعة: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من ان قضية حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهورة المجعولة من قبل العقلاء على طبق ما يدركونه من المصالح والمفاسد للنظام العام، و حيث ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، فاذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء، كان الشارع في طليعتهم، غير تام، فان قضية حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الواقعية الضرورية الثابتة في لوح الواقع و يدركها العقل فطرة و وجداناً كان هناك جاعل أم لا.

الخامسة: ان في الشارع حيتيتين:

الاولى: حيثة انه سيد العقلاء ورئيسهم.

الثانية: حيثة انه مبلغ للأحكام الشرعية الواصلة إليه بالوحي من الله عزوجل، فن الحيثة الاولى انه داخل فيهم و من الحيثة الثانية فهو تابع للوحي،

سواءً كانَ موافقاً لحكم العقلاء ام مخالفاً له، و من الواضح ان الوحي يدور مدار المصلحة و المفسدة الواقعتين و لا يدور مدار الحسن و القبح العقليين، بدهاء ان الشارع لا يكون ملزماً بجعل ما يماثل جعل العقلاء، فاذن لا ملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشرع.

السادسة: ان القول بان جعل الحكم الشرعي في موارد الحكم العقلي العملي لغو و جزاف، لكفاية حكم العقل بالحسن و القبح للتحريك و الداعويّة غير تام، إذ لا مانع من هذا الجعل و لا يكون لغواً، لانه يوجب ملاكاً جديداً للحسن و القبح و هو حق الطاعة و قبح المعصية، و حينئذٍ تتأكد الداعويّة و المسؤولية امام الله تعالى فلا يكون جعله لغواً.

السابعة: انا لو سلمنا ثبوت الملازمة بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي العملي، فلا مانع من تطبيقها على المقام، حيث لا محذور في جعل الحرمة للفعل المتجرّي به، لانها قابلة للوصول و الداعوية في غير موارد القطع الوجداني، كما انه لا مانع من جعلها للجامع بين التجري و المعصية و لا يستلزم التسلسل المحال، فانه انما يكون محالاً في الامور التكوينيّة الخارجية، و اما في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها، فلا يكون محالاً، لان امرها بيد المعبر وجوداً و عدماً و لا تتصوّر فيها العلية و المعلولة.

الثامنة: ان المشهور بين الاصوليين ان قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع خاصة بحكم العقل في سلسلة علل الاحكام الشرعية، و اما حكم العقل في سلسلة معلولاتها، فلا يكشف عن حكم الشرع، و قد علل ذلك باللغويّة، و الصحيح انه لا يلزم هذا المحذور، لان الشارع اذا رأى مصلحة في

تأكيد حكم العقل فيها، فلامانع من تأكيده بجعل داع آخر في ضمن جعل حكم مولوي.

التاسعة: ان ما ذكره المحقق النائيني (قضى) من انه لا يمكن استكشاف حرمة التجزي من قاعدة الملازمة بين حكم الشرع و حكم العقل العملي، معللاً بانها لا يمكن ان تكون مدلولاً للخطابات الاولى و للدليل الخاص غير تام، لما تقدم من ان كلا التعليلين غير صحيح.

العاشرة: انه لا يمكن تطبيق قاعدة الملازمة بين حكم العقل النظري و حكم الشرع على التجزي، لان التجزي على المولى و هتك حرمة و تفويت حقه جميعاً، معلول لثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، و من الواضح انه لا يمكن اثبات حق الطاعة للمولى من جديد بتطبيق القاعدة، و هذا لا ينافي ما ذكرناه من انه لامانع من جعل الحرمة المولوية للتجزي اذا رأى المولى فيه ملاكاها بدليل خاص، و لكن اثباتها بالقاعدة لا يمكن.

الحادية عشر: انه لا يمكن الاستدلال على حرمة التجزي بالأجماع.

الثانية عشر: الروايات التي استدلت بها على حرمة التجزي مضافاً الى انها جميعاً ضعيفة من ناحية السند، لاتدل على حرمة الفعل المتجزي به و انما تدل على حرمة قصد المعصية، و لهذا تكون معارضة بروايات اخرى الكثيرة التي تدل على انه لاعقوبة على قصد المعصية ما لم يتلبس بها خارجاً.

الثالثة عشر: ان مسألة التجزي لاتختص بالقطع بالوجوب او الحرمة، بل تشمل مطلق المنجز، سواء أكان قطعاً ام امارة معتبرة ام اصلاً عملياً.

الرابعة عشر: اذا كان هناك مؤمن من العقاب، كما اذا قامت البيّنة على ان

المابع الفلاني خل فشربه ثم بان انه خمر، فلاشبهة في عدم استحقاق العقاب واما اذا أقدم على شربه برضاء انه خمر في الواقع، فهل هو تجري و يوجب استحقاق العقاب او لا، فيه وجهان، الظاهر هو الثاني.

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

اقسام القطع

يقع الكلام فيها في مقامين:

الاول: في اقسام القطع:

قد قسم القطع الى القطع الطريقي المحض و القطع الموضوعي.
و نقصد بالاول ما كان طريقا الى الواقع بدون ان يكون له دخل فيه لاجزء
و لاشراطاً، و لافرق في ذلك بين ان يكون القطع بصغرى الحكم الشرعي
او كبراه.

و نقصد بالثاني ما كان موضوعاً للحكم كسائر موضوعات الاحكام
الشرعية، ثم ان شيخنا الانصاري (رحمته) قد قسم القطع الموضوعي الى قسمين:

الاول: ما كان مأخوذاً في موضوع الحكم بنحو الصفتية.

و الثاني: مأخوذاً فيه بنحو الطريقة و الكاشفية.^(١)

و تبعه في ذلك من تأخره من المحققين منهم مدرسة المحقق النائيني (رحمته)، و
قد استدلل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ان القطع من الصفات الحقيقية ذات الأضافة، و بذلك يمتاز

عن سائر الاعراض، فان العرض في وجوده بحاجة الى موضوع محقق في
الخارج، و لهذا يكون وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، و اما القطع

فهو مضافا الى الموضوع المحقق فيه بحاجة الى المضاف اليه ايضاً و هو متعلقه، وهذا يعني ان وجود القطع متقوم بأمرين:

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

الثاني: المتعلق، فانه يستحيل وجوده بدون وجود متعلقه.

الوجه الثاني: ان العلم ذات حيثيتين متباينتين:

الاولى: حيثية كونه صفة للنفس كسائر الصفات النفسانية.

الثانية: حيثية كونه طريقاً الى الواقع و كاشفاً عنه، فتارة يؤخذ في موضوع

الحكم من حيثية الاولى و اخرى من حيثية الثانية هذا.

و للمناقشة في هذا التقسيم مجال، و ذلك لان العلم بسيط في النفس و حقيقة واحدة فيها و هي الكشف و الظهور، على اساس ان ظهور كل شيء في النفس و حضوره فيها انما هو بالعلم، و اما ظهور العلم و حضوره فيها بنفسه، فاذن العلم نفس الحضور و الظهور و الكشف ذاتاً و ليست فيه حيثية اخرى و هي حيثية الصفية حتى يكون العلم مأخوذاً في الموضوع من هذه حيثية، نعم العلم بوصف كونه حضوراً في النفس و ظهوراً و كشافاً فيها صفة لها في مقابل سائر الصفات النفسانية، فالنتيجة انه ليس في العلم حيثيتان متباينتان ذاتاً، ضرورة ان له حيثية واحدة و هي الكشف و الظهور الذاتي.^(١)

و اما ما استدل على هذا التقسيم من الوجهين فهو ساقط، اما الاول، فان اريد باضافته الى المعلوم اضافته الى المعلوم بالفرض، فيرده ان هذه الاضافة ليست مقومة للعلم بل ليست من لوازمه، فان العلم ان كان مطابقاً للواقع فالاضافة موجودة و إلا فلاضافة، لانها متقومة بوجود طرفيها، فاذا لم يكن

احد طرفيها موجوداً و هو المعلوم بالعرض فلا اضافة في البين، و ان اريد بها اضافته الى المعلوم بالذات فهي عين العلم، إذ لا فرق بين العلم و المعلوم بالذات إلاّ بالاعتبار، فان صورة الشيء الحاضرة في النفس باعتبار انها حضور و ظهور علم و باعتبار انها قائمة بالنفس معلوم، و لهذا تكون اضافته اليه اضافة اشراقية لا مقولية.

و من هنا يظهر بطلان الوجه الثاني، لما عرفت من انه ليس للعلم حيثيتان متبايتان احدهما حيثية الصفية و الاخرى حيثية الطريقة، بل له حيثية واحدة ذاتاً و هي حيثية الحضور و الظهور في النفس و الكشف فيها، هذا كله في العلم الذاتي، و اما العلم الموضوعي، فلا شبهة في انه متقوم بالاضافة الى المعلوم بالعرض، و على هذا فان أريد من اخذ العلم في الموضوع بنحو الصفية، اخذ لازمه و هو استقرار النفس و سكونها باعتبار ان اليأس احدى الراحتين، فاذا علم الانسان بشيء و انقطع احتمال خلافه، استقرت نفسه و سكنت و اطمأنت، و من المعلوم ان استقرار النفس و سكونها من لوازم القطع و اليقين.

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.

و الخلاصة ان محل الكلام في المقام انما هو في العلم الموضوعي و هو العلم المأخوذ في موضوع الحكم في مقابل العلم الطريقي الذي هو طريق الى الواقع لا في اخذ ما هو لازم العلم.

و ثانياً: ان ذلك خلاف ما هو المفروض في كلام الشيخ (ره) و من تبعه من المحققين، لان المفروض و المصرّح به في كلامهم ان العلم المأخوذ في الموضوع على

نحوين، لا انه على نحو واحد، ولا ان المراد من العلم الصفتي لازمه، و ان اريد بالعلم المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفّيّة العلم التّصوّرّي، و من العلم المأخوذ في موضوعه بنحو الطّريقيّة العلم التّصديقي.

فيرد عليه اولاً، ان العلم التّصوري خارج عن محل الكلام، فأنّه انما هو في العلم التّصديقي باعتبار ان الآثار مترتبة عليه و هو على قسمين:

١- طريقي:

٢- موضوعي.

و ثانياً: انه لافرق بين العلم التّصوري و العلم التّصديقي ذاتاً، فان صورة الشّيء الحاضرة في النفس ان كانت مورداً للتصور فهي علم تصوّري، و ان كانت مورداً للتّصديق فهي علم تصديقي، فاذن ليس المعلوم بالعلم التّصوري غير المعلوم بالعلم التّصديقي، و ان اريد بالعلم الصّفتي العلم الذاتي و بالعلم الطّريقي العلم الموضوعي.

فيرد عليه، ان المراد من العلم الذاتي هو الصورة القائمة بالنفس بدون ان يكون لها واقع موضوعي في مقابل العلم الموضوعي، و من الواضح ان المراد من العلم المأخوذ في الموضوع بنحو الصفّيّة هو العلم الموضوعي الواقعي.

فالنّتيجة في نهاية الشّوط ان ما ذكره شيخنا الأنصاري (رحمته) من تقسيم العلم الموضوعي الى قسمين و تبعه فيه جماعة من المحققين، لا يرجع بالتحليل الى معنى صحيح، لما تقدم من ان العلم بسيط و عبارة عن نفس الحضور و الظهور في النفس و صفة لها و لا تتصور فيه حيثيّة اخرى، فاذا كان العلم مأخوذاً في موضوع الحكم، كان المأخوذ نفس الحضور و الكشف، و لا يتصور أخذه بنحو

آخر و عليه فما ذكره هؤلاء الجماعة من التقسيم لا ينطبق على العلم بما هو علم هذا.

و غير خفي ان مرادهم من هذا التقسيم هو انهم ارادوا من العلم الصفتي المعلوم بالذات و هو الحضور الذاتي في النفس، و من العلم الطريقي اضافته الى المعلوم بالعرض، و لا يبعد ان يكون ذلك منهم مبنياً على ان اضافة العلم الى المعلوم بالعرض من مقومات العلم، و بانتفائها فلا علم بل جهل مركب كما نص عليه المحقق صاحب الكفاية (عنه)، و الخلاصة ان العلم متقوم بمطابقته للواقع و إلا فهو جهل في الحقيقة و ليس بعلم هذا.

و لكن الظاهر ان ذلك غير واقعي، لوضوح الفرق بين قولنا زيد عالم بان الشمس تدور حول الارض مثلاً، و لكنه كان قد أخطأ الواقع و لم يصل إليه، بمعنى ان علمه غير مطابق له، و بين قولنا زيد جاهل و يؤكد ذلك ثبوت العلم للباري عز وجل، فانه نفس المنكشف لاغيره، فاذن يكفي في صدق العالم حضور صورة الشيء في النفس عنده سواءً أكان مطابقاً للواقع أم لا، و ان شئت قلت ان العلم ان لوحظ بما هو انكشاف في النفس كان صفتياً، لان انكشافه فيها ذاتي، و ان لوحظ بما هو انكشاف للعالم، كان طريقياً، لان معنى انكشافه للعالم، انكشاف المعلوم بالعرض له، و عليه فتارةً يؤخذ العلم في موضوع الحكم بنحو الاول و هو الصفتية، و اخرى بنحو الثاني و هو الكاشفية و الطريقيّة، و هذا هو المراد من هذا التقسيم، فاذن لا اشكال فيه هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى ان المحقق الخراساني (عنه) قد جعل القطع الموضوعي على اربعة اقسام:

١- القطع المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفية.

٢- والمأخوذ في موضوع الحكم بنحو الطريقية والكاشفية، وعلى كلا التقديرين فتارة يكون تمام الموضوع وأخرى يكون جزء الموضوع، فتكون الأقسام أربعة.

وقد اورد على هذا التقسيم مدرسة المحقق النائيني (قده) منهم السيد الاستاذ (قده) بان أخذ القطع في موضوع الحكم بنحو الكاشفية والطريقية لا يعقل الا ان يكون بنحو جزء الموضوع وجزئه الآخر الواقع، واما بنحو تمام الموضوع، فهو غير معقول، لان طريقيته متقومة بوجود ذي الطريق في الواقع، و مع فرض عدم وجوده فلا وجود لها، فاذا لا يعقل أخذ القطع تمام الموضوع للحكم بنحو الطريقية سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، إذ في فرض عدم مطابقتها للواقع و عدم وجوده لا وجود للطريقية والاضافة، لانها متقومة به ذاتاً و حقيقة أو فقل ان معنى كونه تمام الموضوع بنحو الطريقية، انه لا دخل للواقع في الحكم، و معنى كونه مأخذاً بنحو الطريقية، ان للواقع دخلاً فيه، فالجمع بين الأمرين جمع بين المتناقضين.

وقد اجيب عن ذلك، بان هذا الاشكال مبني على ان يكون مراد المحقق الخراساني (قده)، من الكاشفية، الكاشفية العرضية و هي اضافة العلم الى المعلوم بالعرض، و عليه فالاشكال وارد، إذ لا يمكن ان تكون هذه الكاشفية تمام الموضوع للحكم، فانها متقومة بالواقع المكشوف عنه، و مع عدمه فلا كاشفية، بل الظاهر ان مراده (قده) من الكاشفية، الكاشفية الذاتية و هي اضافته الى المعلوم بالذات، و لامانع من جعلها تمام الموضوع و لا يلزم منه محذور التهافت و

التناقض، لفرض انها لاتتوقف على وجود المعلوم في الواقع، فانها موجودة في النفس و قائمة بها سواء أكان لها معلوم و مطابق في الخارج أم لا هذا.

و فيه انه لايمكن ان يكون مراده (قَدْرُ) بالكاشفية، الكاشفية الذاتية دون العرضية، بقرينة انه (قَدْرُ) قد جعل الكاشفية في مقابل الصفية، فلو كان المراد منها الكاشفية، الذاتية فلا معنى لان يجعلها في مقابل الصفية بل هي عينها، لان الفائل بان العلم قد يؤخذ في موضوع الحكم بنحو الصفية و قد يؤخذ بنحو الكاشفية و الطريقة، اراد بالاول الكاشفية الذاتية و هي اضافة العلم الى المعلوم بالذات، و بالثاني الكاشفية العرضية و هي اضافة العلم الى المعلوم بالعرض، و هذا هو مراد صاحب الكفاية (قَدْرُ) من الكاشفية، لا الكاشفية بالمعنى الاول، و الا فلا معنى لجعلها في مقابل الصفية.^(١)

فالتيجة ان اشكال مدرسة المحقق النائيني (قَدْرُ) و ارد على صاحب الكفاية (قَدْرُ)، و من هنا فالصحيح ان يجعل التقسيم ثلاثياً، رباعياً، ثم ان صاحب الكفاية (قَدْرُ) اضاف قسماً آخر للقطع المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفية، و هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم بما هو صفة للمقطوع به، و هذا تارة يكون تمام الموضوع و أخرى جزء الموضوع.

و فيه انه (قَدْرُ) ان اراد من المقطوع به المعلوم بالذات في افق النفس، فيرد عليه انه ليس قسماً آخر في مقابل القطع المأخوذ في موضوع الحكم بنحو الصفية، لانه عبارة عن القطع المضاف الى المقطوع بالذات في افق النفس باضافة اشرافية، إذ خصوصية المقطوع لخصوصية القاطع دخيلة في موضوع الحكم،

(١) راجع كفاية الاصول: ص ٢٦٣

ضرورة ان المأخوذ في الموضوع هو القطع الخاص من حيث الموضوع والمتعلق. وإلا لزم ثبوت الحكم عند القطع بأيّ شيء و من أيّ شخص وهو كما ترى. فالنتيجة كما ان اضافة العلم الى العالم مأخوذة في موضوع الحكم كذلك اضافته الى المعلوم بالذات، وان اراد به المعلوم بالعرض، فيرد عليه ما تقدّم من انه لا يمكن أخذه تارة تمام الموضوع للحكم وأخرى جزء الموضوع له، لما مرّ من انه لا يعقل أخذه تمام الموضوع.

نتيجة ما ذكرناه أمور:

الاول: ان العلم اسم للإضافة الى المعلوم بالذات، ويعبر عن هذه الاضافة تارةً باليقين و المجزم و القطع و أخرى بالحضور و الظهور و الكشف، و اذا اخذ العلم في موضوع الحكم، فالمأخوذ فيه هو هذه الأضافة و ليست فيها حيثيتان متباينتان:

الاولى: حيثية كونها صفة.

و الثانية حيثية كونها طريقاً، بل لها حيثية واحدة و هي حيثية الكشف الذاتي، و اما اضافته الى المعلوم بالعرض، فهي عرضية فلا تكون من مقومات العلم، لأنها قد تكون و قد لا تكون.

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

الثالث: ان المراد من اخذ العلم في موضوع الحكم بنحو الصفية، ليس أخذ لازمه و هو سكون النفس و ثباتها و استقرارها و خروجها

عن الاضطراب والتردد.

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

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

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

اما الاول كما لو أخذ القطع بالخمرة في موضوع حرمة شربها و القطع بالبول في موضوع نجاسته و القطع بسلامة مجي المسافرين من السفر مثلاً في موضوع وجوب التصدّق وهكذا، فلا اشكال في امكانه ثبوتاً، ولكنه غير واقع اثباتاً بنحو الكبرى الكلية، وان نسب الى بعض الاخباريين ان القطع بالبول مأخوذ في موضوع نجاسته وان الموضوع هو البول بوجوده العلمي لا الواقعي، ولكن النسبة على تقدير صحّتها لا دليل عليها اصلاً بل الدليل على الخلاف موجود.

واما الثاني وهو اخذ القطع بحكم شرعي في موضوع حكم آخر، فتارةً يكون الحكم الآخر مخالفاً للحكم الاول، واخرى مضاداً له، وثالثة مماثل له، ورابعة متحداً معه وجوداً.

اما الاول وهو ان يكون الحكم الآخر مخالفاً للحكم الاول، فلا اشكال في

امكانه ثبوتاً، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدينار ونحو هذا، نعم وقوع ذلك في الشريعة المقدسة بحاجة الى دليل.

و اما الثاني وهو ان يكون الحكم الآخر مضاداً للحكم الاول، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة، او قال اذا قطعت بجرمة شرب الخمر جازلك شربها وهكذا، فهو مستحيل، ووجه الاستحالة ان غرض المولى من جعل هذا الحكم ان كان جعل الرادع عن طريقيّة القطع وكاشفيته، فقد تقدم انه مستحيل، و ان كان جعل الحكم المولوي المضاد للحكم المقطوع به فهو ايضا كذلك، على اساس استحالة جعل حكمين متضادين لشيء واحد، وهذا لان جهة وجود المضادة بين الحرمة والحلية في عالم الجعل والاعتبار، لان المضادة لاتتصور في هذا العالم، وانما تتصور في عالم الخارج، بل من جهة وجود المضادة او المناقضة بين مباديها، فان حرمة شربها تكشف عن وجود مفسدة ملزمة فيه وحلية شربها تكشف عن عدم وجود مفسدة فيه كذلك، فاذاً الجمع بينهما يستلزم الجمع بين النقيضين في مرحلة المبادي وهو محال.

وبكلمة ان جعل الحرمة لشرب الخمر لايمكن ان يكون جزافاً وبلامبرز، و المبرر له وجود مفسدة ملزمة فيه، وكذلك جعل الحلية له، فانه لا محالة يكشف عن عدم وجود مفسدة ملزمة فيه او وجود مصلحة تتطلب اباحته، وعلى كلا التقديرين لايمكن الجمع بينهما في شيء واحد، اما على الاول، فيلزم اجتماع النقيضين فيه في مرحلة المبادي،

و على الثاني اجتماع الضدين وكلاهما محال.

فالنتيجة ان هذا الوجه غير معقول.

و اما الثالث وهو ان يكون الحكم الآخر مماثلاً للحكم الاول، كما اذا قال

المولى: اذا قطعت بوجوب الصلاة، وجبت الصلاة عليك او قال اذا قطعت بجرمة شرب الخمر، يحرم عليك شربها وهكذا.

فقد يقال كما قيل باستحالة ذلك، بدعوى انها في مورد الاجتماع لا يخلو من ان يكون كل منها باقياً بجمده او تاكد احدهما بالآخر واتحداً وجوداً وكلاهما محال، اما الاول فيلزم من ذلك اجتماع المثلين في شيء واحد، بتقريب ان الاحكام الشرعية بلحاظ موضوعاتها كالاعراض الخارجية، فكما ان الاعراض الخارجية لا تتحقق الا بتحقق موضوعاتها في الخارج ولا يمكن اجتماع عرضيين متماثلين في موضوع واحد، فكذلك الاحكام الشرعية، فانها كالاغراض لا تتحقق الا بتحقق موضوعاتها فيه، فلذلك لا يمكن اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد.

واما الثاني فلان تحقق التأكد والاتحاد بينهما في مورد الاجتماع انما يكون اذا كان الحكمان المتماثلان في عرض واحد، كما اذا ورد اكرم كل عالم، و ورد اكرم كل هاشمي، ففي مثل ذلك اذا انطبق كلا العنوانين المذكورين على فرد واحد في الخارج، كما اذا كان الفرد عالماً و هاشمياً معاً، فبطبيعة الحال يتأكد الوجوبان احدهما بالآخر واتحداً، فيكون الوجوب المؤكد في مورد الاجتماع أقوى و أكد من كل منهما بجمده الخاص وهذا بخلاف المقام، فان الوجوب الثاني فيه في طول الوجوب الاول، فلا يعقل تاكده به واتحاده معه، وعلى الجملة فالحكم الثاني في المقام حيث أنه متأخر عن الحكم الاول رتبة، باعتبار انه مأخوذ في موضوعه و الموضوع متقدم رتبة على الحكم، فيستحيل اتحاده معه، وإلا لزم محذور تقدم

الشيء على نفسه و بالعكس هذا ولكن كلا الأمرين غير صحيح.

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

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

مدفوعة بان المراد من فعلية الاحكام الشرعية بفعلية موضوعاتها في الخارج فعلية فاعليتها و محركيتها لافعلية نفسها، لاستحالة تحقق الاحكام الشرعية في الخارج بتحقيق موضوعاتها فيه و الا لكانت خارجية، وهذا خلف فرض انها اعتبارية لا وجود لها الا في عالم الاعتبار، ومن هنا تكون فعلية الأحكام الشرعية انما هي بنفس جعلها في عالم الاعتبار لافعلية موضوعاتها في عالم الخارج، لان الفعلي في هذا العالم انما هو فاعليتها و محركيتها

فيه وهي امر تكويني.

و اما الامر الثاني، فلان مجرد كون احد الحكمين المتماثلين في طول الاخر رتبة مع انها في زمن واحد بدون ان يكون احدهما معلولا للآخر، لا يمنع من التأكد و الاتحاد بينهما، لان التقدم الرتبي الطبيعي لاحدهما على الآخر مع تقارنهما زمنا، لا يمنع من التأكد و الاتحاد بينهما خارجا، لان هذا التقدم و التأخر انما هو بالتحليل من العقل في عالم الرتب لا في عالم الخارج، و اما فيه فهما متقارنان، فلهذا لا مانع من اتحادهما فيه من هذه الناحية، نعم لو كان التقدم و التأخر بالعلية، فلا يمكن الاتحاد بينهما، باعتبار ان المعلول يتولد من العلة فلا يعقل ان يكون متحدا معها في الخارج، بان يكونا موجودين بوجود واحد، و اما اذا كان التقدم و التأخر بالرتبة و الطبع لا بالعلية، فلا مانع من ان يتحد المتقدم و المتأخر في الوجود الخارجي، و حيث ان الحكم الثاني ليس معلولا للحكم الاول و انما هو متأخر عنه رتبة، فلا مانع من اتحادهما معه خارجا من هذه الناحية، نعم لا يمكن ذلك من جهة اخرى وهي ان احدهما موضوع للآخر، فلا يمكن ان يكون الموضوع عين الحكم بل لابد من الاختلاف و الاثنينية بينهما، و الخلاصة ان الطولية بين شيئين في الرتبة مع تعاصرهما زمنا لا تتطلب في نفسها عدم التأكد و الاتحاد بينهما في الوجود، و لكن قد تكون هناك جهة اخرى تتطلب ذلك، كما اذا كان احدهما علة للآخر او موضوعاً له، فالنتيجة ان كلا الامرين غير صحيح.

ثم ان للسيد الاستاذ (رحمته) في المقام كلاما و هو ان الحكمين المتماثلين اذا اجتمعا في مورد واحد، يندك احدهما في الآخر فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً فيه بدون فرق في ذلك بين ان تكون النسبة بين موضوعي الدليلين عموماً من

وجهه، كما اذا قال المولى، اكرم العالم ثم قال اكرم الهاشمي، او عموماً مطلقاً كما في المقام، فان موضوع الحرمة الاولى الخمر الواقعي، و موضوع الحرمة الثانية القطع بحرمتها، و الاول اعم من الثاني، إذ قد يتعلق القطع بحرمة الخمر واقعا و قد لا يتعلق بها، بل ذكر (قزويني) ان النسبة بينها عموم من وجه، إذ قد تكون الخمر موجودة و لا تكون حرمتها متعلقة للقطع، و قد يتعلق القطع بحرمتها ولكنه غير مطابق للواقع، بمعنى ان الخمر غير موجودة، فاذن يكون مورد الاجماع و الا لتقاء الخمر الواقعي التي تعلق القطع بحرمتها، فان كلتا الحرمتين قد اجتمعتا فيها، و عليه فبطبيعة الحال تندك احدهما في الاخرى و تصبحان حرمة واحدة مؤكدة، فاذن يكون مورد الاجتماع محكوماً بحكم واحد اكد و اشد من كل منهما بمجده. (١)

فالنسبة انه لا مانع من جعل حكيمين متماثلين لموضوعين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه بل عموماً مطلقاً، غاية الامر ان الحكمين في مورد الاجتماع و الالتقاء يندك احدهما في الآخر و يصبحان حكماً واحداً مؤكداً، و لا مانع من الالتزام بتوحدهما و تاكدهما فيه، إذ لا يعقل بقاء كل منهما فيه بمجده الخاص المميز، و عليه فلا مانع من أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مماثل له هذا. و لكن للمناقشة فيه مجالا، و ذلك لانه (قزويني) ان اراد من تاكد الحكمين المتماثلين في مورد الاجتماع، تاكدهما في مرحلة الفعلية.

فيرد عليه انه لاحكم شرعي في هذه المرحلة و لا وجود له فيها حتى يتاكد احدهما بالآخر، لان الحكم امر اعتباري لا واقع موضوعي له في الخارج، و لهذا

لا يعقل وجوده في هذه المرحلة والآلان خارجياً، وهذا خلف، وقدمر ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية فاعليته لافعلية نفسه، وان شئت قلت ان المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فعلية فاعليته فيه، و مرد هذه الفعلية الى فعلية نسبته فيه و خروج هذه النسبة من التقدير و الفرض الى التحقيق، و الخروج انما هو بتحقيق موضوعه في الخارج الذي هو أحد طرفي النسبة، مثلاً الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع المقدّر وجوده في الخارج، و عليه فما دام لا يوجد المستطيع فيه، كانت نسبة وجوب الحج إليه تقديرية و فرضية، و اذا وجد المستطيع فيه، كانت نسبته اليه تحقيقاً، و حينئذٍ فتصبح النسبة نسبة حقيقية فتكون مؤثرة، و هذا معنى فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، و ليس معناها فعلية نفس الحكم و الا لان الحكم خارجياً و هو كما ترى،

فالتنتيجة انه لاموضوع للتأكد و الاتحاد في هذه المرحلة بين الحكمين المتماثلين في مورد الاجتماع، إذ لا وجود لهما فيه حتى يندك احدهما في الآخر، وان اراد(فَيَكُونُ) من الاندكاك و التاكّد في مرحلة الجعل والاعتبار، ففيه انه لا يتصور الاندكاك والتأكد بين الجعّلين في هذه المرحلة، على اساس ان الجعل فعل اختياري للمولى و صادر منه بالارادة و الاختيار مباشرة، فكيف يعقل اتحاد جعل مع جعل آخر، فاذا صدر من المولى جعلان مستقلان، استحال اتحادهما بالاندكاك و صيرورتهما جعلاً واحداً قهراً، ضرورة انه خلف فرض كونه فعلاً اختياريًا للمولى مباشرة من جهة وامراً اعتبارياً من جهة اخرى، لان الاندكاك والتأكد و العلية و المعلولية لا تتصور في الامور الاعتبارية التي لا واقع

موضوعي لها في الخارج غير وجودها في عالم الاعتبار والذهن، وانما تتصور في الامور الواقعية الخارجية.

و الخلاصة ان الاندكاك والتأكد في مرحلة الجعل غير متصور، إلا ان يكون المراد منه ان الجعل و المجعل في مورد الاجتماع واحد، بمعنى اخراج مورد الاجتماع عن اطلاق كلا الجعلين و تقييد اطلاق كل منهما بغير هذا المورد اختصاصه بجعل مستقل.

و هذا وان كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه غير محتمل اثباتاً، بدهاء ان هناك جعلين كانت النسبة بينها عموماً من وجه لاجعل ثلاثة.

واما في المقام، فهو غير ممكن ثبوتاً، وذلك لانه يتوقف على تقييد اطلاق كل من الحكمين المجعلين بغير مورد الاجتماع و اخراجه عن اطلاقهما و هو لا يمكن، بيان ذلك ان في المقام قضيتين مجعولتين:

الاولى: ما دل على جعل الحرمة للخمر.

الثانية: ما دل على جعل الحرمة للخمر المقطوع حرمتها.

و الاولى تشمل باطلاقها المكلف القاطع بحرمة الخمر و غير القاطع بها، والثانية تشمل باطلاقها القطع بحرمة الخمر سواء كان مطابقاً للواقع ام لا، فاذن خروج مورد الاجتماع عن اطلاق هاتين القضيتين يتوقف على تقييد اطلاق الاولى بالخمر التي لا يكون المكلف قاطعاً بحرمتها، ومعنى ذلك ان الحرمة بمجعولة لحرمة خاصة من الخمر و هي الحرمة المقيّدة بعدم القطع بحرمتها، واما الحرمة المقيّدة بالقطع بحرمتها، فهي خارجة عن اطلاق القضية، فيختص اطلاقها بموجب هذا التقييد بالحرمة الاولى، و تقييد اطلاق الثانية بالقطع غير المطابق

للوابع، ومعنى ذلك ان الحرمة بمجوعة لحة خاصة وهى الحة المقطوع حرمتها بالمقطع غير المطابق للواقع، واما الحة المقطوع حرمتها بالمقطع المطابق للواقع، فهى مورد الاجتماع، باعتبار ان اطلاق القضية الاولى مقيد بعدم القطع بالحرمة، و اطلاق الثانية مقيد بالمقطع غير المطابق للواقع، فالمقطع بالحرمة المطابق للواقع مورد الاجتماع، و اخراجه عن اطلاق كل منها معناه تقيد اطلاق كل منها بمورد افتراقه وهذا مستحيل.

اما التقيد الاول، فلانه لا يمكن ان يكون موضوع الحرمة الخمر المقيدة بعدم القطع بحرمتها، بدهاة انه لا يمكن اخذ الحكم قيداً لموضوعه لاستلزامه توقف الشئ على نفسه، لان الحكم يتوقف على موضوعه بتمام قيوده، فلو كان الحكم مأخوذاً فيه، لزم توقف الشئ على نفسه وهو محال.

و اما التقيد الثانى، فلان جعل الحرمة للمقطع بحرمة الخمر المقيد بعدم كونه مطابقاً للواقع مستحيل، لانّ مثل هذا الحكم غير قابل للتجزير والوصول، على اساس ان وصول الحكم و تنجيذه منوط بوصول موضوعه و احرازه فى الخارج، و من الواضح انه لا يمكن احرازه، لان القاطع يرى ان قطعه مطابق للواقع و لا يحتمل الخلاف، و الا فهو ليس بقاطع و هذا خلف.

و الخلاصة ان القاطع يرى و جدانا ان قطعه مطابق للواقع، و مع احتمال الخلاف لا قطع فضلاً عن القطع بالخلاف. و عليه فلا يمكن جعل الحكم لموضوع لا يمكن وصوله الى المكلف لانه لغو.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هى ان ما ذكره السيد الاستاذ (رحمته) من تاكد احد الحكمين المتماثلين بالآخر فى مورد الاجتماع والالتقاء

واندكاهه به، غير تام بل غير معقول لا في مرحلة الفعلية ولا في مرحلة الجعل.
 بقي هنا شيء وهو ان السيد الاستاذ (مَدِينِي) قد ذكر ان النسبة بين ما دل على
 حرمة شرب الخمر وما دل على حرمة شرب الخمر المقطوع حرمة عموم من
 وجه، وكذلك بين ما دل على وجوب الصلاة وما دل على وجوب الصلاة
 المقطوع وجوبها، فان مورد الافتراق في المثال الاول للدليل الدال على حرمة
 شرب الخمر الواقعي، وجود الخمر في الواقع بدون القطع بحرمة شربها، ومورد
 الافتراق للدليل الدال على حرمة شرب الخمر المقطوع حرمة، حرمة شرب
 الخمر المقطوع حرمة بالقطع غير المطابق للواقع، ومورد الاجتماع بينهما حرمة
 شرب الخمر المقطوع حرمة بالقطع المطابق للواقع، وكذلك الحال في المثال
 الثاني^(١) هذا.

ولكن الصحيح ان النسبة بينهما عموم مطلق، (واما كون النسبة بينهما عموماً
 من وجه، فهو مبني على ان يكون القطع بالحرمة تمام الموضوع لاجزئه وجزئه
 الآخر الواقع) وذلك لان الظاهر من القطع بحرمة شرب الخمر المأخوذ في
 موضوع حرمة مماثلة لها، هو القطع بالطريق أي اضافته الى المقطوع بالعرض لا
 اضافته الى المقطوع بالذات، لان القطع وان كان اسماً للأضافة الثانية دون
 الاولى، فانها ليست من مقوماته، واطلاق القطع عليها عنائي لاجتبي وان كان
 شائعاً، ولكن توجد في المقام قرينة على ان المراد منه القطع الطريق وهي ظهور
 متعلقه في المقطوع بالعرض، وحمله على المقطوع بالذات بحاجة الى قرينة، ومن
 هنا لاشبهة في ظهور الحرمة التي هي متعلق القطع في الحرمة الواقعية لا الذاتية،

وحملها عليها بحاجة الى قرينة، او فقل ان المقصود هو حرمة الخمر الواقعي
لا الذاتي وان لم تكن خمرًا في الواقع.

هذا اضافة الى انه (تعالى) قد صرح بان المراد من القطع بالحكم المأخوذ في
موضوع حكم آخر القطع الطريقي أى اضافته الى المعلوم بالعرض، لما تقدّم من
ان المراد من القطع الصفتي هو اضافته الى المقطوع بالذات، و من الطريقي هو
اضافته الى المقطوع بالعرض، وقد سبق ان القطع الطريقي لا يمكن اخذه بنحو تمام
الموضوع، فاذا كان مأخوذاً في موضوع الحكم، فهو مأخوذ فيه بنحو جزء
الموضوع لاتمامه و جزؤه الآخر الواقع، فلذلك لا تكون النسبة بينهما عموماً من
وجه بل عموماً مطلقاً.

و على هذا الاساس، فقد يقال كما قيل ان جعل حكم آخر مماثل للحكم
المقطوع به لغو و جزاف و لا اثر له، مثلاً جعل وجوب آخر للصلاة المقطوع
وجوبها المماثل له بلا فائدة، وذلك لان المصلحة القائمة بالصلاة تدعو المولى الى
جعل وجوبها المتعلق بذاتها بعنوانها الاولى، فاذا جعل وجوب آخر للصلاة
بعنوان المقطوع وجوبها، يكون بلا ملاك و مبرر، والقطع بوجوبها حيث انه
طريقي اليه، فلا يوجب تعنون الصلاة بعنوان ثانوي ذي مصلحة حتى يكون
مبرراً لجعله، نعم اذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فلا مانع من جعل حكم
آخر مماثل للحكم الاول، على اساس ان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، وقد
يجتمعان في مورد، وكذلك الحال اذا كانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً، ولكن
متعلق الوجوب الثاني معنوياً بعنوان آخر اخص من متعلق الوجوب الاول، كما
اذا نذر المكلف الصلاة في المسجد او الجماعة، فان الوجوب الاول تعلق بالصلاة

بعنوانها الاولى و الثاني تعلق بها بعنوان ثانوي و هو عنوان المندور، و ما نحن فيه ليس كذلك، فان كلا الوجوبين فيه تعلق بالصلاة، غاية الأمر ان الوجوب الاول تعلق بها بعنوانها الاولى و الثاني تعلق بها بعنوان المقطوع وجوبها، و الفرض ان القطع ليس عنواناً للمقطوع هذا.

و لكن الصحيح انه لا مانع من جعل الحكم الثاني في المقام و لا يكون لغواً، لانه كاشف عن اهتمام المولى بالحفاظ على الملاك الواقعي و التأكيد على داعويته و انه لا يرضى بتفويته، فمن اجل ذلك يدرك العقل استحقاق العقوبة و الأدانة بدرجة اكبر على المخالفة، حيث انه يؤكد داعوية الامر الاول، و بضمه اليه تصبح محركته اكبر و أقوى من الاول، و من الواضح ان هذا المقدار يكفي في صحة جعله و عدم كونه لغواً، و من هنا قد ذكرنا موسعاً ضمن البحوث السالفة انه لا مانع من جعل وجوب الطاعة مولويا و كذلك حرمة المعصية و لا يكون لغواً، باعتبار انه كاشف عن اهتمام المولى بالملاك الواقعي و الحفاظ عليه و عدم تفويته على تفصيل تقدم، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى قد يقال كما قيل ان هذا البحث يرجع في الحقيقة الى البحث المتقدم من ابحاث التجري، و هو انه هل يمكن جعل خطاب تحريمي او وجوبي يشمل العاصي و المتجري معا او لا؟

و الجواب: ان هذا البحث يختلف عن البحث المتقدم في امور:

الاول: انه لا فرق في هذا البحث بين متعلق الخطاب الاول و متعلق الخطاب الثاني إلا في الاطلاق و التقييد، لانهما واحد ذاتاً، غاية الامر ان الخطاب الاول تعلق به مطلقاً و الثاني مشروطاً، فاذا قيل اذا قطعت بوجوب الصلاة و جبت

الصلاة عليك فتعلق كلا الوجوبين الصلاة، غاية الأمر ان الوجوب الاول تعلق بها مطلقاً و بعنوانها الاول، و الوجوب الثاني تعلق بها بشرط القطع بوجوبها الاول، و كذلك في مثل قولنا اذا قطعت بحرمة شرب الخمر حرم عليك شربها، لان متعلق كلتا الحرمتين شيء واحد ذاتاً، غاية الامر ان متعلق الحرمة الاولى الشرب بعنوانه الاول و متعلق الحرمة الثانية الشرب مقيداً بالقطع بحرمة، بينما في البحث المتقدم يكون متعلق الخطاب التحريمي او الوجوبي غير متعلق الخطاب مقطوع الحرمة او الوجوب، لان متعلقه مخالفة ذلك الخطاب اي الخطاب الاول.

الثاني: ان القطع بالحكم المأخوذ في موضوع حكم مماثل له جزء الموضوع و جزؤه الآخر الواقع، و اما في البحث المتقدم فالقطع بالحرمة او الوجوب المأخوذ في موضوع الخطاب التحريمي يكون تمام الموضوع لاجزؤه، و حينئذٍ فان كان مطابقاً للواقع، كانت مخالفته عصياناً، و ان لم يكن مطابقاً للواقع، كانت مخالفته تجريباً، و على كلا التقديرين مخالفته محرمة بالخطاب التحريمي.

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

و اما في المقام، فيكون الخطاب متعدد بتعدد متعلقه اطلاقاً و تقييداً لاذاتاً، لان متعلق الخطاب الاول الشيء بعنوانه الاول و متعلق الخطاب الثاني الشيء بعنوان المقطوع حرمة او وجوبه، فيكون الخطاب الثاني في طول الخطاب الاول، و من هنا بنى جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ (مدظله) على امكان اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مماثل له في المقام، و على عدم امكان

جعل خطاب تحريمي يشمل المتجرّي والعاصي معاً.

فالتيجة انه لاصلة بين البحث في المقام والبحث المتقدم في مسألة التجري، والصحيح في المقام ان يقال انه لامانع من الالتزام بهذه الصورة وهي اخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل له، لان اندكاهما في الآخر واتحاده معه في مورد الاجتماع في مرحلة الفعلية لاموضوع له، لما مرّ من انه لاحكم في هذه المرحلة حتى يندك احداهما في الآخر، واما في مرحلة الجعل والاعتبار فهو مستحيل لسببين:

الاول: ان الاحكام الشرعية حيث انها امور اعتبارية لواقع موضوعي لها ماعدا وجودها في عالم الاعتبار، فلا تتصور فيها الاندكاه والتوحد 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 و صادر منه مباشرة، و عليه ففرض الاندكاه والتولد خلف.

فالتيجة ان الاندكاه انما يتصور في الامور التكوينية كالاندكاه بين البياض والسواد وبين الحرارة والبرودة وهكذا، وعلى هذا فلا بد من الالتزام بالاندكاه في مرحلة المبادي على اساس انها من الامور التكوينية، لان مبدء كل من الحكمين يندك في مبدء الآخر في مورد الاجتماع، فاذا امر المولى باكرام العالم وأمر باكرام الهاشمي، فبطبيعة الحال يكون ملاك وجوب الاكرام في مورد الاجتماع للدليلين اكد واوى من ملاك وجوبه في مورد الافتراق لهما.

وبكلمة ان حقيقة الحكم وروحه ملاكه في مرحلة المبادي، وعلى هذا فاذا كان هناك شخص مجمعاً لكلا العنوانين الماخوذين في لسان الدليلين، فلا محالة يكون في اكرامه ملاك كلا الوجوبين، وحيث انه لا يمكن بقاء كل من الملاكين فيه بحدّه، فبطبيعة الحال يندك احدهما في الآخر، فيصبحان ملاكا واحداً أقوى و اكد من ملاك كل من الدليلين في مورد الافتراق، فاذا قام المكلف باكرام فرد ينطبق عليه عنوان العالم والهاشمي معاً، فلا محالة تترتب على اكرامه مصلحة اكرام العالم ومصلحة اكرام الهاشمي، وحيث ان المصلحتين متماثلتان، فلا يمكن اجتماع كل منهما مع الأخرى بحدّها المميز في شيء واحد وهو اكرام المجمع، فاذن لامحالة تندك احدهما في الاخرى وتصبحان مصلحة واحدة اقوى و اكد من كل واحدة منهما بحدّها الخاص المميّز، نظير اجتماع بياضين في موضوع واحد، واما بالنسبة الى الحكمين بما هما اعتباران، فلا يعقل الاندكاك بينهما، والنكتة في ذلك ان المعيار في وحدة المتعلق وتعدّده انما هو في عالم الاعتبار، ومن الواضح ان المولى في افق الاعتبار كما اعتبر وجوب اكرام العالم كذلك اعتبر وجوب اكرام الهاشمي، فالحكم والمتعلق والموضوع جميعاً موجود في أفق الاعتبار والمجعل بالوجود الاعتباري بنفس اعتبار المعبر، فالمتعلق في هذا الافق متعلق للحكم فيه بالذات وكذلك الموضوع، غاية الأمر ان المتعلق في هذا الافق مرآة للواقع وفان فيه، وكذلك الحال في الموضوع، هذا في مرحلة المجعل، واما في مرحلة المجهول وهي مرحلة الفعلية والانطباق، فمتعلق كل منهما قد ينطبق على موجود واحد في مورد الاجتماع، ومن الواضح ان المجمع في مورد الاجتماع ليس متعلقاً للمجعل بل هو مصداق له، والمفروض ان الحكم لايسري من افق الاعتبار الى الواقع، وإلاّ

لكان امراً واقعياً لا اعتبارياً وهذا خلف، فاذن لا يعقل فرض الاتحاد بين الحكمين في مورد الاجتماع.

والخلاصة ان الاتحاد بين المجمعين والاندكاك بينهما في افق المجمع والاعتبار غير معقول، لانه خلف فرض كونها امران اعتباريان من جهة وعلان اختياريان للجاعل مباشرة من جهة اخرى، واما في مرحلة الفعلية والانطباق، فلا وجود للحكم في هذه المرحلة، لانه لا يسري من افق الاعتبار الى افق الخارج، غاية الامر ان متعلق كل منهما ينطبق على المجمع في مورد الاجتماع وبذلك يحصل الغرض ويسقط الامر، وعلى هذا في المقام لمانع من جعل الحرمة لشرب الخمر الواقعي، وجعل الحرمة لشربها شريطة القطع بحرمتها، فانه لا تنافي بينهما في افق المجمع والاعتبار، لان متعلق كل منهما في هذا الافق غير متعلق الآخر فيه، فلا يعقل فيه الاندكاك والاتحاد فاذن لا اتحاد بينهما في هذه المرحلة، واما في مرحلة الفعلية والانطباق، فلا حكم حتى يندك احدهما في الآخر، نعم يندك ملاك احدهما مع ملاك آخر في مورد الاجتماع، ومعنى ذلك ان المفسدة في مورد الاجتماع اقوى منها في مورد الافتراق، ومن هذا القبيل قولنا: اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك الصلاة، فان متعلق كل منهما في افق المجمع 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، نعم متعلق كل منهما في هذه المرحلة ينطبق على المجمع في مورد الاجتماع، ولكن المجمع ليس متعلق الحكم بل هو مشتمل على الملاك الاقوى والاكد، باعتبار ان الاندكاك والاتحاد انما هو فيه.

نتيجة البحث عن هذه الصورة أمور:

الاول: انه لا مانع من جعل حكم مماثل للحكم المقطوع به لعنوانين كانت النسبة بينها عموماً من وجه او عموماً مطلقاً كقولنا: اذا قطعت بوجوب الصيام وجب عليك الصيام، ولا يكون لغواً لأنه يؤكد الحكم الاول.

الثاني: ان ما افاده السيد الاستاذ (مَدْرُسُهُ) من ان النسبة بينهما عموم من وجه مبني على ان القطع في المقام تمام الموضوع للحكم، ولكن قد عرفت انه جزء الموضوع لاتمامه، وعليه فتكون النسبة بينها عموماً مطلقاً.

الثالث: ان ما ذكره السيد الاستاذ (مَدْرُسُهُ) من اندكاك احد الحكمين المتماثلين مع الآخر في مورد الاجتماع، لا يتم لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الفعلية و الانطباق، نعم الاندكاك والاتحاد فيه انما يكون في مرحلة المبادي، فان اجتماع ملاكين متماثلين في شيء واحد لا يمكن، فلا بد من الالتزام بالاندكاك والاتحاد بينهما.

الرابع: ان هذا البحث لا يرجع الى البحث المتقدم في التجري، وهو انه هل يمكن جعل خطاب تحريمي يشمل المتجري والعاصي معاً اولاً كإمام.

الصورة الرابعة: وهى اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، ويقع الكلام في هذه الصورة في مقامين:

المقام الاول: 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 الاول فقد ذكر الاصحاب انه لاشبهة في استحالة ذلك، ويمكن تقريب الاستحالة بوجهين:

الاول: انه يستلزم توقف الشيء على نفسه مباشرة و تقدمه عليها كذلك و هو مستحيل، وذلك لان الموضوع على هذا مركب من القطع و متعلقه و هو الحكم، فاذا فرض ان الحكم جزء الموضوع لنفسه، لزم تقدمه على نفسه مباشرة و هو مستحيل.

ولكن هذا الوجه انما يتمّ فيما اذا كان المأخوذ في الموضوع العلم الطريقي اي حيثية اضافته الى المعلوم بالعرض، إذ حينئذٍ لا يمكن ان يكون العلم تمام الموضوع، فلا محالة يكون جزء الموضوع و جزؤه الآخر الحكم، و عليه فيلزم المحذور المذكور، و اما اذا كان المأخوذ في الموضوع العلم الصفي اي حيثية اضافته الى المعلوم بالذات و كان تمام الموضوع، فلا يلزم هذا المحذور. و الخلاصة ان هناك ثلاثة فروض:

الفرض الاول: ان يكون المأخوذ في الموضوع العلم الطريقي.

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

الفرض الثالث: ان يكون المأخوذ العلم الصفي و لكن بنحو جزء الموضوع.

اما الفرض الاول، فهو مستحيل، لانه يستلزم كون الحكم موضوعاً لنفسه وكذلك الفرض الثالث، و اما الفرض الثاني فلا مانع منه و لا يستلزم أي محذور. **الثاني**، يستلزم الدورّ، و هذا هو المعروف و المشهور بين المحقّقين من الاصوليين، بتقريب ان الحكم يتوقّف على العلم من باب توقّف الحكم على

موضوعه و العلم يتوقف عليه من باب توقف العلم على معلومه هذا.

و لكن للمناقشة فيه مجالاً، و ذلك لان المراد من العلم المأخوذ في الموضوع ان كان العلم الطريقي، فحيث انه لا يمكن ان يكون تمام الموضوع، فلا محالة يكون جزؤه و جزؤه الآخر المعلوم بالعرض و هو الحكم، فحينئذٍ و ان كان يلزم محذور تقدّم الشيء على نفسه، إلا انه ليس من جهة لزوم الدور بل بالذات و مباشرة، و ان كان المراد منه العلم الصفتي، فان كان جزء الموضوع و جزؤه الآخر الحكم، فايضاً يلزم المحذور المذكور و هو تقدّم الشيء على نفسه، لكن لا من جهة الدور بل بنفسه و مباشرة، فاذن لا وجه لتقريب استحالة ذلك بالدور، لان الدور انما يكون محالاً من جهة استلزامه تقدّم الشيء على نفسه لا في ذاته، و ان كان تمام الموضوع فلا يلزم المحذور المزبور، لان الحكم و ان كان متوقفاً عليه، إلا أنه لا يتوقف على الحكم، فاذن لا يلزم في هذا الفرض تقدم الشيء على نفسه.

فالنتيجة ان تقريب الاستحالة بالدور غير صحيح في تمام الفروض الثلاثة، لان الاستحالة في الفرضين الاولين انما هي من جهة لزوم محذور تقدّم الشيء على نفسه مباشرة و بالذات لا بواسطة مقدمة خارجية كالدور، و اما في الفرض الثالث فلا دور و لا تقدم الشيء على نفسه مباشرة. و من هنا يظهر ان ما اورده المحقق الاصفهاني (رحمته) - على تقريب الدور من انه مبني على ان يكون المأخوذ في الموضوع العلم الطريقي أى حيثية اضافته الى المعلوم بالعرض، فحينئذٍ يلزم الدور، لان الحكم يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، و العلم يتوقف على الحكم من باب توقفه على متعلقه.

و اما اذا كان المأخوذ فيه العلم الصفتي، فلا دور لا يتم، و ذلك لما مرّ من ان

العلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه ان كان بنحو الطريقيّة، فايضاً لا يلزم الدور بل يلزم ما هو نتيجة الدور وهو تقدم الشيء على نفسه مباشرة وبالذات، لان الدور في نفسه ليس بمحال وانما يؤدّي الى المحال وهو تقدّم الشيء على نفسه، وان كان بنحو الصفّية، فان كان جزء الموضوع وجزؤه الآخر الحكم، لزم أيضاً محذور تقدّم الشيء على نفسه مباشرة بدون الدوران، وان كان تمام الموضوع، فلا دور ولا تقدم الشيء على نفسه مباشرة.

الى هنا قد استعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان العلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه ان كان صفّياً وكان تمام الموضوع، فلا يمكن اثبات استحالة بالدور ولا بتوقف الشيء على نفسه مباشرة هذا، ولكن بإمكاننا اثبات استحالة ذلك بوجه اخرى التالية:

الوجه الاول: ان ذلك يستلزم محذور الدور بنظر القاطع في تمام الفروض السابقة لا في الواقع، والنكتة في ذلك هي ان القاطع دائماً يرى ان قطعه مطابق للواقع ولا يحمل الخطاء وعدم مطابقة المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، على اساس انه يرى تبعية المقطوع بالذات للمقطوع بالعرض، ولولا له لما كان للمقطوع بالذات وجود، لانه بنظره صورة في افق الذهن ومتوقف على المقطوع بالعرض كتوقف الصورة على ذبيها، وعلى هذا فاذا فرض ان المعلوم بالذات قد اخذ في موضوع المعلوم بالعرض، لزم الدور بنظر العالم لا في الواقع، لان المعلوم بالعرض يتوقف على المعلوم بالذات من باب توقف الحكم على موضوعه، و المعلوم بالذات يتوقف عليه من باب توقف الصورة على ذبيها، فلذلك لا يمكن للمولى ان يأخذ قطع القاطع بحكم في موضوع نفسه لانه بنظره مستحيل، و

لا يعقل جعل مثل هذا الحكم الذي يستحيل فعلية فاعليته و محركته خارجاً.

الوجه الثاني: انه يلزم من ذلك الخلف بنظر القاطع في تمام الفروض الثلاثة المتقدمة، و السبب فيه ان القاطع بحكم كون قطعة طريقاً الى الواقع و مرآة له فحسب، يرى ان المقطوع به ثابت في الواقع بقطع النظر عن قطعه و ان ثبوته فيه مفروغ عنه في المرتبة السابقة و لا يرتبط بثبوت قطعه، و من هنا يكون ثابتاً فيه و ان لم يقطع به، و نتيجة ذلك هي استحالة اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه بنظر القاطع لانه اذا قطع بحكم يرى انه ثابت في الواقع، و قطعه طريق اليه و كاشف عنه بدون ان يكون له دخل في ثبوته، ضرورة ان الطريق لا يعقل ان يكون علة لذيده، و إلا لزم ان يكون متقدماً عليه رتبة لا متاخراً عنه و هذا خلف، و على هذا فاذا 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، و بموجب ان قطعه موضوع له انه غير ثابت في الواقع بقطع النظر عنه بل هو متفرع على ثبوته و هذا 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، لانه مستحيل بنظر القاطع من جهة الخلف.

و الخلاصة ان القطع بالحكم اذا أخذ في موضوع نفسه، يستلزم الخلف و التناقض بنظر القاطع، سواء كان المأخوذ فيه العلم الطريقي او الصفتي، و على الثاني سواء كان تمام الموضوع او جزئه.

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 حينئذٍ، و من الواضح ان كل حكم يستحيل فعليته و وصوله الى المكلف، يستحيل جعله لانه لغو و جزاف.

بيان ذلك ان العلم بفعلية الحكم، يتوقف على العلم بفعلية موضوعه في الخارج فاذا علم المكلف بتغير الماء باحد اوصاف النجس، كان يعلم بنجاسته، و اذا علم بكريّة الماء، علم بعدم انفعاله بالملاقاة، و اذا علم المكلف بدخول الوقت، علم بوجوب الصلاة، و اذا علم بالاستطاعة، علم بوجوب الحج و هكذا، فالعلم بالحكم الفعلي يتوقف على العلم بوجود موضوعه في الخارج، إذ لا طريق لنا الى فعلية الاحكام الشرعية إلا من طريق احراز موضوعاتها في الخارج، و على هذا فاذا كان العلم بالحكم مأخوذاً في موضوع نفسه، ففي مرحلة الفعلية يتوقف العلم بالحكم على العلم بالعلم، على أساس ان العلم الثاني بالحكم هو الموضوع، فوصول الحكم يتوقف على وصول موضوعه، و حيث ان العلم بالعلم ليس علماً آخر بل هو نفس العلم بالحكم لما تقدّم من ان حضور كل شيء بالعلم و حضور العلم بالذات و ليس بعلم آخر و الا لذهب الى ما لانهاية له، ضرورة ان في النفس حضوراً واحداً و هو حضور الحكم و هو بالذات لا بحضور آخر، و نتيجة ذلك هي ان العلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم و هو من توقف الشيء على نفسه هذا.

و للمناقشة فيه مجال، و ذلك لانه لو امكن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة الجعل و لا يلزم منه محذور، فلا مانع من فعلية هذا الحكم و وصوله الى المكلف، باعتبار ان وصوله بنفس العلم به فاذا 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 او الموضوع، فها في هذا الوجه من ان العلم بالحكم و وصوله يتوقف على العلم بالحكم و وصوله من باب توقف العلم بالحكم على العلم بموضوعه، لا يرجع الى معنى محصل، بدها ان فرض تعدد العلم بالحكم خلاف الوجدان، نعم ان هذا انما يتصور فيما اذا كان الموضوع غير العلم بالحكم، ولناخذ بالمثال لذلك وهو ما اذا فرضنا انه لا مانع ثبوتاً من اخذ العلم بوجوب القصد في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبة، فاذا أمكن ذلك ثبوتاً، فلأمانع من وصوله في مرتبة الفعلية، لان المكلف اذا علم بوجوب القصر على المسافر، فان لم يكن مسافراً فقد علم بالكبرى و انها وصلت إليه، و لكن الصغرى غير متحققة، و ان كان مسافراً، فقد تحققت الصغرى مع وصول الكبرى و هي العلم بوجوب القصر على المسافر العالم بالجعل و هذا العلم كما انه فرد للموضوع المأخوذ في عالم الجعل كبروياً، كذلك انه علم بالحكم المجعول و بدون لزوم أي محذور من الدور او توقف شيء على نفسه. و الخلاصة ان وصول الحكم الى المكلف و تنجزه منوط بتحقق الكبرى و الصغرى معاً، فاذا علم بالكبرى كوجوب الحج على المستطيع و تحقق الصغرى و هي الاستطاعة في الخارج، فقد وصل وجوب الحج إليه و تنجز، و عليه فاذا فرضنا امكان اخذ العلم بالحكم كوجوب الحج مثلاً في موضوع نفسه في مرتبة واحدة و هي مرتبة الجعل، فحينئذ اذا جعل المولى وجوب الحج كذلك، فقد تحققت الكبرى و هي الجعل، و المكلف اذا علم بان وجوب الحج مجعول للمستطيع العالم به فقد علم بالكبرى، و عندئذ فاذا تحقق الصغرى و هي

الاستطاعة والعلم بالحكم وهو وجوب الحج، فقد وصل الوجوب إليه صغرى و كبرى موضوعاً محمولاً، باعتبار ان الموضوع عين الوصول والعلم لاشئ آخر. وبكلمة ان فعلية الحكم انما هي بفعلية الصغرى وتطبيق الكبرى المجعولة في الشريعة المقدسة عليها، وعلى هذا فاذا أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبة، وحينئذٍ فاذا علم المكلف بالحكم بتمام قيوده في مرتبة الفعلية فقد تحقق الموضوع إذ المفروض انه العلم بالحكم وهو قد تحقق، لان الموضوع إذا كان العلم بالحكم، فهو قد تحقق بنفسه لابعلم آخر، ضرورة ان حضور كل شيء انما هو بالعلم، وحضور العلم انما هو بنفسه وإلاّ لذهب الى ما لانهاية له، فاذن لادور ولا توقف الشيء على نفسه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل لا يمكن، اما من جهة لزوم محذور الدور مطلقاً بنظر القاطع أو الخلف، وهل يمكن أخذ العلم بالحكم في مرتبة الفعلية في موضوع نفسه في هذه المرتبة؟

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

و اما الكلام في المورد الثاني وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول فهل يمكن ذلك أو لا؟

و الجواب: ان فيه قولين:

الصحيح القول الاول، و هو جواز أخذ العلم بالحكم في مرتبة في موضوع نفسه في مرتبة أخرى، ولا يلزم منه محذور الدور بنظر القاطع و لا توقف الشيء على نفسه مباشرة و لا الخلف، اما الاول فلان العلم بالحكم يتوقف عليه من باب توقفه على متعلقه في مرتبة الجعل، و لا يتوقف عليه في مرتبة المجمعول و هي مرتبة الفعلية، و اما الحكم فهو في مرتبة الفعلية و هي مرتبة المجمعول، يتوقف على العلم من باب توقفه على موضوعه، فاذن لا دور حتى بنظر القاطع، لان ما يتوقف عليه العلم و هو الحكم في مرتبة الجعل غير ما يتوقف على العلم و هو الحكم في مرتبة المجمعول و لا توقف الشيء على نفسه مباشرة، وكذلك لا خلف بنظر القاطع، لان القاطع بحكم كون قطعه طريقاً و كاشفاً، يرى ان الحكم المقطوع به ثابت في مرتبة الجعل بقطع النظر عن قطعه به و ما هو متوقف على قطع القاطع هو الحكم في مرتبة المجمعول، فاذن لا تهافت و لا خلف لافي الواقع و لا في نظر القاطع، لان القاطع ملتفت الى ما ان ما يتوقف على قطعه هو ثبوت الحكم في مرتبة المجمعول، و اما ثبوته في مرتبة الجعل فهو لا يتوقف عليه، لانه ثابت بجعل الشارع مع قطع النظر عن قطع القاطع، فاذن ما هو متعلق القطع غير ما هو القطع موضوع له، و لهذا لا محذور في ذلك اصلاً لافي الواقع و لا بنظر القاطع. فالنتيجة انه لا مانع ثبوتاً من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول و هي مرتبة الفعلية هذا.

و ذهب المحقق النائيني و السيّد الاستاذ (قدهما) الى القول الثاني، و هو

استحالة أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول^(١)، وقد افاد السيد الاستاذ (مؤيد) في وجه الاستحالة، ان المراد من أخذ القطع بحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول ليس أخذ قطع قاطع بالحكم في هذه المرتبة في موضوع حكم في مرتبة المجعول لشخص آخر، ضرورة إن ذلك خارج عن محل الكلام ولاشبهة في امكانه ثبوتاً، بل المراد منه أخذ قطع القاطع بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع حكم نفسه في مرتبة المجعول، فان ذلك لا يمكن، لان الحكم في مرتبة الجعل لا يكون حكماً للقاطع طالما لم يصير فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا صار فعلياً بفعلية موضوعه وانطبقه عليه صار حكماً له، فاذا صار حكماً له، استحال أخذ القطع به في موضوع نفسه للزوم الدور، لان قطعه به متوقف عليه من باب توقف القطع على متعلقه، والفرض ان متعلقه متوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه، مثلاً وجوب القصر المجعول على المسافر بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده في الخارج، لا يكون حكماً للقاطع به في مرتبة الجعل ما لم يصير مسافراً، فاذا صار مسافراً، صار وجوب القصر حكماً له فحينئذ يكون قطعه به قطعاً بحكمه، ولا يمكن أخذ هذا القطع في موضوع نفس هذا الحكم لمحذور الدور والخلف، لان هذا القطع متوقف على هذا الحكم من باب توقفه على متعلقه، والمفروض ان الحكم متوقف عليه من باب توقف الحكم على موضوعه، اما لزوم الخلف، فلفرض ان هذا القطع طريق الى الحكم، فافتراض انه موضوع له خلف^(٢) هذا.

و للمناقشة فيه مجال اما اولا، فلان المقصود من عالم الجعل هو جعل

(١) اجود التقريرات، ج ٢: ص ١٤.

(٢) مصباح الاصول، ج ٢: ص ٤٤.

الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده في الخارج، و تكون نسبة هذا الموضوع الى جميع افراده خارجاً على حدّ سواء، و يعبر عن هذه القضية بالكبرى الشرعية أيضاً، و على هذا فاذا فرض ان المولى جعل الحكم كوجوب الحجّ مثلاً للموضوع المقدّر وجوده في الخارج كالمستطيع، فلان منع من أخذ العلم به في هذه المرتبة و هي مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول، و معنى هذا ان فعلية فاعلية وجوب الحج على زيد منوطة بان يعلم بجعله على المستطيع العالم به.

و بكلمة ان الشارع فرض وجود المسافر العالم بوجوب القصر و جعل وجوب القصر عليه، و لا محذور فيه لافي عالم الجعل و لافي عالم المجمعول، اما في الاول فان الموضوع فيه قد أخذ مفروض الوجود بتمام قيوده و شروطه، و هو لا يتوقف الا على مجرد الفرض و التقدير، و اما في الثاني فلان منع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول و هي مرتبة فعلية فاعليته، فان حال العلم من هذه الناحية حال سائر قيود الموضوع كالاستطاعة و العقل و البلوغ و نحوها من الشروط العامة، فاذا كان الشخص واجداً لهذه القيود في الخارج و عالماً بالكبرى، انطبقت الكبرى عليه و صار الحكم في حقه فعلياً، و على هذا فاذا علم المكلف بجعل وجوب الحج على المستطيع العالم به، فان كان مستطيعاً، صار وجوب الحج عليه فعلياً، لان علمه بجعل وجوب الحج مصداق للعلم المأخوذ قيداً للموضوع و به يتحقق احد افراد قيد الموضوع في الخارج، فاذا كان واجداً لسائر القيود، صار الحكم في حقه فعلياً، فاذا كان لا دور لاخلف اما الاول فلان ما يتوقف على العلم غير ما يتوقف العلم عليه، فان العلم

يتوقف على الجعل، واما الجعل فلا يتوقف على العلم، و ما يتوقف على العلم هو
المجعمل و العلم لا يتوقف عليه.

و اما الثاني فلان الخلف انما يلزم بنظر القاطع باعتبار انه يرى ان قطعه
طريق الى الواقع، فلو كان مأخوذاً في موضوعه لزم الخلف، واما في المقام
فلا يلزم ذلك، لان قطعه بالجعل طريق اليه و ليس موضوعاً له و انما هو موضوع
بالنسبة الى المجعمل، فاذن لا يكون القطع طريقاً و موضوعاً بالنسبة
الى شئ واحد.

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

و اما ما ذكره السيد الاستاذ (رحمته) من ان الحكم في مرحلة الجعل ليس حكماً
للعالم حتى يكون علمه به مأخوذاً في موضوع نفسه في مرحلة المجعمل، و محل

الكلام انما هو في أخذ علم العالم بحكمه في هذه المرحلة في موضوع نفسه في مرحلة المجمعول، وهذا غير ممكن في المقام إذ لاحكم للمكلف في مرحلة الجعل حتى يمكن أخذ علمه به في موضوع نفسه في مرحلة المجمعول،

و اما في مرحلة الفعلية، فلا يمكن ذلك لاستلزامه الدور كما مرّ، فهو مبني على ان الحكم في مرحلة الجعل والاعتبار حكم اضافي ونسبي، بمعنى انه حكم لمن يكون متلبساً بالموضوع فعلاً في الخارج، و اما من لم يكن متلبساً به كذلك، فليس حكماً له وهذا كما ترى، ضرورة ان الموضوع في مرحلة الجعل مأخوذ مفروض الوجود وهو لا يتوقف على وجوده في الخارج وفعليته فيه، بل يكفي فيه الفرض والتقدير، فالشارع فرض وجود المستطيع العالم بوجوب الحج في مقام الاعتبار وجعل عليه وجوبه واقعاً، فالموضوع حيث انه لا يتوقف على شيء في مقام الجعل الاعلى الفرض والتقدير، فنسبته كنسبة الحكم المجمعول عليه الى جميع افراد المكلف على حدّ سواء، و حينئذٍ فاذا تلبّس فرد بهذا العلم خارجاً، صار الحكم في حقّه فعلياً اذا كان متلبساً بسائر قيود الموضوع ايضاً، باعتبار انه مصداق وفرد للموضوع في الكبرى المفعولة في الشريعة المقدّسة، وهذه الكبرى مطلقة لا انها مضافة الى من تحقق موضوعها فيه، وإلاّ لكانت القضايا الحقيقية الشرعية قضايا خارجية وهو كما ترى.

و ثانياً ان ما ذكره السيد الاستاذ (عَلَيْهِ السَّلَام) يرجع الى 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 المجمعول وهذا لا مانع منه ولا يلزم فيه محذور الدور او الخلف كما تقدّم.

و ثالثاً: ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) انما ينطبق على القضايا الخارجية، حيث ان جعل الحكم فيها انما هو للموجود في الخارج حقيقة، فلهذا يكون جعله فيها مساوفاً لفعليته، وفي هذه القضايا لا يمكن اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، إذ ليس في هذه القضايا مرتبتان: الاولى مرتبة الجعل و الثانية مرتبة المجعول، بل مرتبة واحدة و هي مرتبة الجعل المساوقة لمرتبة المجعول، على أساس ان جعل الحكم للموضوع المحقق في الخارج مساوq لفعليته.

فالتنتيجة ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من عدم امكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول غير تامّ.

و اما المحقق النائيني (قده) فقد بنى على استحالة ذلك و لكن بدون الاشارة الى وجهها، و لعل نظره في ذلك الى ما ذكره السيد الاستاذ (قده) او الى لزوم الدور.

و على هذا ففي الموارد التي يكون الدليل في مقام الاثبات ظاهراً في تقييد الحكم بالعالم به، فبناءً على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول في مقام الثبوت، فلما منع من الالتزام بذلك في مقام الاثبات، و اما بناءً على ما ذكره المحقق النائيني و السيد الاستاذ (قده) من استحالة ذلك في مقام الثبوت، فلا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات و لا بدّ من التصرّف في ظاهر الدليل فيه، و تظهر الثمرة بين هذين القولين في مسألتين:

الاولى: في مسألة صحة التمام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوب القصر

عليه في الشريعة المقدّسة، لان مقتضى الآية الشريفة^(١) و الروايات الواردة في تفسيرها ان وظيفة المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه فيها التمام، واختصاص وجوب القصر بالعالم به لا مطلقاً^(٢).

الثانية: مسألة صحة الجهر موضع الاخفات للمكلف الجاهل بوجوبه عليه و بالعكس، فان المستفاد من الروايات الواردة في المسألة، ان وظيفة المكلف الجاهل بوجوب الجهر في الصلوات الجهرية الاخفات و بالعكس، و هذه الروايات تدل على اختصاص وجوب القراءة الجهرية بالعالم بوجوبها لا مطلقاً، و كذلك الحال بالنسبة الى وجوب القراءة الاخفائية^(٣).

اما على القول الاول، و هو الصحيح و المختار في المسألة فلامانع، من الأخذ بظواهر تلك الادلة في كلتا المسألتين، و الالتزام بان وجوب القصر في المسألة الاولى مختص بالمسافر العالم بجعله في الشريعة المقدّسة، و وجوب الجهر و الاخفات في المسألة الثانية مختص بالمصلّي العالم بجعله في الشرع دون الاعمّ منه و من الجاهل به، و تمام الكلام في ذلك قد تقدم بشكل موسع في ضمن البحوث السالفة.

و اما على القول الثاني، فلا بدّ من رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة و لا يمكن الاخذ بها، و من هنا قد حمل السيد الاستاذ (قده) هذه الادلة التي تدل على صحة التمام موضع القصر و الجهر موضع الاخفات و بالعكس على انه احد فردي الواجب لا انه الواجب بحده تعييناً، معللاً بان الواجب في هذه الحالة و هي حالة

(١) سورة النساء: الآية ١٠١.

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

(٣) وسائل الشيعة ج ٤: ص ٧٦٦، ب ٢٦، من القراءة في الصلاة.

جهل المكلف بوجوب القصر عليه، هو الجامع بين القصر و التمام، فلهذا يصح التمام وكذلك الحال في مسألة الجهر والاخفات، وقد افاد (تَبَيَّنَ) في وجه ذلك ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، لان الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد، وفي مقابله التقييد وهو عبارة عن لحاظ القيد، ومن الواضح ان بين اللحاظين مضادة، ومن هنا اذا استحال التقييد في مورد، كان الاطلاق فيه ضرورياً، على أساس ان استحالة أحد الضدين في مورد يستلزم ضرورة وجود الآخر فيه، وفي المقام حيث استحال تقييد الحكم بالعالم به، فيكون اطلاقه ضرورياً، بداهة ان استحالة ثبوت احد الضدين تستلزم ضرورة ثبوت الضد الآخر، فلذلك يكون الحكم في الواقع مشتركاً بين العالم والجاهل، وان الواجب في حال جهل المسافر بوجوب القصر عليه، الجامع بين القصر و التمام و كذلك في مسألتني الجهر والاخفات، و نتيجة ذلك هي ان المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه اذا أتى بالصلاة قصراً في هذه الحالة و تمشى منه قصد القرية، صحت صلاته باعتبار انها من احد فردي الواجب لانه الواجب بعينه، وبكلمة أوضح ان في المسألة قولين:

القول الاول: ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة المجعل في موضع نفسه في مرتبة المجمعول ممكن ثبوتاً و لامانع منه في هذا المقام، وهذا القول هو الصحيح.

القول الثاني: ان ذلك لا يمكن ثبوتاً، وهذا القول هو المعروف و المشهور بين الاصحاب منهم مدرسة المحقق النائيني (تَبَيَّنَ)، و تظهر الثمرة بين القولين في موردين:

الاول: فيما اذا شك في دخل العلم في ملاك الحكم في مرحلة المبادي، فانه

على القول الاول لامانع من التمسك باطلاق الخطاب لنفي دخله فيه، إذ لو كان له دخل فيه لآخذه 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 بالملاك في مرحلة المبادي، فهو شرط للحكم في مرحلة الجعل و عدم أخذه قيداً له في مرحلة الجعل، يكشف عن عدم دخله في الملاك في مرحلة المبادي، واما على القول الثاني فلا يمكن التمسك باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخله في الملاك، لاحتمال ان له دخلاً فيه في الواقع، ولكن عدم تقييد الحكم به في مرحلة الجعل، فانما هو من جهة عدم امكان هذا التقييد واستحالة الامن اجل اطلاق الملاك و عدم تقييده

الثاني: في مسألة صحة الصلاة تماماً موضع الصلاة قصراً و صحة القراءة الجهرية موضع القراءة الاخفائية وبالعكس، فانه على القول الاول لامناص من الاخذ بظواهر الادلة في مقام الاثبات، و هي الادلة التي تكون ظاهرة في ان المسافر اذا كان جاهلاً بوجوب القصر عليه في الشريعة المقدسة و صلى تماماً، صحت صلاته واقعاً و لا تجب عليه الاعادة لافي الوقت و لا في خارج الوقت، و هذه الادلة ظاهرة في ان وظيفة المسافر الجاهل بالحكم التمام واقعاً و يكون حاله من هذه الناحية حال الحاضر، و عليه فتلك الادلة بمثابة الاستثناء من عموم ادلة وجوب القصر على المسافر و تخصيص عمومها بغير المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، فاذن يكون موضوع العام في الواقع المسافر الذي لا يكون جاهلاً بوجوب القصر أي عالماً به، فالنتيجة انه لامانع من تقييد موضوع وجوب القصر بالمسافر العالم به ثبوتاً و اثباتاً، واما المسافر الجاهل به فحكمه

حكم المحاضر.

وكذلك الحال في مسالتي وجوب الجهر والاختفات، فانه لامانع من تقييد موضوع وجوب الجهر والاختفات بالعالم به ثبوتاً وإثباتاً، وعلى هذا فموضوع وجوب القراءة الجهرية مقيد بالعالم به، وكذلك موضوع وجوب القراءة الاختفائية.

فالتنتيجة في نهاية المطاف انه لامانع من الالتزام باختصاص الحكم بالعالم به في الموارد التي قام الدليل عليه، لانه اذا كان ممكناً ثبوتاً، ففي مقام الاثبات بحاجة الى دليل، فاذا قام دليل عليه فلامانع من الأخذ به، واما على القول الثاني وهو عدم امكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، فقد ذكر السيد الاستاذ (ع) انه لا بد من الالتزام باطلاق الحكم في المسائل المذكورة، وقد افاد في وجه ذلك ان استحالة التقييد تتطلب ضرورة الاطلاق، على اساس ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فاستحالة احد الضدين تستلزم ضرورة الآخر^(١)، وعلى هذا ففي المقام حيث ان تقييد وجوب القصر بالمسافر العالم به مستحيل، فاطلاقه بالنسبة الى العالم والجاهل ضروري، بمعنى ان وجوب القصر مجعول في الشريعة المقدسة لطبيعي المسافر الاعم من العالم به والجاهل، فاذن لو لم تكن الروايات التي تنص على صحة التمام موضع القصر للجاهل بوجوبه، لقلنا بطلان التمام فيه و وجوب الاعادة في الوقت و خارجه، لان وظيفة المسافر القصر و ان كان جاهلاً بوجوبه، ولكن هذه الروايات تكشف عن ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بينه وبين

التمام و عليه فالمسافر في هذه الحالة مخير بين القصر و التمام، في الواقع و ان كان معتقداً ان وظيفته التمام تعيناً، فاذا أتى بالتمام فقد أتى باحد فردي الواجب في الواقع و حكم بصحته لانطباق الواجب عليه و هو الجامع، و اذا أتى بالقصر و لو غفلة و تمشى منه قصد القرية فايضا كذلك، لانطباق الواجب عليه، و كذلك الحال في مسألتى الجهر و الاخفات حرفاً بحرف هذا.

و للمناقشة فيه مجال اما اولاً فلما ذكرناه في مبحث المطلق و المقيد موسعاً من ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل الايجاب و السلب، حيث انه يكفي في الاطلاق عدم لحاظ القيد مع الطبيعة، باعتبار ان انطباقها على كل ما يمكن ان يكون فرداً لها ذاتي و لايتوقف على اي عناية زائدة غير عدم لحاظ القيد معها على تفصيل تقدم هناك، و لكن هذا الاشكال مبنائي و لاثمرة عملية مترتبة عليه.

و ثانياً ان هذا الاطلاق الثابت من جهة استحالة التقييد حيث أنه ضروري على ضوء ان استحالة احد الضدين الذين لاثالث لهما تستلزم ضرورة الآخر، فلايكشف عن اطلاق ملاك الحكم في مرحلة المبادي، لان اطلاق الحكم انما يكشف عن اطلاق المبادي اذا أمكن تقييده في مقام الاثبات، و مع هذا لم يقيده المولى رغم انه في مقام البيان، فان هذا الاطلاق يكشف عن اطلاق الملاك في مرحلة المبادي، لانه لو كان مقيداً في هذه المرحلة، كان يتطلب من المولى تقييد الحكم في مرحلة الاثبات باعتبار ان الملاك هو حقيقة الحكم و روحه، حيث ان الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، و اما اذا لم يكن بإمكان المولى تقييده من جهة استحالته، فلا يكون عدم هذا التقييد كاشفاً عن اطلاق الملاك في مرحلة

المبادي، إذ لعلّ الملاك في هذه المرحلة مقيد و عدم التقييد في مرحلة الجعل حيث أنّه مستند الى استحالته، فلا يكون كاشفاً عن اطلاق الملاك فيها و عدم تقييده، لان الكاشف عن ذلك انما هو عدم التقييد في مورد يكون التقييد فيه ممكناً و مع ذلك لم يقيده المولى و كان في مقام البيان.

و الخلاصة ان هذا الاطلاق المستند الى استحالة التقييد، لا يكشف عن الاطلاق للحكم الحقيقي و هو الحكم الناشئ من المبدء، فانه حكم حقيقي على أساس ان حقيقة الحكم و روحه ملاكه، و على هذا فالحكم الحقيقي في المقام مهمل من جهة اهمال ملاكه و تردده بين المطلق و المقيد، و عليه فكان ينبغي للسيد الاستاذ (ميرزا) ان يقول بان الروايات التي تنصّ على صحة التمام موضع القصر في المسألة الاولى و صحة الجهر موضع الاخفات و بالعكس في المسألة الثانية، تكشف عن ان وجوب الصلاة تماماً ثابت في الشريعة المقدسة للأعم من الحاضر و المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، و المستثنى منها انما هو وجوب صلاة القصر على المسافر العالم بوجوبها، و النكتة في ذلك ان هذه الروايات تكون مخصصة لاطلاقات ادلة وجوب القصر و مقيدة لها، و على هذا فبطبيعة الحال يكون موضوع ادلة وجوب القصر مقيداً بعدم كون المسافر جاهلاً بوجوبه، لان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوانه، فاذا ورد في الدليل اكرم 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 مجعول من الاول

للأعم من الحاضر و المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه، و وجوب القصر
 بمجموع كذلك لخصوص المسافر العالم به، باعتبار ان الدليل المخصص يكشف عن
 ان الحكم في طرف العام من الاول يكون خاصاً و كذلك الحال في الجهر و
 الاخفات، فان ما دل على صحّة الجهر موضع الاخفات و بالعكس للجاهل
 بوجوبه، يكون مقيداً لاطلاق دليل وجوب الجهر و الاخفات، و على هذا
 فبطبيعة الحال يكون موضوع وجوب الجهر و الاخفات مقيداً بالمكلف الذي
 لا يكون جاهلاً بوجوبه، باعتبار ان التخصيص يوجب تقييد موضوع العام بعدم
 عنوان المخصّص و هو في المقام عنوان الجاهل بوجوب الجهر و الاخفات، فاذن
 ما أفاده السيد الاستاذ (مدّ ظله) من ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب
 القصر الجامع بين الصلاة تماماً و الصلاة قصراً غير تام و بحاجة الى عناية زائدة
 ثبوتاً و اثباتاً.

و اما المحقق النائيني (مدّ ظله) فحيث انه قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق و
 التقييد من تقابل العدم و الملكة و استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر،
 فبطبيعة الحال كأن في المقام يبنى على استحالة الاطلاق من جهة ان تقييد
 وجوب القصر بالعالم به مستحيل، فاذا استحال تقييده به استحال اطلاقه ايضاً،
 على أساس ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، فاذن يكون الواقع مهماً
 بمعنى انه لا يكون مقيداً بالمسافر العالم به ولا مطلقاً بالنسبة الى الاعم من المسافر
 العالم به و الجاهل، و لكن حيث ان الاهمال في الواقع من المولى الحكيم مستحيل،
 لانه كان يعلم الواقع بكافة خصوصياته النوعية و الصنفيّة و الشخصية و دخلها
 في الحكم و الملاك و عدم دخلها فيه، فهذا لا يتصور ان يكون الحكم المجعول من

قبل المولى مهماً بأن لا يدري المولى انه مطلق او مقيد، و على هذا فوجوب
القصر المجعول من قبل المولى للمسافر لا يخلو من ان يكون مجعولاً في الواقع
للجامع بين المسافر العالم به و الجاهل او لخصوص المسافر العالم به فلا يعقل
الاهمال فيه، و من اجل ذلك حاول (مَنْ) التنصّي عن هذا الاشكال بالالتزام
بالجعل، الثاني المسمّى بتممّ الجعل فانه اما ان يثبت نتيجة اطلاق الجعل الاول
اذا كان الملاك في الواقع و علم الله مطلقاً او تقييده اذا كان الملاك فيه مقيداً، و
بذلك يرتفع الاهمال فيثبت نتيجة الاطلاق او التقييد و لامانع من الالتزام
بذلك، اذ لا يلزم من اخذ العلم بالجعل الاول في موضوع نفسه في مرحلة المجعول
بالجعل الثاني اي محذور من الدور او الخلف، لان الجعل الثاني يتوقف على العلم
بالجعل الاول و هو لا يتوقف على الجعل الثاني حتى يلزم الدور، هذا من ناحية.
و من ناحية اخرى ان الروايات التي تدل على صحة الصلاة تماماً موضع
القصر، تكون نتيجتها تقييد الجعل الاول و هو وجوب القصر بالمسافر العالم به،
و كذلك الروايات التي تنصّ على صحة القراءة الجهرية موضع القراءة الاخفائية
و بالعكس، فانها متممة للجعل الاول و نتيجتها تقييده بالمكلف العالم بوجوب
الجهر او الاخفات، فالمحصل من ضمّ هذه الروايات الى الادلة الاولى هو ان
وجوب القراءة الجهرية، مختص بالمكلف العالم بوجوبها و كذلك وجوب القراءة
الاخفائية، هذا فيما اذا كان هناك دليل على تقييد الجعل الاول كما في المقام، و اما
اذا لم يكن هناك دليل على تقييده، فلا بد من الالتزام بنتيجة الاطلاق او التقييد
بمقتضى ادلة الاشتراك في التكليف في شريعة واحدة، لان مقتضاها ان الاحكام
الواقعية الشرعية مشتركة بين العالم بها و الجاهل، و نتيجة هذه الادلة اطلاق

الاحكام الواقعيّة و عدم اختصاصها بالعالم، فاذن تثبت بها نتيجة الاطلاق كما تثبت بالروايات المتقدمة نتيجة التقييد، ولناخذ بالنقد عليه بوجوه:

الاول: ما ذكرناه من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب و السلب لا من تقابل العدم والملكة، وعلى هذا فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق لاستحالته.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة و استحالة التقييد يستلزم استحالة الاطلاق، و لكن تقدّم ان التقييد في المقام غير مستحيل، و لامانع ثبوتاً من ان يكون وجوب القصر في الواقع مقيداً بالمسافر العالم به و كذلك وجوب الجهر والاخفات، فانه لامانع من ان يكون في الواقع مقيداً بالمكلف العالم به، و الروايات المذكورة تكشف عن هذا التقييد و تدل على تخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بغير المسافر الجاهل به، و عليه فيكون موضوع العام مقيداً بخصوص المسافر الذي لا يكون جاهلاً بوجوب القصر لامطلقاً، و كذلك الحال في وجوب القراءة الجهرية والاخفائية، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان التقييد في المقام مستحيل، و استحالته تستلزم استحالة الاطلاق ايضاً، و حينئذٍ فروايات المسألة و ان كانت متممة للجعل الاول و تدل على تقييده، الا ان ما ذكره (مُؤَيَّدٌ) من ان ادلة الاشتراك في التكليف تدل على اطلاق الجعل الاول و متممة له غير تام، لانه ان اراد بتلك الادلة اطلاقات الكتاب و السنة.

فيرد عليه ان تلك الاطلاقات تدل على اطلاق الحكم من بداية تشريعه و جعله مباشرة، و ليس مفادها اثبات اطلاقه بعد ثبوته بدليل آخر في المرتبة

السابقة، وان اراد (تَقَرُّرٌ) بها ادلة الاصول العملية كالاستصحاب و اصاله البراءة و الاحتياط باعتبار انها تدل على ان الاحكام الواقعية ثابتة في موارد الجهل و عدم العلم بها ايضاً.

فيرد عليه ان مفاد تلك الادلة احكام ظاهرية سواءً أكانت ايجابية أم سلبية، و تدل على ثبوت تلك الاحكام عند الشك في الاحكام الواقعية و لا تدل على اطلاقها بعد ثبوتها، و الا لزم خلف فرض كون مفادها احكاماً ظاهريّة، و ان اراد بها غيرها فلا وجود لها، إذ لم يرد لافي لسان الكتاب و لا السنة عنوان ان التكليف الواقعي مشترك بين العالم و الجاهل.

الثالث: ان المراد من الاهمال في المقام ليس بمعنى الوجود المردّد في الواقع فانه مستحيل، و الأهمال بهذا المعنى لا يعقل من المولى الحكيم، بل بمعنى عدم لحاظ الاطلاق و عدم لحاظ التقييد، و هذا يعني ان موضوع الحكم في القضية لا ينطبق على المقيّد في الخارج و لا على المطلق فيه، على أساس استحالة كل من الاطلاق و التقييد في المقام، و على هذا فموضوع وجوب القصر المسافر و هو لا ينطبق لا على الحصّة المقيّدة بالعلم به و لا على الطبيعة المطلقة الجامعة بينها و بين غيرها من الحصص و لا على الحصّة المقيّدة بالجهل به، اما استحالة الثاني فانما هي من جهة استحالة الاول، على أساس ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، و اما استحالة الثالث فهي لأمرين:

الاول: لزوم الدور، لان وجوب القصر على المسافر يتوقف على ان يكون جاهلاً بوجوبه من باب توقف الحكم على موضوعه، و كونه جاهلاً به يتوقف على وجوبه في المرتبة السابقة من باب توقف الجهل على متعلقه.

الثاني: ان فعلية مثل هذا الحكم مستحيلة، لان المسافر طالما يكون جاهلاً بوجود 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 لانه لغو صرف، إذ الغرض من وراء جعل الحكم ايجاد الدّاعي والمحرك، فاذا أستحال كونه داعياً ومحركاً، أستحال جعله ايضاً، وعلى هذا الأساس فانطباقه على كل من المطلق والمقيّد يتوقف على الدليل المتمم للجعل الاول اطلاقاً أو تقييداً.

و حيث ان الدليل المتمم بالفتح والمتمم بالكسر ناشئان من ملاك واحد في الواقع وهو الملاك المقيّد او المطلق، فبطبيعة الحال يكون مدلولهما حكماً واحداً، لأن حقيقة الحكم وروحه الملاك فاذا كان واحداً، فلا يعقل ان يكون الحكم متعدداً، غاية الأمر ان مدلول الدليل المتمم بالفتح اصل جعل الحكم المهمل من حيث الاطلاق والتقييد، و مدلول الدليل المتمم بالكسر تعيين مدلول الدليل الاول اطلاقاً أو تقييداً، وعلى هذا فان اراد المحقق النائيني (رحمته) بذلك أخذ العلم بالجعل في الدليل الاول في موضوع الدليل الثاني.

فيرد عليه ان محذور الدور حينئذٍ وان كان غير لازم، الا أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول بهذه الطريقة تطويل للمسافة وهو بلاموجب ومبرر، لان ذلك ممكن في دليل واحد بلا لزوم اي محذور من الدور والخلف، فاذا كان ذلك ممكناً في دليل واحد، فلامقتضى للالتزام بالدليل الثاني لتصحيح ذلك، فانه تطويل للمسافة بلا مبرر وتكلف زائد بلاموجب، و ان اراد (رحمته) به اخذ العلم بالحكم الفعلي في الدليل الأول في موضوع الدليل

الثاني. فيرد عليه انه مستحيل، لاستلزامه الدور و الخلف و توقّف الشيء على نفسه مباشرة.

اما الاول و هو محذور لزوم الدور، فلان مدلول الدليل الثاني يتوقف على العلم بفعلية الحكم في الدليل الاول من باب توقّف الحكم على موضوعه، و العلم بفعليّته يتوقف على العلم بفعلية موضوعه، من باب توقف فعلية الحكم على فعلية موضوعه و العلم بفعلية موضوعه يتوقف على تعيينه و تحديده اطلاقاً أو تقييداً حتى ينطبق عليه في الخارج، و تعيينه يتوقف على مدلول الدليل الثاني، فانه يعيّن و يحدّده.

فالنتيجه ان مدلول الدليل الثاني يتوقف على مدلول الدليل الثاني، مثلاً اذا فرضنا ان العلم بفعلية وجوب القصر في الدليل الاول مأخوذ في موضوع الدليل الثاني، فلازم ذلك ان الدليل الثاني يتوقّف على العلم بفعلية وجوب القصر في الدليل الاول من باب توقّف الحكم على موضوعه، و العلم بفعليّته يتوقف على العلم بفعلية موضوعه في الخارج من باب ان فعلية الحكم تتوقف على فعليّة موضوعه فيه، و العلم بفعلية موضوعه فيه يتوقف على تعيينه و تحديده اما مطلقاً او مقيداً حتى ينطبق عليه و هو يتوقف على الدليل الثاني، لانه يعيّن موضوع الدليل الاول و يحدّده، فالنتيجة ان الدليل الثاني يتوقف على الدليل الثاني و هذا هو الدور.

و اما الثاني هو لزوم محذور الخلف، فلان موضوع الحكم في الدليل الاول كوجوب القصر اذا كان مهماً من حيث الاطلاق والتقييد، فيستحيل انطباقه على المقيد في الخارج و لا على المطلق، و الأّ لزم خلف فرض كونه مهماً، فاذا

استحال انطباقه على ما في الخارج، استحالة فعلية حكمه، فان فعلية انما هي بفعلية موضوعه في الخارج، وفعلية الموضوع فيه انما هي با نطباقه عليه و مع عدم الانطباق لا يكون الموضوع فعليا حتى يكون حكمه كذلك، و على هذا ففعلية الحكم في الدليل الاول متوقفة على الدليل الثاني، فلا يعقل أخذ العلم بها في الدليل الاول في موضوع الدليل الثاني، فاذن يلزم من فرض أخذ العلم بفعلية الحكم في الدليل الاول في موضوع الدليل الثاني، عدم اخذه بها في موضوعه اويلزم من فرض فعلية الحكم في الدليل الاول بقطع النظر عن الدليل الثاني عدم فعليته وهذا خلف.

و اما الثالث و هو محذور لزوم توقف الشيء على نفسه مباشرة بدون واسطة الدور، و ذلك لان الحكم في مرتبة الجعل مدلول لكلا الدليلين معاً، فاذا صار فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، فلا يمكن اخذ العلم به في مرتبة الفعلية في موضوع نفسه في هذه المرتبة، و نتيجة ذلك ان فعلية الحكم تتوقف على العلم بفعليته من باب توقف الحكم على موضوعه، و موضوعه و هو العلم بالفعلية يتوقف على نفسه.

و ان شئت قلت ان هذا المحذور انما لا يلزم اذا فرض ان العلم تمام الموضوع للحكم، فعندئذ لا يلزم هذا المحذور، و اما اذا كان العلم جزء الموضوع كما هو كذلك فحينئذ يلزم هذا المحذور لان جزء الموضوع هو نفس الحكم، فاذن يكون توقفه عليه من باب توقف الحكم على نفسه مباشرة، هذا اضافة الى ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الفعلية في موضوع نفسه في هذه المرتبة خارج عن محل الكلام و لا شبهة في استحالة ذلك.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هي ان محاولة المحقق النائيني (قده) من ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول لا يمكن في دليل واحد، و لكن يمكن في دليلين بان يكون العلم بالحكم في احدهما مأخوذاً في موضوع الدليل الآخر غير تامة، لما تقدم من ان ذلك ممكن ثبوتاً في دليل واحد.

ثم ان السيد الاستاذ (قده) قد علق على ما ذكره المحقق النائيني (قده) بأمور:

الاول: ان التقابل بين الاطلاق و التقييد ليس من تقابل العدم و الملكية بل هو من تقابل التضاد، لان الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد و التقييد عبارة عن لحاظ القيد، على تفصيل تقدّم في ضمن البحوث السالفة.

الثاني: انه على تقدير تسليم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكية، إلا ان قابلية المحل المعتبرة بينهما قد تكون شخصية و نقصد بها وجودها بين كل فردين من افراد العدم و الملكية في الخارج كالعُمى و البصر، فان القابلية الموجودة بينهما شخصية، حيث انها موجودة بين كل فردين من افرادهما فيه، و قد تكون نوعية و نقصد بها ان القابلية انما هي بلحاظ نوعي العدم و الملكية لا بلحاظ كل فردين من افرادهما و ذلك كالعلم و الجهل، فان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكية مع ان القابلية الموجودة بينهما لا تكون مطردة بين كل فردين من افرادهما في الخارج، و لهذا تكون بلحاظ نوعيها بدون ملاحظة خصوصية افرادهما، و من هنا قد تكون بين فرديهما في مورد خاص مضادة او مناقضة، مثلاً العلم بذاته تعالى و تقدّس مستحيل، و اما الجهل بها فهو ضروري لا انه مستحيل، مع ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكية، و المقام من قبيل

الثاني، فان كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة انما هو بلحاظ نوعيهما لا بلحاظ كل فردين من افرادهما في الخارج، لان الغالب ان الطبيعة اذا كانت قابلة للتقييد فهي قابلة للاطلاق ايضاً، واما في مورد اذا لم تكن قابلة للتقييد، فالاطلاق ضروري باعتبار ان القابلية انما هي بلحاظ نوعيهما لا بلحاظ كل فردين من افرادهما، وعلى هذا فضرورة الاطلاق في مورد استحالة التقييد لاتتافي كون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة بلحاظ نوعيهما بقطع النظر عن خصوصيات كل فردين من افرادهما في الخارج هذا.

الثالث: ان الاهمال في الواقع مستحيل، ضرورة ان كل شيء فيه متعين بمحدّد الوجودي ولا يعقل ان يكون الشيء في الواقع مهماً أي مردداً بين الوجود والعدم وبين المطلق والمقيد، بدهاة استحالة وجود الفرد المردد في الخارج، فما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان الواقع مهمل لا يرجع الى معنى معقول^(١) هذا. ولناخذ بالنقد على جميع تعليقات السيد الاستاذ (قده).

اما التعليق الاول، فهو مبنائي لا واقعي مع ان المبنى ايضاً غير صحيح لان التقابل بينهما كما انه ليس من تقابل العدم والملكة ليس من تقابل التضاد ايضاً بل هو من تقابل الايجاب والسلب كما تقدّم موسعاً.

و اما التعليق الثاني فلان تقسيم القابلية المعتبرة بين العدم والملكة الى القابلية الشخصية والقابلية النوعية، انما هو مأخوذ من الفلاسفة، حيث انهم قسموا القابلية المعتبرة بين العدم والملكة الى اقسام، وهي القابلية النوعية الصنفية الشخصية على تفصيل هناك، ولكن لا أصل لهذا التقسيم ولا يبتني على

أيّ أساس ولايساعده الوجدان ولا البرهان بل هو على خلاف الوجدان و الارتكاز العرفي، لوضوح ان المرتكز في وجدان العرف العام والثابت في أعماق نفوسهم، هو ان التقابل بين العدم والملكة انما هو متقومّ بالقابلية الشخصية فحسب، والنكته في ذلك ان التقابل بين شيئين في الخارج، لا يخلو من ان يكون من تقابل التناقض وهو الايجاب والسلب او التضادّ او العدم والملكة ولارابع في البين، والعدم في مقابل الملكة عدم خاص وهو العدم في موضوع قابل للأتصاف بالوجود، وليس المراد منه العدم المطلق، وبذلك يمتاز عن العدم المقابل للوجود بتقابل التناقض، وعلى هذا قالتقابل بين العلم والجهل انما هو من تقابل العدم والملكة اذا كانا في موضوع قابل للاتصاف بكل منهما كالتقضايا التاريخية والنظرية بكافة انواعها واشكالها، فان الشخص يمكن ان يكون عالماً بها ويمكن ان يكون جاهلاً، فالتقابل بينهما في هذه الموارد من تقابل العدم والملكة، واما التقابل بينهما في موضوع غير قابل ذاتاً الا للاتصاف باحدهما دون الآخر، فيكون من تقابل التناقض، كالعلم بكنه ذاته تعالى، فأنّه مستحيل والجهل به ضروري ولا يعقل ان يكون الجهل به ايضاً مستحيلاً، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين، فاذن كيف يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة مع انه في مقابل تقابل التناقض.

و دعوي ان ذلك انما هو بلحاظ نوع العلم والجهل لا كل فرد من افرادهما، لا ترجع الى معني محصل، إذ مضافاً الى انه لا برهان على ذلك بل هو مخالف للوجدان، ان التقابل بين الشيئين انما لوحظ بينهما بلحاظ عالم الخارج لا بلحاظ نوعيهما، ومن الواضح ان التقابل بينهما بلحاظ عالم الخارج، اما ان يكون بنحو

التناقض او التضاد او العدم والملكة، وعلى هذا فلا مانع من ان يكون التقابل بين فردين من نوعين في مورد بنحو التناقض او التضاد وبين فردين آخرين منها في مورد آخر بنحو العدم والملكة، مثلاً التقابل بين العلم والجهل بالنسبة الى كنه ذاته تعالى و تقدس، يكون بنحو التناقض، لان العلم به مستحيل، و عليه فالجهل الذي هو بديله و تقيضه ضروري، و الا لزم ارتفاع النقيضين و هو مستحيل كاجتماعهما، و بالنسبة الى موضوع آخر يكون من تقابل العدم والملكة، و من هذا القبيل الاطلاق و التقييد، فان التقابل بينهما قد يكون من تقابل العدم و الملكة كما هو الغالب، و قد يكون من قبيل التناقض كما اذا استحال تقييد الطبيعة بقيد، فلا محالة يكون اطلاقها الذي هو عبارة عن عدم تقييدها ضرورياً، لانه بديل التقييد و نقيضه، فلو كان ذلك ايضا مستحيلاً لزم ارتفاع النقيضين و هو محال كاجتماعهما.

و بكلمة ان كون التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة مطلقاً حتى فيما اذا كان التقييد مستحيلاً مجرد اصطلاح لا يطابق مع الواقع، لما عرفت من التقابل بين شيئين بتقابل العدم و الملكة يختلف اختلافاً جوهرياً عن التقابل بينهما بتقابل الايجاب و السلب او التضاد، على اساس ان العدم في مقابل الملكة عدم خاص و هو العدم في المورد القابل للانصاف بالملكة، فلهذا يكون عدماً نعتياً كما ان الملكة وجود نعتي، مثلاً التقابل بين علم الانسان و جهله، يكون من تقابل العدم و الملكة بالنسبة الى الموضوعات التي من شأن الانسان ان يكون عالماً بها، و اما بالنسبة الى ما لا يكون من شأنه العلم به كذاته تعالى، فيكون التقابل بينهما من تقابل التناقض لا العدم و الملكة، لانهما في المحل القابل

للاتصاف بهما و اما اذا لم يكن المحل قابلاً لذلك، فلا اتصاف في البين و عليه
فلا محالة يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض، باعتبار ان الجهل بديله و
نقيضه، و المفروض ان العدم البديل عدم محمول لانعني.

فالتنتيجة ان التقابل بين العلم و الجهل في المورد القابل للاتصاف بكل منهما،
يكون من تقابل العدم و الملكة، و في المورد غير القابل لذلك ذاتاً و حقيقة،
يكون من تقابل التناقض، بداهة انه اذا استحال ان تكون ذاته تعالى معلومة
للانسان، فبالضرورة انها مجهولة له و الاّ لزم ارتفاع النقيضين.

الى هنا قد تبين انا لو سلمنا ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم
و الملكة، إلاّ انه في المورد القابل للاتصاف بكل منهما، و إلاّ فالتقابل بينهما من
تقابل التناقض و لا يعقل ان يكون من تقابل العدم و الملكة، ضرورة ان العدم في
مقابل الملكة عدم خاص و هو العدم في المورد القابل، و لهذا يكون عدماً نعتياً
لا محمولياً.

و من هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان التقابل بينهما من تقابل
العدم و الملكة و استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر، لا يرجع الى معنى
صحيح، كما ان توجيه السيد الاستاذ (قده) ذلك بان التقابل بينهما من تقابل العدم
و الملكة، انما هو بلحاظ القابلية النوعية لا الشخصية، لا يقوم على أساس
صحيح بل انه كان على خلاف الوجدان و الارتكاز العرفي كما عرفت.

و اما التعليق الثالث، فلان تفسيره (قده) الاهمال في كلام المحقق
النائيني (قده) بالفرد المردد في الواقع غير تام، لان الاهمال بهذا المعنى في الواقع و
ان كان مستحيلاً، إلاّ انه لا ينسجم مع شيء من المباني في المسألة، اما على المبنى

الصحيح من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، فعنى الاهمال في الواقع حينئذ هو عدم الاطلاق والتقييد معاً، وهذا وان كان محالاً، لان ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل، إلا أنه ليس بمعنى الفرد المردّد في الواقع، واما على مبنى السيد الاستاذ (قَدِيرُ) من ان التقابل بينها من تقابل التضاد، فعنى الاهمال على هذا هو عدم لحاظ الاطلاق وعدم لحاظ التقييد، وهذا وان كان محالاً إلا أنه ليس بمعنى الوجود المردد في الواقع.

و اما على مبنى المحقق النائيني (قَدِيرُ) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، فعنى الاهمال في الواقع عدم قابلية المحل للحاظ الاطلاق و للحاظ التقييد لا ترده بين الوجود و العدم.

و الخلاصة ان ما ذكره السيد الاستاذ (قَدِيرُ) من التفسير للأهمال لا ينطبق على اهمال الطبيعة من الاطلاق والتقييد على جميع المباني والاقوال في المسألة.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الاولى: ان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة لا يمكن اذا كان العلم ملحوظا بنحو الطريقيّة. واما اذا كان ملحوظا بنحو الصّفتية فان كان جزء الموضوع فايضاً 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 الدّور بنظره من جهة و الخلف من جهة أخرى في تمام الفروض الثلاثة، أي سواء أكان العلم المأخوذ في الموضوع ملحوظا بنحو الطريقيّة ام الصّفتية، و على الثاني كان تمام الموضوع او جزئه، باعتبار ان العالم يرى ثبوت الواقع في المرتبة السابقة، فلا يمكن ان يكون ثبوته متوقفاً على العلم به، وإلّا لزم الدور بنظره و الخلف أي من فرض وجود الواقع في المرتبة السابقة عدم وجوده فيها.

الثانية: انه لو أمكن أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبة، فلا يكون هناك محذور آخر، إذ لا مانع من فعلية هذا الحكم و وصوله الى المكلف، باعتبار ان وصوله إليه لا يتوقف على علم آخر بل هو يصل بنفس العلم به، إذ ليس في افق النفس إلاّ علم واحد، فاذا علم به المكلف فقد وصل.

الثالثة: ان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول بمكان من الامكان ثبوتاً، و لا يستلزم ذلك محذور الدور، لان العلم يتوقف على الحكم في مرتبة الجعل، و الحكم في هذه المرتبة لا يتوقف على العلم و انما يتوقف عليه الحكم في مرتبة الفعلية فاذا لدور.

الرابعة: ان المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قَالَ) ذهب الى استحالة ذلك، و قد أفاد السيد الاستاذ (قَالَ) في وجه ذلك، ان الحكم مادام في مرتبة الجعل ليس حكماً للعالم به و انما يكون حكماً له اذا صار فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، و اذا صار الحكم المجعول حكماً له، استحال اخذ علمه به في موضوع نفسه لاستلزامه الدور، و لكن هذا البيان غير تام، لان المراد من عالم الجعل هو جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج بتمام قيوده، و تكون نسبة هذا الموضوع الى المكلفين كافة على حد سواء، و على هذا فلا مانع من جعل وجوب الحج على المستطيع العالم به بنحو مفروض الوجود في الخارج، بان فرض وجود المستطيع العالم بوجوبه بوجود فرضي و جعل وجوب الحج عليه، و حيث ان نسبة هذا الموضوع الى جميع المكلفين نسبة واحدة، فعليه اذا استطاع المكلف في الخارج، فان علم بجعل وجوب الحج على المستطيع في الشريعة المقدسة، صار وجوبه فعلياً في حقه بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده منها العلم بالجعل، و ان لم يعلم بجعل وجوبه عليه، لم يصر فعلياً في حقه لعدم فعلية موضوعه فيه بتمام قيوده، و هذا هو المراد من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، فيكون حال العلم من هذه الجهة حال سائر قيود الموضوع المأخوذة فيه في مرتبة الجعل.

الخامسة: تظهر الثمرة بين القولين هما القول بامكان اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول ثبوتاً، و القول بعدم امكان ذلك في المسألتين:

الاولى: في مسألة صحة التمام موضع القصر للمسافر الجاهل بوجوبه عليه في الشريعة المقدسة.

الثانية: في مسألة صحة الجهر موضع الاخفات للمكلف الجاهل بوجوبه و بالعكس، و على هذا فعلى القول الاول لا مانع من الأخذ بظواهر الادلة التي تدل على اختصاص وجوب القصر في المسألة الاولى بالمسافر العالم بوجوبه عليه شرعاً، و اما الجاهل به كذلك فوظيفة التمام، و اختصاص وجوب الجهر و الاخفات في المسألة الثانية بالعالم بوجوبها في الشريعة المقدسة، و اما وظيفة الجاهل بوجوب الجهر فهي الاخفات و بالعكس.

و على القول الثاني فلا يمكن الأخذ بظواهر تلك الادلة، و حينئذٍ فلا بد من التصرف فيها و رفع اليد عن ظهورها.

السادسة: ما ذكره السيد الاستاذ (ميرزا) من ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر الجامع بين التمام و القصر، بتقريب ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد، فاذا استحال تقييد وجوب القصر بالمسافر العالم به فلاطلاق ضروري، و لكن تقدم ان ما ذكره (ميرزا) غير تام.

اولا ان التقابل بين الاطلاق و التقييد ليس من تقابل التضاد بل من تقابل الایجاب و السلب.

و ثانيا ان هذا الاطلاق حيث انه كان ضرورياً، فلا يكشف عن اطلاق الملاك في مرحلة المبادي، اذ يمكن ان يكون الملاك في هذه المرحلة مقيداً و لكن المولى لا يتمكن من التقييد، و المفروض ان حقيقة الحكم و روحه الملاك، فاذن هذا الاطلاق لا يكشف عن اطلاق الحكم الحقيقي الجامع بين وجوب القصر و وجوب التمام.

السابعة: ان روايات المقام تدل بالمطابقة على صحة التمام موضع القصر

للمسافر الجاهل بوجوبه و بالالتزام على اختصاص وجوب القصر بالمسافر الذي يكون عالماً بوجوبه في الشرع، و على هذا فهذه الروايات تكشف عن ان الحكم في الشريعة المقدسة مجعول من الاول كذلك، لانها مخصصة لعموم ما دل على وجوب القصر على المسافر، و توجب تقييد موضوع العام بالمسافر العالم بوجوبه شرعاً.

الثامنة: ان المحقق النائيني (رحمته) حيث قد بنى على ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة و استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فيكون الواقع مهماً حينئذٍ، و بما ان الاهمال في الواقع من المولى الحكيم مستحيل، فيلتزم بتمم الجعل المتمثل في الدليل الثاني الذي يكون مدلوله تعيين مدلول الدليل الاول تقييداً او اطلاقاً، و من هنا يجعل ما دل على صحة التمام موضع القصر و الجهر موضع الاخفات و بالعكس متمماً للجعل، باعتبار ان مفاده تقييد مدلول الدليل الاول و تعيينه.

و فيه اولاً ما عرفت من ان التقابل بينهما من تقابل الايجاب و السلب لا العدم و الملكة.

و ثانياً: ان الالتزام بتمم الجعل لا يجدي في امكان أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، فانه ان كان ممكناً في دليل واحد كما هو الصحيح فهو، و الا فلا يمكن في دليلين ايضاً.

التاسعة: ان ما ذكره السيد الاستاذ (رحمته) من ان قابلية المحل المتبرة بين العدم و الملكة، قد تكون شخصية و قد تكون نوعية، و على الثاني لا يلزم وجودها بين كل فردين من افرادهما، لا يمكن المساعدة عليه، فان هذا مجرد

اصطلاح من الفلاسفة لا يطابق مع الواقع الموضوعي بل هو على خلاف الوجدان والارتكاز العرفي.

العاشرة: ان تفسير السيد الاستاذ (قده) الاهمال في كلام المحقق النائيني (قده) بالوجود المردّد في الواقع، لا ينسجم مع شيء من المباني في التقابل بين الاطلاق والتقييد كما مرّ.

بقي في المقام مسألتان:

المسألة الاولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم.

المسألة الثانية: هل يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم.

اما الكلام في المسألة الاولى، فقد تعرض شيخنا الانصاري (قده) تلك

المسألة في مقام توجيه كلام الاخباريين، حيث انه نسب اليهم المنع عن حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية، و حاول الشيخ (قده) توجيه هذه النسبة بان مرادهم من المنع عن حجية القطع هو التصرّف في الحكم المقطوع به لافي نفس القطع، بقرينة ان المنع عن حجية القطع غير معقول، وقد افاد في تقريب ذلك ما مغزاه، ان العلم بالاحكام الشرعية الحاصل من المقدمات العقلية قد أخذ عدمه في موضوع نفس تلك الاحكام، و نتيجة ذلك هي ان العلم بها اذا حصل من المقدمات العقلية كان مانعاً عن فعليتها، باعتبار ان عدمها مأخوذ في موضوعها، و ما كان عدمه معتبراً في شيء شرعاً، فلا محالة يكون وجوده مانعاً عنه كذلك، و على هذا فرد المنع عن حجية القطع بالاحكام الشرعية الحاصل من المقدمات العقلية الى أخذ عدمه في موضوع تلك الاحكام، فاذن لا محالة يكون وجوده

مانعاً عنها، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى هل يمكن أخذ عدم العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول أو لا؟

والجواب: انه يمكن من الامكان ولا يلزم من ذلك محذور الدور، لان فعلية الحكم تتوقف على عدم العلم بالجعل من باب توقف الحكم على الموضوع، وعدم العلم لا يتوقف على ثبوت الحكم في مرتبة الجعل، إذ ليس عدم العلم كالعلم، فانه يتوقف على متعلقه وهو المعلوم بالعرض بنظر العالم، واما عدم العلم فهو لا يتوقف على أي شيء بل هو ذاتي للإنسان.

و دعوى ان ذلك يستلزم محذوراً آخر وهو لزوم اللغو، فان الحكم اذا أخذ عدم العلم به في موضوع نفسه، استحال وصوله الى المكلف، لان العلم به مانع عن وصوله الى العالم به، فاذا لا يمكن ان يكون هذا الحكم محركاً للمكلف و داعياً له سواء أكان المكلف جاهلاً به أم عالماً، ومن الواضح ان جعل الحكم اذا لم يمكن وصوله الى المكلف و داعيته له لغو، ضرورة ان الغرض من جعل الحكم انما هو ايجاد الداعي في نفس المكلف، واما اذا استحال كونه داعياً، فيكون جعله لغواً و جزافاً، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

مدفوعة بان هذا المحذور انما يلزم اذا كان المأخوذ عدم العلم بالحكم مطلقاً و من أي سبب كان و في أي مرتبة من مراتبه من العلم الوجداني و العلم التعبدية، فان الحكم حينئذ لا يكون محركاً للمكلف و داعياً له اذا كان جاهلاً به، واما اذا كان عالماً به، فهو غير مجعول له، لان علمه به مانع عنه، لفرض ان عدمه مأخوذ في موضوعه واما اذا كان المأخوذ في الموضوع عدم العلم بالحكم من سبب

خاص و هو الحاصل من المقدمات العقلية فحسب لا مطلقاً، فلا يلزم هذا المحذور، و على هذا فلا مانع من أخذ عدم العلم الحاصل من المقدمات العقلية بالاحكام الشرعية في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعول لا مطلق عدم العلم بها و ان كان حاصلاً من الكتاب و السنة، و نتيجة ذلك ان العلم بالاحكام الشرعية ان كان حاصلاً من تلك المقدمات، فهو مانع عنها باعتبار ان عدمه مأخوذ في موضوعها، و ان كان حاصلاً من الكتاب و السنة فهو منجز لها، و اما اذا كان المأخوذ في الموضوع خصوص عدم العلم التعبدي بالاحكام الشرعية، فحينئذٍ ان كان العلم الحاصل بالاحكام الشرعية العلم التعبدي فهو مانع عنها، و ان كان العلم الوجداني فهو منجز لها، هذا كله في أخذ عدم العلم الخاص بالاحكام الشرعية في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعول، و قد تحصل ان ذلك بمكان من الامكان.

و هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالاحكام الشرعية في مرتبة الجعل في موضوعها في نفس هذه المرتبة؟

و الجواب: ان فيه تفصيلاً، فان عدم العلم الخاص بالحكم ان كان جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم فلا يمكن ذلك، للزوم محذور توقف الشيء على نفسه مباشرة، لان الحكم حينئذٍ يكون جزء الموضوع، و المفروض انه حكم لنفس هذا الموضوع، و هذا معنى توقف الشيء على نفسه، و ان كان تمام الموضوع فلا مانع منه و لا يلزم منه محذور الدور و لا الخلف حتى بنظر القاطع، و من هنا يفترق عدم العلم بالحكم عن العلم به، لان عدم العلم بالحكم في مرتبة الجعل اذا أخذ في موضوع نفسه بنحو تمام الموضوع في نفس هذه المرتبة، فلا يلزم محذور

الدور ولا الخلف لافي الواقع ولا بنظر القاطع، اما الاول فلان عدم العلم بالحكم بما انه عدم، فلا يتوقف على شيء لانه بنفسه ثابت للانسان ولا يتوقف ثبوته له على اي 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، لان العدم ليس بشيء حتى يتوقف على شيء آخر، ولهذا ليس كالعلم بالحكم المأخوذ في موضوع نفسه في مرتبة واحدة، فانه يستلزم الدور بنظر القاطع وان كان تمام الموضوع للحكم كما تقدم. واما الثاني وهو الخلف، فهو انما يلزم بنظر القاطع اذا كان المأخوذ العلم بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة لاعدم العلم به.

وكذلك الحال اذا كان عدم العلم بالحكم في مرتبة الفعلية مأخوذاً في موضوع نفسه في مرتبة الجعل، فانه ان كان جزء الموضوع وجزئه الآخر الحكم الفعلي، لزم محذور توقف الحكم على نفسه مباشرة، واما اذا كان تمام الموضوع فلا محذور فيه لان المحذور هنا لو كان فهو الدور، والمفروض انه غير لازم حتى بنظر القاطع، لان فعلية الحكم تتوقف على عدم العلم بها وهو لا يتوقف عليها، لان العدم ليس معلولاً لعلّة حتى يتوقف عليها، وبذلك يفترق عدم العلم المأخوذ في الموضوع عن العلم المأخوذ فيه، ولكن قد يقال كما قيل ان الدور وان كان غير لازم، إلا ان هناك محذوراً آخر وهو محذور لزوم لغوية هذا الجعل، وذلك لان مرجع جعل الحكم مقيداً بعدم العلم الخاص بالحكم الفعلي الى جعل مانعية العلم على فعلية الحكم ولا يمكن ترتيب آثار المانعية عليها، فاذا كان جعلها لغوياً، بيان ذلك ان المكلف ان كان جاهلاً بالحكم الفعلي فهو خارج عن موضوع

المانعية، لان موضوعها العالم بالحكم الفعلي، وان كان عالماً بالحكم الفعلي، استحال وصول المانعية إليه لاستحالة التفاته بان علمه بالحكم الفعلي مانع عنه، ضرورة ان معنى ذلك انه غير عالم به وهو خلف.

والخلاصة: ان وصول هذه المانعية الى المكلف مستحيل، لانه في حال جهله بالحكم الفعلي خارج عن موضوعها لان موضوعها، العالم بالحكم الفعلي، وفي حال علمه به يستحيل ان يكون ملتفتاً الى ان علمه به مانع عنه، بداهة ان العالم يرى دائماً ان علمه مطابق للواقع ولايحتمل خطأه، وان كان الحكم في الواقع غير مجعول له كما اذا كان علمه بالحكم الفعلي حاصلًا من المقدمات العقلية، فاذن يكون جعلها لغواً وبلا أثر، ضرورة ان الغرض من جعل الحكم وصوله الى المكلف و ترتيب الأثر عليه، واذا استحال وصوله إليه استحال جعله ايضاً، لانه لغو فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

و الجواب: ان هذا البيان مبني على المغالطة، وهي ان أثر جعل مانعية العلم الخاص بالحكم الفعلي الحاصل من المقدمات العقلية ليس وصولها الى العالم به أي بالحكم الفعلي لكي يقال ان وصولها إليه مستحيل، بل أثر مانعية هذا العلم الخاص هو عدم حصوله للمكلف الملتفت الى تقييد جعل الاحكام الشرعية بعدم العلم الخاص بها وهو العلم الحاصل من المقدمات المذكورة، لان المكلف اذا كان ملتفتاً الى ذلك كان يعلم بانه لايمكن حصول العلم بها من تلك المقدمات، وإلا 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 الاحكام الشرعية، فاذا كان المكلف ملتفتاً الى انه مانع عنها، فكيف يعقل

حصول العلم بها منها. هذا اضافة الى ان أثر تقييد جعل الحكم بعدم العلم الخاص بالحكم الفعلي الذي هو منشأ انتزاع مانعية هذا العلم الخاص، هو ان الملاك في مرحلة المبادي مختص بغير موارد العلم به الحاصل من المقدمات المذكورة، وهذا المقدار يكفي في هذا التقييد و ان لم تترتب عليه ثمرة عملية، فان المكلف اذا حصل العلم بالحكم الفعلي من تلك المقدمات، فلا بدّ له من العمل به، لانه يرى ان التكليف الواقعي منجز عليه و لكن في الواقع لاملاك له.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان للمسألة صوراً ثلاث **الاولى:** أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول، و قد تقدم ان هذا بمكان من الامكان و لا محذور فيه.

الثانية: اخذ عدم العلم الخاص بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في هذه المرتبة، و قد تقدم ان هذا بمكان من الامكان اذا كان عدم العلم الخاص تمام الموضوع، و اما اذا كان جزئه و الجزء 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، و قدّم انه ممكن اذا كان تمام الموضوع، و اما اذا كان جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم الفعلي، لزم محذور توقف الحكم على نفسه مباشرة.

و اما الكلام في المسألة الثانية و هي أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم، فتارة يؤخذ في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه، و أخرى في موضوع نفسه، و ثالثة في موضوع حكم مضادّ لحكم متعلقه، و رابعة في موضوع حكم مماثل لحكم متعلقه.

اما الاول، فلا شبهة في امكانه كما اذا قال المولى اذا ظننت بوجوب الصلاة، وجب عليك التصديق بدينار، فان الظن بوجوب الصلاة قد أخذ في موضوع وجوب التصديق ولا مانع منه، وحاله من هذه الناحية حال القطع كما تقدم.

و اما الثاني، فتارة يؤخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه بلحاظ مرتبة واحدة، واخرى يؤخذ في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين.

اما على الاول، فايضا مرة يكون المأخوذ في الموضوع حيثية طريقتية الظن و هي اضافته الى المظنون بالعرض، واخرى حيثية صفتية و هي اضافته الى المظنون بالذات في افق الذهن، فانه بهذا اللحاظ صفة قائمة بالنفس، وعلى الثاني فقد يكون جزء الموضوع وقد يكون تمام الموضوع، وعلى الاول فلا يمكن ان يكون تمام الموضوع بل لابد ان يكون جزء الموضوع.

و على هذا، فعلى الفرض الاول والثالث لا يمكن أخذه في موضوع نفسه لاستلزامه توقف الشيء على نفسه مباشرة بدون واسطة الدور وهو محال، وذلك لان الموضوع في هذين الفرضين مركب من الظن والحكم في الواقع، وهذا الحكم بشخصه حكم لموضوعه ايضا، والفرض ان شخصه جزء هذا الموضوع، فيلزم ان يكون موضوعاً لنفسه مباشرة وهو مستحيل، بداهة استحالة توقف الشيء على نفسه وتأخره عنها، و اما على الفرض الثاني فلا يلزم هذا المحذور وهو توقف الشيء على نفسه، باعتبار ان الظن في هذا الفرض تمام الموضوع للحكم لاجزئه، فلا يكون الحكم حينئذ متوقفاً على نفسه كما في الفرضين الاولين، واما هو متوقف على الظن فقط فاذا لم يحذور من هذه الناحية، ولكن هناك محذوران آخران ذكرناهما في باب القطع وهما يتطلبان استحالة أخذ القطع بالحكم في

موضوع نفسه في مرتبة واحدة و ان كان القطع مأخوذاً في الموضوع بنحو الصفية و كان تمام الموضوع،

الاول لزوم الدور بنظر القاطع مطلقا حتى فيما اذا كان القطع تمام الموضوع للحكم كما مرّ.

الثاني لزوم الخلف بنظره كذلك كما تقدّم، و لكن هل يمكن تطبيق هذين المحذورين على 'الظن' ايضاً؟

و الجواب: اما المحذور الاول، و هو لزوم الدور بنظر القاطع مطلقا فهو لا ينطبق على 'الظن'، لان لزوم الدور بنظر القاطع من جهة ان القاطع يرى ان قطعه مطابق للواقع دائماً و لا يحتمل الخلاف، فلذلك يرى توقفه على وجود المقطوع في الخارج، فلو كان المقطوع، متوقفاً عليه لدار، و هذا بخلاف الظن، فان الظان لا يرى ظنه مطابقاً للواقع دائماً فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان لا يكون مطابقاً له، و على هذا فلا يتوقف الظن و لو بنظر الظان على وجود المظنون في الخارج، فلا دور حينئذٍ بنظر الظان ايضاً.

و ان شئت قلت ان الظن الصفي بما انه صفة قائمة بالنفس و عبارة عن اضافته الى المظنون بالذات بل هو عينه و لا اختلاف بينها إلا بالاعتبار كالاجاد و الوجود، فلا يتوقف على وجود المظنون في الخارج لا في الواقع و لا بنظر الظان.

و اما المحذور الثاني، و هو لزوم الخلف فهو ينطبق على 'الظن' ايضاً، و ذلك لان ملاك لزوم الخلف بنظر القاطع هو انه يرى ثبوت الواقع في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تعلق القطع به، فلو كان ثبوت الواقع متوقفاً على القطع به لزم

الخلف بنظره كما تقدّم، وهذا الملاك متوفّر في الظن ايضاً، فان الظان يرى ان الواقع ثابت في المرتبة السابقة بقطع النظر عن تعلّق الظن به، فلو كان ثبوته متوقفاً عليه، فهو خلف فرض كونه ثابتاً في الواقع بقطع النظر عنه، ضرورة أنّه لا يتصور ان يكون الظن علة او جزء علة له.

فالنتيجة ان الجمع بين كون الظن بالواقع متفرّعاً على ثبوته في المرتبة السابقة و أنّه طريق إليه، و بين ان ثبوت الواقع متوقّف عليه لا يمكن، لانه جمع بين الأمرين المتناقضين بنظر الظان، فلذلك لا يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة.

و اما في الثاني وهو أخذ الظن بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، و هي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فهو بمكان من الامكان ثبوتاً، حيث لا يلزم منه أيّ محذور من المحاذير المتقدمة كالدور او الخلف او توقّف الشيء على نفسه مباشرة، وذلك لان الظن يتوقف على الحكم في مرتبة الجعل، والحكم في هذه المرتبة لا يتوقف عليه و ما يتوقف عليه هو الحكم في مرتبة الفعلية فاذاً لا دور لان ما يتوقف عليه الظن غير ما يتوقف على الظن.

و اما الثالث وهو أخذ الظن بالحكم في موضوع ضده، فهو غير معقول فيما اذا كان الظن معتبراً، لاستلزامه التكليف بالضدين، كما لو قيل اذا ظننت بوجوب الصلاة، حرمت عليك الصلاة، او لو قيل اذا ظننت بجرمة شرب الخمر، و جب عليك شربها و هكذا، لان مقتضى الظن بوجوب الصلاة، لزوم الاتيان بها، و مقتضى حرمتها وجوب الاجتناب عنها، وكذلك الأمر بالنسبة الى المثال الثاني، و من الواضح انه لا يمكن جعل مثل هذا التكليف، لأنّه لغو على أساس ان جعل

التكليف من المولى لا يمكن ان يكون جزافاً، فلا محالة يكون الهدف من وراء جعله ايجاد الدّاعي في نفس المكلف، ومن الطبيعي ان ايجاد الداعي به أنّما هو فيما امكن امتثاله في مرحلة الفعلية، وفي المقام يستحيل الامتثال، ضرورة ان امتثال الوجوب والحرمة معاً في شيء واحد مستحيل هذا كله في الظن المعتر، واما اذا كان غير معتبر شرعاً، فهل يمكن أخذه في موضوع ضده؟

و الجواب: انه لا مانع منه، لان الظن غير المعتر اذا كان تمام الموضوع للحكم، فالحكم المجعول له والمترتب عليه وان كان واصلًا الى المكلف بوصول موضوعه، الا ان الحكم المتعلق به الظن، لا يكون واصلًا شرعاً لابيوصول وجداني ولا تعبدية، اما الاول فهو ظاهر، اما الثاني فلان الظن لا يكون حجة حتى يثبت مؤداه تعبدًا، فاذن لا يكون منجزاً و داعياً و محرراً للمكلف، وعليه فلا تنافي ولا تضاد بينها لا في مرحلة الامتثال، باعتبار ان وجوب الصلاة الذي هو متعلق الظن غير ثابت شرعاً حتى يكون مزاحماً لحرمتها، وكذلك حرمة شرب الخمر فان الظن بها حيث انه لا يكون حجة، فلا يكون مثبتاً لها شرعاً حتى تكون مزاحمة لوجوب شربها، وعلى الجملة فكما انه لا تنافي بينها في مرحلة الامتثال، فكذلك لا تنافي بينها في مرحلة المبادي، لان وجوب الصلاة في المثال حيث انه لا يمكن ان يكون منجزاً، فلا يكشف الا عن المصلحة غير الواصلة والمنجزة، وهي لاتصلح ان تراحم المفسدة الواصلة المنجزة، وعليه فلا يكون المكلف مسؤولاً امام تلك المصلحة، واما اذا كان الظن جزء الموضوع و جزئه الآخر الحكم الواقعي، فكلا الحكمين غير واصل الى المكلف، اما الحكم المجعل على الظن فلان موضوعه المركب من الظن والواقع غير محرز بكلا جزئيه،

لان الجزء الاول المتمثل في الظن وان كان محرزاً وجداناً، الا انّ جزئه الآخر المتمثل في الحكم الواقعي غير محرز لا وجداناً ولا تعبداً، اما الاول فواضح، واما الثاني فلأن الظن لا يكون حجة حتى يكون محرزاً له تعبداً، واما الحكم المتعلق به الظن كوجوب الصلاة في المثال، فحيث ان الظن به غير معتبر، فلا يثبت به لا وجداناً كما هو واضح ولا تعبداً فاذن لا مقتضى للتزام والتنافي في مرحلة التطبيق والامتنال ولا في مرحلة المبادي، لان التزام والتنافي بين الأحكام في مرحلة الأمتثال انما هو بوصولها وتنجزها بما لها من المبادي، واما مع عدم الوصول والتنجز، فلا موضوع للتراحم والتنافي بينها.

و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من عدم امكان أخذ الظن غير المعتبر في موضوع حكم مضاد لحكم متعلقه ايضاً، معللاً بان ذلك يستلزم اجتماع الضدين اذا كان الظن مطابقاً للواقع، إذ يجتمع حينئذٍ الوجوب والحرمة في شيء واحد في مرحلة التشريع والمصلحة والمفسدة في مرحلة المبادي غير تام، لما مرّ من ان الظن غير المعتبر ان كان تمام الموضوع، فالمنجز احد الحكمين و هو الحكم المترتب على الظن من باب ترتيبه على موضوعه، واما الحكم الآخر و هو المتعلق به الظن، فلا يكون و اصلاً الى المكلف و منجزاً، باعتبار ان الظن لا يكون حجة حتى يكون مثبتاً له، فاذن لا تراحم ولا تنافي بينهما لا في مرحلة الامتنال ولا في مرحلة المبادي^(١) كما مرّ، فما ذكره (قده) من لزوم اجتماع حكمين متضادين على شيء واحد مما لا يمكن المساعدة عليه، لان الوجوب غير المنجز و الواصل الى المكلف لا يكون مضاداً للحرمة المنجزة الواصلة لا في مرحلة

الامتنال ولا في مرحلة المبادي، وان كان الظن جزء الموضوع، فلا يترتب عليه الحكم، لان ترتبه منوط باحراز موضوعه بكلا حزبيه، والمفروض ان الجزء الثاني وهو الحكم الواقعي غير محرز لوجودنا كما هو ظاهر ولا تعبدًا كما تقدّم، وعليه فكلا الحكمين غير واصل الى المكلف لالحكم المترتب على الظن ولا الحكم المتعلق به الظن، فاذن لا مقتضى للتضاد والتنافي لا في مرحلة الامتنال ولا في مرحلة المبادي، اذ لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد في مرحلة الجعل والاعتبار، ولا يلزم من اجتماعهما فيه في هذه المرحلة اجتماع الضدين، حيث لا مضادة بينهما في هذه المرحلة، كما انه لا مضادة ولا منافاة بين المصلحة والمفسدة غير واصلتين، ولا بين المصلحة غير الواصلة والمفسدة الواصلة، فالنتيجة في نهاية المطاف ان الظن بالحكم اذا أخذ في موضوع حكم مضاده او مماثل او مخالف، فان كان تمام الموضوع للحكم، فهو مترتب عليه بدون فرق في ذلك بين كونه معتبراً، او غير معتبر غاية الامر ان كان معتبراً اثبت متعلقه ايضا تعبدًا وإلا فلا، وان كان جزء الموضوع، فان كان معتبراً، اثبت جزئه الآخر فيترتب عليه حينئذ حكمه، وإلا لم يثبت لالحكم المترتب عليه ولا الحكم المتعلق به.

اما الاول فلعدم تحقق موضوعه، واما الثاني فلان الظن لا يكون حجة. اما الرابع وهو ما اذا أخذ الظن بالحكم في موضوع مثله، كما اذا قيل اذا ظننت بوجوب الصلاة وجب عليك الصلاة، فان كان الظن تمام الموضوع ترتب عليه حكمه، بلافارق 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 و

جزؤه الآخر الواقع، فايضاً لافرق بين كون الظن معتبراً أو غير معتبر شريطة اثبات متعلقه من طريق آخر، وحينئذٍ فهل يمكن ذلك أي اخذ الظن بالحكم في موضوع مثله ولا يلزم منه اجتماع المثليين.

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

و اما السيد الاستاذ (ميرزا) 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 و قد افاد في وجه ذلك ان النسبة بين ثبوت الواقع وبين الظن به عموم من وجه حتى بنظر الظان، باعتبار انه يحتمل خطأ ظنه للواقع وعدم مطابقته له، بينما القاطع لا يحتمل خطأ قطعه للواقع وعدم مطابقته له، وعلى هذا فيمكن ان يكون الواقع ثابتاً ولا ظن به، ويمكن ان يكون الظن به موجوداً والواقع غير ثابت، كما اذا كان الظن مخالفاً له، ويمكن اجتماع كلا الامرين معاً، كما اذا كان الظن بالحكم مطابقاً للواقع، فانه مورد الالتقاء والاجتماع بينهما، وفي هذا المورد يتأكد الحكمان فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً، ونتيجة ما افاده (ميرزا) ان الحكمين المتماثلين في مورد الاجتماع والالتقاء يتأكدان فيندك احدهما في الآخر و يصبحان حكماً واحداً أقوى وأكد من كل منهما بمجده هذا.

و للمناقشة فيه مجال، فانه (ميرزا) ان اراد بتأكد أحد الحكمين بالآخر في مورد الالتقاء والاجتماع التأكد والتوحد في مرحلة الفعلية، فلا موضوع له في هذه المرحلة، وذلك لان الحكم لا يكون موجوداً فيها حتى يندك احدهما بالآخر و

انما هو موجود في عالم الاعتبار، فيستحيل ان يوجد في الخارج وإلا لكان أمراً خارجياً وهو خلف، هذا اضافة الى انه فعل اختياري للمولى مباشرة، فلا يمكن افتراض التأثير والتأثر فيه والاندكاك وان راد به التأكد والتوحد في مرحلة المجلد والاعتبار.

فيرد عليه ان معنى التأكد والتوحد في هذه المرحلة، ان كان بمعنى تأثير اعتبار في اعتبار آخر تكويناً وقهراً، كتأثير العلة في المعلول، ففيه انه خلف فرض كونه فعلاً اختياريّاً للمولى مباشرة من ناحية، وكونه امراً اعتبارياً لواقع موضوعي له من ناحية اخرى، وان كان بمعنى ان المولى جعل في مورد الاجتماع حكماً ثالثاً مؤكداً بعد تقييد اطلاق كل منها بمورد افتراقه، فهو وان كان ممكناً ثبوتاً في نفسه إلا انه لا يمكن اثباته هذا بحسب الكبرى الكلية، واما في المقام فلا يمكن ذلك ثبوتاً أيضاً، بيان ذلك ان في المقام دليلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه الدليل الاول يدل على وجوب الصلاة في الواقع و اطلاقه يشمل ما اذا كان المكلف ظاناً بوجوبها او لا.

والدليل الثاني يدل على وجوب الصلاة المظنون وجوبها و اطلاقه يشمل ما اذا كان الظن بوجوبها مطابقاً للواقع أو لا و مورد الالتقاء والاجتماع بينهما ما اذا كان الظن بوجوب الصلاة مطابقاً للواقع فانه مشمول لاطلاق كل من الدليلين، و مورد افتراق اطلاق الدليل الاول هو ما اذا كان وجوب الصلاة ثابتاً في الواقع ولا ظن به، و مورد 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 و اكد من كل من الحكمين في مورد

الافتراق بحدّة.

فيرد عليه انه غير معقول، لان لازم ذلك تقييد اطلاق كل من الدليلين بمورد افتراقه، و مورد افتراق الدليل الاول هو الصلاة المقيّدة بعدم الظن بوجوبها في الواقع، و مورد افتراق الدليل الثاني هو الظن بوجوب الصلاة غير المطابق للواقع وكلا التقيدين لا يمكن.

اما التقييد الاول فهو مستحيل الا في فرض واحد وهو ما اذا كان عدم الظن بوجوب الصلاة مأخوذاً في موضوع، وجوبها بنحو تمام الموضوع وعندئذٍ لا يلزم محذور الدور، لان وجوب الصلاة يتوقف على عدم الظن به من باب توقف الحكم على موضوعه و عدم الظن به لا يتوقف عليه، و اما اذا كان عدم الظن به جزء الموضوع سواءً اكان الظن ملحوظاً بنحو الطريقة او الصفيّة، و جزئه الآخر الحكم و هو وجوب الصلاة في المثال، فيلزم عندئذٍ توقّف الشيء على نفسه ابتداءً و مباشرة، باعتبار ان وجوب الصلاة قد أخذ في موضوع نفسه مباشرة، فيلزم حينئذٍ توقف الشيء على نفسه و هو محال.

و اما التقييد الثاني فهو لا يمكن، لان جعل الوجوب للصلاة المظنون وجوبها بالظن غير المطابق للواقع لغو و جزاف، إذ لا يمكن فعلية هذا الوجوب و وصوله الى المكلف و تحريكه نحو الامتثال، و من الواضح ان الغرض من جعل الحكم هو تحريك المكلف نحو امتثاله عند وصوله إليه، فاذا أستحال وصوله، أستحال جعله ايضاً لانه لغو، و في المقام الظان بوجوب الصلاة و ان احتمال عدم مطابقته للواقع، إلّا أنّه مجرد احتمال لا يبلغ درجة الظن بعدم المطابقة، كيف فانه ظان بالمطابقة و معه لا يمكن ان يكون ظاناً بعدم المطابقة، لان الجمع بين الأمرين

كالجمع بين النقيضين لا يمكن، وبكلمة ان موضوع هذا الوجوب مقيّد بالظن غير المطابق للواقع، و لا يمكن للظان به ان يظن بان ظنّه بالوجوب غير مطابق للواقع، لانه خلف فرض كونه ظاناً بشوته فيه، و حيث ان موضوع وجوب الصلاة مقيّد بالظن غير المطابق للواقع، فلا بدّ من احراز هذا الموضوع و هو كون هذا الظن غير مطابق للواقع اما وجدانا او تعبدًا، و لا يمكن شي منها.

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

و اما الثاني فلان الظان بالوجوب لا يمكن ان يظن بان ظنه هذا غير مطابق للواقع، و إلّا لزم خلف فرض كونه ظاناً بالوجوب، إذ معناه انه ظان بالمطابقة لا ظان بعدم المطابقة، فالجمع بينها جمع بين المتناقضين.

فالتنتيجة في نهاية الشوط ان التأكّد و التوحّد بين حكمين متماثلين في شيء واحد غير معقول، لا في مرحلة الاعتبار و الجعل و لا في مرحلة الفعلية و التطبيق و لا بجعل حكم ثالث أقوى و اكد في مورد الاجتماع و تقييد اطلاق كل من الدليلين بمورد الافتراق.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الاولى: ان أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبه المجعول بمكان من الامكان ثبوتاً، و اما أخذ عدم العلم الخاص به في موضوع نفسه في مرتبة واحدة و هي مرتبة الجعل، فان كان بنحو جزء الموضوع فلا يمكن، و ان كان بنحو تمام الموضوع فلا مانع منه، وكذلك أخذه بالحكم الفعلي في موضوع نفسه في مرتبة الجعل، و قد تقدم تفصيل كل ذلك.

الثانية: ان أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه في مرتبة واحدة و هي مرتبة الجعل لا يمكن، بدون فرق في ذلك بين كون الظن تمام الموضوع أو جزئه، غاية الامر ان كان الظن جزء الموضوع، فالاستحالة انما هي من جهة توقف الشيء على نفسه مباشرة، باعتبار ان لازم ذلك هو ان شخص الحكم المجعول مأخوذ في موضوع نفسه، و ان كان تمام الموضوع فالاستحالة انما هي من جهة لزوم الخلف بنظر الظان، و لافرق في ذلك بين كون الظن معتبراً أو غير معتبر.

الثالثة: انه لا مانع من أخذ الظن بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، و لا يلزم منه محذور الدور و لا الخلف، و على هذا فان كان الظن تمام الموضوع، فلا فرق بين كونه معتبراً أو غير معتبر، و ان كان جزء الموضوع، فان كان معتبراً يثبت جزئه الآخر شرعاً و إلا فلا.

الرابعة: ان أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم مضاد له، فان كان معتبراً استحال أخذه فيه، لاستلزامه التكليف بالضدين، و ان لم يمكن معتبراً فلا مانع منه، حيث لا يلزم حينئذ محذور التكليف بالضدين، و لافرق في ذلك بين ان

يكون تمام الموضوع او جزئه على تفصيل تقدّم.

الخامسة: انه لامانع من اخذ الظن بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل له،
بلافرق بين كونه تمام الموضوع او جزئه، كما انه لافرق بين كونه معتبرا
أو غير معتبر.

السادسة: انه لامانع من اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد في مرحلة
الاعتبار و الجعل، واما في مرحلة المبادي فيكون المبدء في مورد الاجتماع واحداً
ذاتاً و متعددأ جهة، و ما ذكره السيّد الاستاذ (مَجْرُ) من انه يندك احدهما في
الآخر في مورد الاجتماع فيصبحان حكماً واحداً أكد و أقوى من كل منهما مجده،
غير تام كما تقدّم مفصلاً.

قيام الامارات مقام القطع

يقع الكلام هنا في مسألتين:

الاول: في قيام الامارات المعتبرة مقام القطع.

الثانية: في قيام الاصول العملية الشرعية مقام القطع.

اما الكلام في المسألة الاولى فيقع في مقامات:

الاول في قيام الامارات مقام القطع الطريقي.

الثاني في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقة.

الثالث في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنحو الصفة.

اما الكلام في المقام الاول فلا شبهة في ان الامارات بدليل حجيتها تقوم

مقام القطع الطريقي المحض، لان معنى حجتها انها منجزة للواقع على تقدير

الاصابة و معذرة على تقدير الخطا فتقوم مقامه في هذا الأثر، والخلاصة كما ان

القطع بالواقع المولوي منجزله على تقدير الاصابة و معذر على تقدير الخطا و

كذلك الامارات بعد حجيتها.

و بكلمة ان المكلف إذا قطع بوجوب شيء في الواقع كوجوب الصلاة مثلاً

ترتب عليه أثره و تنجز، وكذلك اذا قامت الامارة على وجوبه، و هذا معنى

قيام الامارات مقام القطع الطريقي، و لافرق في ذلك بين ان تكون حجيتها بمعنى

جعل الطريقة والكاشفة والعلم التعبدي كما عليه مدرسة المحقق النائيني (قده)،^(١) او بمعنى جعل المنجزية والمعدرية كما بنى عليه المحقق الخراساني (قده)،^(٢) او بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع وجعل الحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي على تقدير الاصابة كما بنى عليه شيخنا الانصاري (قده)^(٣) او لا تكون مجعولة اصلاً وانما هي منتزعة من امضاء الشارع بناء العقل على العمل باخبار الثقة وظواهر الالفاظ، حيث انه لا يكون هناك البناء من العقل على العمل بها بنكتة اقربيتها الى الواقع وكاشفتها عنه، على اساس ان بنائهم على العمل بشي لا يمكن ان يكون جزافاً وبلا نكتة، والنكتة في المقام هي الاقربيه الى الواقع والكاشفيه الذاتية، واما من طرف الشارع فليس هنا الا امضاء هذا البناء و تقريره، ويكفي في الامضاء سكوته وعدم الردع من العمل بها، ومن هنا قلنا ان كاشفتها لا يمكن ان تكون مجعولة لانها ذاتية لها، وتعلق الجعل بها تشريعاً لا يزيد في كاشفتها خارجاً بل يستحيل ان يؤثر فيها، ضرورة ان الجعل التشريعي لا يؤثر في التكوين، وعلى الجملة فحجيتها منتزعة من امضاء الشارع لبناء العقل على العمل بها وهي بمعنى المنجزية والمعدرية، ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ان المجمعول في باب الامارات هو المنجزية والمعدرية غير تام، لانه (قده) ان اراد بجعلها جعل واقع المنجزية والمعدرية، ففيه ان واقعها حكم عقلي منتزع من امضاء الشارع بناء العقل على العمل بالامارات لا انه مجمعول من قبل الشارع، وان اراد به جعل مفهوم المنجزية والمعدرية.

(١) اجود التفريعات ج ٢: ص ١٥

(٢) كفاية الاصول: ص ٢٦٣

(٣) فرائد الاصول: ص ٣

ففيه انه لا يغير الواقع و لا يجعل ما ليس بمنجز منجزاً و ما ليس بمعذر معذراً، ضرورة انه لا وجود له إلا في افق الذهن حتى يكون مؤثراً، فاذن جعله ليس إلا مجرد لقلقة اللسان بدون أي تأثير له في الواقع، و اما ما ذكره شيخنا الانصاري (رحمته) من ان معنى الحجية تنزيل المودى منزلة الواقع.

فيرد عليه اولاً انه ليس للتنزيل في ادلة حجية الامارات التي عمدتها بناء العقلاء عين و لا أثر،

و ثانياً ان ترتيب أثر الواقع على المؤدى لا يتوقف على التنزيل، بل يكفي في ذلك اتصاف الامارات بالحجية ابتداءً بدون عناية التنزيل، و يكفي في اتصافها بها امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها بدون أي جعل و اعتبار منه، فالنتيجة ان هذه التفسيرات لحجية الامارات بهذه الصيغ الخاصة لا تتعدى في الحقيقة عن مجرد تعبيرات لفظية لا تحكي عن الواقع الموضوعي كما انها لا تؤثر في جوهر الواقع.

الى هنا قد تبين ان الامارات تقوم مقام القطع الطريقي بدليل حجيتها على جميع الأقوال فيها.

و لكن قد يدعي انه يستحيل قيام الامارات مقام القطع ثبوتاً، و حينئذٍ فلا تصل النوبة الى مقام الاثبات و البحث عن انها تقوم مقامه او لا، و حاصل هذه الشبهة هو ان الامارات لا توجب العلم الوجداني بالواقع و ان قلنا ان حجيتها بمعنى جعلها علماً تعدياً، لان الواقع في مواردها يبق مشكوكاً و مجهولاً، فاذن تكون الامارات على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان و لا تكون رافعة لهذه القاعدة بارتفاع موضوعها، و عليه فالقاعدة هي الحاكمة في موارد

الامارات ولا مجال للعمل بها في مقابلها، لأن العقاب على مخالفتها من العقاب بلا بيان وهو قبيح تطبيقاً للقاعدة.

وقد أجيب عن هذه الشبهة بوجوه:

الاول: ان هذه الشبهة مبنية على المشهور من ان الاصل الاولي في الشبهات الحكيمة قاعدة قبح العقاب بلا بيان لاقاعدة حق الطاعة، واما على مسلك من يقول بان الأصل الأولي فيها قاعدة حق الطاعة لاقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موضوع لهذه الشبهة، إذ حيثئذ تكون الامارات القائمة على الاحكام الشرعية مؤكدة لهذه القاعدة.

و الجواب: أولاً أن هذا الحل ليس حلاً واقعياً و جذرياً، بل هو مبنائي، لان المشكلة تبقى على مبنى من يقول بان الاصل الاولي في الشبهات الحكيمة قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما هو المشهور بين الاصوليين قديماً و حديثاً.

و ثانياً أن الصحيح في المسألة ما هو المشهور من ان الأصل الاولي فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان لاقاعدة الاشتغال و حق الطاعة.

الثاني: ان الامارات الشرعية بدليل حجيتها تكون حاکمة على القاعدة، فان البيان فيها و ان كان ظاهراً في البيان الوجداني، إلا أن الامارات بعد حجيتها بيان شرعاً، فاذا كانت بياناً بحكم الشارع كانت حاکمة على القاعدة و رافعة لموضوعها تعبداً، باعتبار أنها توسع دائرة البيان و تجعله اعم من البيان الوجداني و البيان التعبدی، فاذاً لابد من العمل بالامارات دون القاعدة.

و الجواب: اولاً أن الحكومة إنما تتصور في احكام شريعة واحدة من مشرع واحد كما هو الحال في سائر موارد الجمع الدلالي العرفي و موارد التعارض و

التراحم، اذ حينئذٍ قديقع التعارض بين حكّمين من احكام شريعة واحدة، وقد يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما، وقد يكون احدهما حاكماً على الآخر وهكذا. و الخلاصة ان كل ذلك انما يتصوّر في احكام شريعة واحدة من مشرع واحد، ومن هنا يكون النبي الاكرم (ﷺ) والائمة الاطهار (عليهم السلام) جميعاً بمثابة متكلم واحد، لان كلهم يتكلم بلسان واحد وهو لسان الشرع ويحكي عن شريعة واحدة، ولهذا قد يقع التعارض بين رواية صادرة عن امام ورواية صادرة عن امام آخر مع ان وقوع التعارض بينهما منوط بصدورهما من متكلم واحد باعتبار انها بمثابة متكلم واحد، غاية الامر ان وحدة المتكلم تارة تكون حقيقية واخرى حكمية، وعلى هذا فلا تتصور الحكومة بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي العملي، باعتبار ان العقل يحدّد موضوع حكمه سعة وصيقاً و لادخل للشرع فيه اصلاً، فاذا كان موضوع حكمه محدداً بعدم البيان الوجداني، فلا قيمة للبيان التعبدى ولا يكون رافعاً لموضوع حكمه، فان الرافع له انما هو البيان الوجداني تكويناً، فاذا ن لامعنى لحكومة الامارات بدليل حجّيتها على القاعدة.

و فيه ان هذا الجواب مبني على ان يحدد العقل موضوع حكمه بالقبح بعدم البيان الوجداني، و لكن الامر ليس كذلك، لوضوح ان موضوع حكمه حسب تحديده و ادراكه هو عدم الحجة، فانه يحكم بقبح العقاب بلا حجة، و على هذا فالامارات بما انها حجة فهي واردة على القاعدة و رافعة لموضوعها وجداناً. و ثانياً مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان الحكومة في المقام متصورة إلا ان الامارات انما تكون حاكمة عليها بناء على ما تبنت عليه مدرسة المحقق

النائبي (رحمته) من ان المجهول فيها الكاشفية و العلم التعبدّي، فاذا كانت الامارات علماً تعبدياً بمقتضى دليل حجّيتها، كانت حاكمة على القاعدة و رافعة لموضوعها تعبدّاً، ولكنها لا تتمّ على ضوء سائر المذاهب في تفسير الحجية، فانه على ضوءها الحجية اما بمعنى جعل المنجزية و المعذرية او الحكم الظاهري المسائل للحكم الواقعي على تقدير الاصابة او انها غير مجعولة اصلاً، و انما هي منتزعة من امضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بها و على جميع التقادير فلا موضوع للحكومة.

الثالث: ذكر المحقق العراقي (رحمته) ان الامارات لا تخلو من ان تكون مطابقة للواقع او مخالفة له و لا ثالث لهما و إلاّ لزم ارتفاع النقيضين، فعلى الاول تكون الامارات الشرعية كاخبار الثقة و ظواهر الآيات و الروايات من الخطابات الحقيقية و تحكي عن الاحكام الواقعية في الواقع و ما لها من الملاكات و المبادي الحقيقية في المرتبة السابقة و تكون منجزة لها بحكم العقل، و يترتب على تنجزها استحقاق العقوبة على مخالفتها و المثوبة على موافقتها.

و على الثاني تكون من الخطابات الظاهرية التي لا واقع موضوعي لها و لا تحكي عن شيء من الاحكام في الواقع و لا من الملاكات و المبادي، فيكون وجودها وجوداً خيالياً و تصورياً فحسب بدون ان يكون لها واقع موضوعي. و على هذا فحيث ان الخطابات الواردة في الكتاب و السنة المتمثلة في الامارات الشرعية مرددة بين الخطابات الحقيقية المطابقة للواقع التي تكون بياناً واقعاً و شرعاً، و الخطابات الظاهرية غير المطابقة للواقع التي لا تكون بياناً كذلك، فتكون الشبهة حينئذٍ مصداقية، و لا ندري انها بيان رافع لموضوع

القاعدة او لا، و عندئذٍ فلا يمكن التمسك بالقاعدة في مواردنا لانه من التمسك
بالعام في الشبهة المصدقية.^(١)

والجواب: انه (تقريباً) ان اراد بان الامارة على تقدير الاصابة للواقع بيان
وعلى تقدير عدم الاصابة ليست ببيان، انها حجة على الاول و ليست
بحجة على الثاني.

فيرد عليه ان الامارة حجة مطلقا سواءً أصابت الواقع أم لا، ضرورة انه
لا يمكن تقييد حجيتها باصابتها للواقع وإلا لكان جعلها لغواً و جزافاً، لان
جعل الحجية لها حينئذٍ متوقف على العلم بمطابقتها للواقع، فلو علم بالمطابقة فلا
موضوع لجعل الحجية لها، فان موضوع جعلها عدم العلم بالمطابقة والجهل بها، و
اما مع العلم بها فيكون جعلها لغواً لانه لا موضوع لها حينئذٍ.

او قل ان حجية الامارات لو كانت مشروطة باصابتها للواقع، فلا يمكن
وصولها الى المكلف طالما يكون جاهلاً بالاصابة ولا يعلم بها، واما اذا علم بها
فلا موضوع لها.

و من هنا تكون الامارة حجة مطلقا، غاية الأمر في صورة المطابقة تكون
منجزة للواقع و في صورة عدم المطابقة معذرة.

وان اراد بذلك انها بيان على تقدير المطابقة للواقع و ليست ببيان على تقدير
عدم المطابقة.

فيرد عليه ان البيان و عدم البيان من الأمور الوجدانية و لا يعقل الشك
فيها، لان الشبهة المصدقية في القضايا الوجدانية غير متصورة، وعلى هذا فيبانية

(١) نهاية الافكار ج ٣: ص ١٨

هذه الامارات وجداناً تتوقف على العلم بمطابقتها للواقع، و فرض العلم بالمطابقة خلف فرض كونها من الامارات الظنيّة.

فالنّتيجة ان موضوع القاعدة حيث انه عدم البيان الوجداني، فلا تتصور فيها الشبهة المصداقيّة.

و ان اراد بذلك انها منجزة للواقع على تقدير الاصابة و غير منجزة له على تقدير الخطأ.

فيرد عليه ان الامر و ان كان كذلك، إلا ان مرجع هذا الى الشك في تنجّز الواقع بوصف كونه مشكوكاً به، و من الواضح ان هذا الشك لا يرجع الى الشك في تحقق مصداق موضوع القاعدة لتكون الشبهة بالنسبة اليها مصداقية، لما مرّ من ان موضوعها عدم البيان الوجداني و لهذا لا تتصور الشبهة المصداقية فيها.

الى هنا قد تبيّن ان ما ذكره المحقق العراقي (رحمته) من انه لا يمكن التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في موارد الامارات المعتبرة شرعاً لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لا يرجع الى معنى محصل.

الرابع: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تختص بالأحكام الالزاميّة التي يشكّ المكلف فيها و لا يعلم ان المولى راضٍ بتفويتها في حال الجهل بها او غير راضٍ به، ففي ذلك تكون القاعدة هي المرجع و بها يدفع احتمال العقاب على تفويتها على تقدير ثبوتها في الواقع. لان احتمال ثبوت التكليف في الواقع مساوق لاحتمال العقاب طالما لم يكن هناك مؤمن، و على هذا فمورد هذه القاعدة الاحكام الالزامية المشكوك ثبوتها في الواقع، شريطة ان لا يعلم المكلف بان المولى لا يرضى بتفويتها حتى في هذه الحالة و إلا فلا مجال للتمسك بها، و اما اذا

لم يعلم بان المولى 'راضٍ بتفويتها في تلك الحالة او غير راضٍ، فيرجع الى القاعدة و يدفع احتمال العقاب على تفويتها اذا كانت ثابتة في الواقع.

و هذا بخلاف الاحكام المشكوكة التي يعلم المكلف بسبب او آخر بان المولى لا يرضى بتفويتها أصلاً حتى في حال احتمال ثبوتها في الواقع، و ذلك كحفظ النفس المحترمة و نحوها، فانا قد علمنا من الكتاب و السنة اهتمام الشارع بحفظ هذه الاحكام بما لها من الملاكات الواقعية و عدم الرضا بتفويتها أصلاً حتى في صورة احتمال ثبوتها في الواقع، فاذا شك في فرد انه مسلم او كافر، لم يجوز قتله تطبيقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و ان كان احتمال كونه مسلماً في الواقع ضعيفاً، لان المولى لا يرضى بقتله أصلاً حتى فيما اذا كان احتمال كونه محقون الدم ضعيفاً جداً، و عليه فالعلم بالقضية الشرطية و هي ان المولى لا يرضى بقتل فرد على تقدير كونه مسلماً و ان كان موهوماً، يبان على ان المكلف مسؤول امام ذلك و مستحق للعقاب، فاذا تنفي القاعدة بانتفاء موضوعها، لان موضوعها مقيّد بعدم علم المكلف بان المولى لا يرضى بتفويتها، و اما مع العلم بذلك فلا موضوع لها هذا بحسب مقام الثبوت، و اما في مقام الاثبات، فالاحكام الظاهرية المتمثلة في الامارات المعتمدة و الاصول العملية الشرعية ليست مجعولة في عرض الاحكام الواقعية التي لها ملاكات و مبادي في الواقع، فان تلك الملاكات و المبادي هي حقيقة الأحكام و روحها، و إلاً فالاحكام بما هي اعتبارات فلا قيمة لها، إذ لو كانت مجعولة في عرضها، فلا بد أن تكون ناشئة عن الملاكات الواقعية و المبادي في مقابل مبادي الاحكام الواقعية، و عليه فتكون احكاما شرعية حقيقية في عرض الاحكام الواقعية.

والخلاصة ان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية ولاشأن لها في مقابل الاحكام الواقعية ومنشأها اهتمام الشارع بالحفاظ على الملاكات و المبادي للاحكام الواقعية، ولهذا تكون في طولها.

وان شئت قلت ان الغرض من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعية، بما لها من الملاكات و المبادي، لان اهتمام الشارع بالحفاظ عليها و عدم جواز تفويتها حتى في ظرف الجهل و الشك فيها، دعاه الى جعل هذه الاحكام الظاهرية اللزومية، و من هنا تكون تلك الاحكام طريقية و في طول الاحكام الواقعية ولاشأن لها في مقابلها إلا الحفاظ عليها تنجيهاً عند الاصابة و لا تتطلب موافقتها و امتثالها، في مقابل موافقة الاحكام الواقعية و امتثالها لان موافقتها انما هي بموافقة الاحكام الواقعية و امتثالها، بامتثالها و لهذا تكون من شؤونها و تبعاتها فلا موضوع للمضادة و المخالفة بينها و بين الاحكام الواقعية، كيف فانها طريق إليها و تثبتها تنجيهاً أو تعذيراً، و بقطع النظر عن ذلك فلا قيمة لها بل لا واقع لها، و من هنا لا يستحق العقوبة على مخالفتها و المثوبة على موافقتها بقطع النظر عن مخالفة الاحكام الواقعية و موافقتها، ضرورة انه لا موافقة لها إلا بموافقة الاحكام الواقعية و لا مخالفة لها إلا بمخالفتها، فاذا قامت الامارات على وجوب صلاة الجمعة في يومها و خالف المكلف الامارة، فان كانت مطابقة للواقع استحق العقوبة على مخالفته و ان لم تكن مطابقة للواقع، لم يستحق العقوبة على مخالفة، الحكم الظاهري و هو الامارة المعتبرة، نعم يستحق العقوبة على التجري، و من الواضح ان استحقاق العقوبة عليه انما هو بملك انه أقدم عامداً ملتفتاً على مخالفة المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعة، و لا يرتبط ذلك بمخالفة

الحكم الظاهري، لان مخالفته بنفسها ليست مخالفة للمولى.

و الخلاصة ان التجري انما ينطبق على اقدام المكلف عامداً عالماً على ارتكاب ما يعتقد انه حرام و مبغوض للمولى في الواقع، إذ يترتب عليه عنوان التعدي على المولى و تفويت حقه و هو حق الطاعة، و لهذا يكون هذا الاقدام منه ظلماً في حق المولى، لان معنى الظلم هو سلب ذا الحق عن حقه، و على هذا فحيث ان الامارات المتبعة احكام ظاهرية مجعولة من قبل الشارع بملاك الحفاظ على الاحكام الواقعية اللازمة بما لها من الملاكات و المبادي في الواقع، فتكشف عن اهتمام المولى بها مطلقاً حتى في حال الجهل و الشك فيها و عدم رضائه بتفويتها كذلك، و بهذا ترتفع القاعدة في موارد الامارات بارتفاع موضوعها، لان العلم بعدم رضائه الشارع بتفويتها حتى في ظرف الشك و الجهل رافع لموضوعها، باعتبار انه يبان على استحقاق المكلف الأدانة و العقاب على تفويتها، فاذن لاتكون العقاب عليه من العقاب بلا بيان بل هو مع البيان هذا.

و الجواب: ان علم المكلف باهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الشرعية حتى في حال الجهل و الشك فيها، انما يكون رافعاً لموضوع القاعدة اذا كانت علماً وجدانياً، و المفروض انه ليس بعلم وجداني بل هو علم تعبدى، لان الدال عليه انما هو الامارات المتبعة و هي ظنيّة، هذا اضافة الى انه علم تقديري، يعنى علم بالقضية الشرطيّة، و المفروض ان هذا التقدير غير معلوم وجداناً.

الخامس: ما ذكره مدرسة المحقق النائيني (قده) و تقريره، ان المراد من البيان المأخوذ عدمه موضوعاً للقاعدة هو عدم الحجة، بنكته ان العقل مستقل بان العقاب بلا حجة قبيح و هذا من صغريات استقلاله بقبح الظلم، حيث انه لاشبهة

في ان العقاب بلا حجة ظلم بل هو من اظهر افراده و مصاديقه، و لا خصوصية للعلم إلا باعتبار أنه احد افراد الحجّة و اظهرها، و على هذا فالامارات المتبعة شرعاً حيث انها حجة جزماً، فيكون رافعة لموضوع القاعدة وجداناً، و عندئذ يكون العقاب في موارد الامارات المتبعة عقاباً مع الحجّة فلا تكون مشمولة للقاعدة، و لافرق في ذلك بين ان تكون حجيتها بمعنى 'جعل الطريقة والكاشفة و العلم التعبدية، أو بمعنى جعل المنجزية و المعدرية، أو بمعنى 'جعل الحكم الظاهري المائل للحكم الواقعي على تقدير المطابقة للواقع، أو بمعنى امضاء عمل العقلاء بها، و على جميع هذه الاقوال فالامارات حجة قطعاً.^(١)

فالنسبة ان هذا الوجه هو الصحيح، و عليه فلامانع من قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض.

و اما الاصول العملية الشرعية التنزيلية و غيرها، فقد ظهر مما تقدّم انها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان و رافعة لموضوعها وجداناً، على أساس ان هذه الاصول حجة من قبل الشارع جزماً، و قد تقدّم ان المراد من البيان المأخوذ عدمه في موضوع القاعدة هو الحجّة، و حيث ان الاصول العملية الشرعية حجة فتكون رافعة لموضوعها وجداناً، فاذا تقوم الاصول العملية الشرعية مقام القطع الطريقي المحض في التنجيز و التّعذر.

و اما الكلام في المقام الثاني، و هو قيام الامارات المتبعة الشرعية مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة، فيقع في امكان ذلك اولاً و على تقدير الامكان، فهل تنفي ادلة حجيتها في مقام الاثبات للدلالة على ذلك؟

و الجواب: ان الكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

الاولى: في امكان قيام الامارات مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقة ثبوتاً.

الثانية: في امكان استفادة ذلك من نفس ادلة حجية هذه الامارات اثباتاً.

اما الكلام في المرحلة الاولى، فقد ذكر المحقق الخراساني (قده) ان قيام الامارات المعتبرة مقام القطع الموضوعي مستحيل، وقد أفاد في وجه ذلك ان معنى قيام الامارة مقام القطع هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وحينئذ فان كان قيامها مقام القطع الطريق المحض، كان النظر الى كل من المؤدى والواقع استقلالياً و الى القطع والامارة آلياً، وان كان قيامها مقام القطع الموضوعي، كان النظر الى كل من القطع والامارة استقلالياً و الى المؤدى والواقع آلياً، و على هذا فلا يمكن ان يكون دليل حجية الامارة متكفلاً لكلا التزليلين معاً، ضرورة ان لازم هذا الجمع بين اللحاظ اللآلي والاستقلال في شيء و هو مستحيل، إذ لا يمكن ان يكون النظر الى كل واحد من الامارة والقطع والمؤدى والواقع آلياً و استقلالياً معاً و في آن واحد و يجعل فارد و هو جعل التزليل، أو فقل أنه يستحيل الجمع بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع و بين تنزيل الامارة منزلة القطع في دليل واحد هذا.^(١)

و للمناقشة فيه مجال،

أما أولاً فلأنه مبني على ان يكون لسان ادلة حجية الامارات لسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و لكن الأمر ليس كذلك، إذ لا عين و لا أثر للتزليل في ادلة حجيتها من الكتاب و السنة.

و ثانياً مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان ادلة الحجية لو كانت من الادلة

اللفظية كالكتاب و السنة، لا يمكن ان يقال ان لسانها لسان التنزيل و لو بحسب مقام اللبّ و الواقع و ان لم يكن كذلك بحسب مقام الأثبات، و لكن الامر ليس كذلك، لان عمدة الدليل على حجّية الامارات في هذا المقام هي سيرة العقلاء على العمل بها، و من الواضح انه لا لسان للسيرة حتى بحسب مقام اللبّ و الواقع، لأنّها دليل لبّي و عبارة عن عمل العقلاء بها، بنكتة انها اقرب الى الواقع من غيرها و أقوى كشفاً عنه، فن اجل هذه النكتة قد جرى بنائهم على العمل بها دون غيرها، و لم يرد من الشارع أيّ ردع عنها، و عدم الردع يكشف عن الامضاء و الإقرار بالسيرة، و هذا المقدار يكفي في انتزاع الحجّية لها شرعاً و اتّصافها بها كذلك.

و اما الآيات و الروايات التي استدل بها على حجّية الامارات، فعلى تقدير تسليم دلالتها عليها، فالظاهر انها ليست في مقام الجعل و التأسيس بل في مقام التأكيد، لما بنى عليه العقلاء من العمل باخبار الثقة و الامضاء له، أو فقل ان مفادها الإرشاد الى ما هو المرتكز في أذهان العرف و العقلاء، و الثابت في أعماق نفوسهم و هو العمل بها، و من الواضح ان هذه السيرة لو كانت على خلاف غرض الشارع، فلماحالة يقوم بردها نصّاً و في مختلف الموارد، فعدم القيام بذلك يكفي في الأمضاء لمثل هذه السيرة، و مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان دليل حجّية الامارات دليل لفظي و لسانه التنزيل، فهل يمكن دفع ما ذكره (مَنَظَرُ) من المحذور في مقام الإمارة قيام القطع الموضوعي و الطريقي معاً و هو لزوم الجمع بين اللّحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد.

و الجواب: ان هناك عدة محاولات لدفع ذلك.

المحاولة الاولى: انه يمكن ان يكون مدلول دليل الحجية تنزيل الظن

منزلة القطع في تمام آثاره من الشرعية والعقلية، ومعنى ذلك أن الظن يقوم مقام القطع في تنجيز الواقع أو تعديره و في الأثر المترتب عليه.

و الخلاصة: انه لا مانع ثبوتاً من ان يلاحظ المولى القطع بماله من الآثار الشرعية المترتبة على نفسه، والآثار العقلية المترتبة على الواقع بواسطته كالتنجيز أو التعدير، ثم نزل الظن منزلته في تمام هذه الآثار من الشرعية والعقلية، فما يترتب من الأثر على نفس القطع فهو مترتب على نفس الظن، وما يترتب على الواقع بواسطة القطع فهو مترتب على مؤدى الظن بواسطته، فاذا كان ذلك ممكناً ثبوتاً، امكن لدليل الحجية ان يدل باطلاقة على تنزيل الظن منزلة القطع مطلقاً، و حينئذٍ فلا مانع من قيام الظن مقام القطع الموضوعي و الطريقي معاً.

فالنتيجة ان هذا وان كان ممكناً ثبوتاً، ولكن وقوعه في الخارج بحاجة الى عناية زائدة.

المحاولة الثانية: ان دليل حجية الظن يدل بالمطابقة على تنزيل الظن

منزلة القطع في اثبات الواقع، وبالالتزام على تنزيل طريقتي الظن بمنزلة طريقتي القطع في الآثار المترتبة عليها، و على هذا فكما ان الظن يقوم مقام القطع في اثبات الواقع تنجيذاً أو تعديراً، وكذلك يقوم مقامه في الأثر المترتب على نفس طريقتيه حكومتاً، فان دليل الحجية حينئذٍ يوسع دائرة طريقتي القطع و يجعله أعم من الطريقتي الحقيقية والطريقة التعبدية.

و الخلاصة ان دليل حجية الظن من هذه الناحية حاكم على ما دل على ترتب

الأثر على 'طريقة القطع، فانه يجعل فرداً آخر لها و هو الفرد التنزيلي.

و دعوى ان المدلول التصديقي لدليل حجّة الامارات في موارد قيام الظنّ مقام القطع الطريقي مدلول اخباري و حكاوي عن الواقع، بينما يكون مدلوله التصديقي في موارد قيام الظن مقام القطع الموضوعي مدلولاً انشائياً، و لا يمكن الجمع بين المدلول الاخباري الانشائي معاً في دليل واحد، و على هذا فاذا قامت الامارة مقام القطع الموضوعي و الطريقي معاً بدليل حجّيتها، لزم الجمع بين المدلول الاخباري و الانشائي في دليل واحد و هو دليل الحجّية، لان مدلوله بالنسبة الى الواقع اخباري، باعتبار ان الامارات تحكي عن الواقع، و بالنسبة الى الأثر المجهول للقطع انشائي، باعتبار انه يدلّ على انشائه و جعله للإمارة أيضاً.

مدفوعة بان المدلول المطابقي التصديقي لدليل الحجّية واحد و هو تنزيل طريقة الظن منزلة طريقة القطع، و لكن هذا المدلول المطابقي لازمين:

الاول: ان الظن كالقطع منجز للواقع عند الإصابة و معذّر لدى الخطأ.

الثاني: ان ما يترتب على 'طريقة القطع من الأثر الشرعي، فهو مترتب على طريقة الظن بالحكومة، فاذن جعل الحكم و انشائه لازم للمدلول المطابقي، و لا مانع من ان يكون للمدلول المطابقي الواحد مدايليل التزامية متعدّدة، و من هنا لو صرح المولى بقوله ان طريقة الظن كطريقة القطع، فلاشبهة في أنّه يدلّ على كلا التنزيلين بالدلالة الالزامية، هما تنزيل المؤدّي منزلة الواقع و تنزيل الظن منزلة القطع.

المحاولة الثالثة: ان الجمع بين تنزيل المؤدّي منزلة الواقع المقطوع و

تنزيل الظن منزلة القطع في دليل واحد، لا يتوقف على الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد حتى يقال انه لا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد، وذلك لانه لا مانع من ان ينظر المولى الى كل من الظن و القطع بنظر استقلالي حين تنزيل المؤدّي منزلة الواقع المقطوع، و ان ينظر الى كل من المؤدّي و الواقع ايضاً بنظر استقلالي حين تنزيل الظن منزلة القطع، و نقصد بالنظر الاستقلالي ان يكون كل منهما مورداً للتوجه و الالتفات، و لا مانع من ذلك اصلاً، ضرورة ان تنزيل المؤدّي منزلة الواقع المقطوع لا يتطلب ان يكون الظن و القطع مغفولاً عنه بحيث لا يكون مورداً للالتفات اصلاً، لوضوح ان هذا التنزيل لا يمنع عن ذلك و هذا أمر وجداني، فالنتيجة ان الجمع بين التنزيلين معاً في دليل واحد ممكن ثبوتاً، و لا مانع منه في هذا المقام، و لكن الدليل قاصر عن شمول كلا التنزيلين في مقام الاتبات، لان الدليل في هذا المقام لا يدلّ إلا على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع.

المحاولة الرابعة: ان ما ذكره (مَنَظَرٌ) من المحذور، مبني على ان يكون المأخوذ في موضوع دليل التنزيل أي تنزيل الظن منزلة القطع، القطع و الظنّ بالحمل الشايع بنظر القاطع و الظانّ، لأنّهما بهذا الحمل طريقتان الى الواقع، فاذا أخذ القطع بالحمل الشايع في موضوع الحكم، فلا محالة يكون النظر اليه آلياً، و اذا نزل الظن بالحمل الشايع بمنزلته في اثبات الواقع تنجيذاً أو تعذيراً، فبطبيعة الحال يكون النظر اليه آلياً ايضاً، و لكن هذا البناء خاطئ، و ذلك لان المأخوذ في موضوع الدليل في مقام الجعل مفهوم القطع و الظنّ بالحمل الأولي لا واقعهما الخارجي كما هو الحال في سائر القيود المأخوذة في الموضوع في مقام الجعل، كالاستطاعة و البلوغ و الوقت و غيرهما، فان المأخوذ في موضوع وجوب الحج

في الآية المباركة،^(١) مفهوم الاستطاعة بالحمل الأوّلي لا واقعها الخارجي، و كذلك الحال في سائر موضوعات الأدلة، والنكته في ذلك هي ان الأحكام الشرعية مجعولة 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 الاولي لا واقعها الخارجي بالحمل الشائع، وإلا فلازمه ان تكون القضايا الشرعية، قضايا خارجية لاحقيقية وهو كما ترى. وان شئت قلت ان الاشياء بفاهيمها الاولية و عناوينها الفرضية مأخوذة في موضوعات الخطابات الشرعية لاجوداتها الواقعية الخارجية، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان الشارع في عالم الجعل أخذ في موضوع دليل التنزيل مفهوم القطع و الظن بالحمل الاولي و وجودهما الفرضي. فاذن ما ذكره (تَجَرُّدُ) من المحذور و هو لزوم لحاظ الظن آلياً في موارد قيامه مقام القطع الطريقي و استقلالياً في موارد قيامه مقام القطع الموضوعي، انما هو مبني على ان يكون المأخوذ في موضوع دليل التنزيل الظن بالحمل الشائع و هو وجوده الواقعي في نفس الظان، و اما اذا كان المأخوذ فيه مفهوم الظن بالحمل الاولي و وجوده الفرضي، فلا يلزم هذا المحذور، لان مفهوم الظنّ و القطع بالحمل الاولي لا يتّصف باللحاظ الآلي و الاستقلالي، بل هو ملحوظ في مقام الجعل بلحاظ واحد و هو فرض وجوده في هذا المقام.

و الخلاصة ان مفهوم القطع و الظن و عنوانها بالحمل الاولي ليس بشئ حتى يتّصف بالطريقي و الموضوعي في عالم الخارج، فانه مجرد مفهوم في عالم الذهن، و

المفهوم فيه بما هو مفهوم لا يتّصف بشئ من ذلك، حيث لا موطن له إلاّ الذهن، و بما هو ينطبق على ما في الخارج من مصاديقه و افراده، يتّصف بذلك بلحاظ انه موجود فيه، و على هذا فما ذكره (تَجَوُّدُ) مبني على الخلط بين القطع و الظن بالحمل الاولي و بينهما بالحمل الشايع، لان المحذور انما يلزم اذا كان المأخوذ في موضوع دليل التنزيل القطع و الظن بالحمل الشايع، و اما اذا كان المأخوذ فيه القطع و الظن بالحمل الاولي، فلا يلزم هذا المحذور، و من الواضح أنّه لا يمكن ان يكون المأخوذ في موضوعه القطع و الظنّ بالحمل الشايع و هو وجودهما واقعاً في نفس القاطع و الظان، و إلاّ لزم ان يكون دليل التنزيل قضيّة خارجية لاحقيّة و هو كما ترى، ضرورة ان الخطابات الشرعية جميعاً تكون مجعولة بنحو القضايا الحقيقيّة للموضوعات المفروضة وجودها في الخارج و ان لم تكن موجودة فيه واقعاً، و من هنا ترجع القضايا الحقيقيّة الى القضايا الشرطية مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له.

و على هذا الأساس فلا مانع من التنزيل في مرحلة الجعل، و أنّما الكلام في ان هذا التنزيل هل هو تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي المحض او الاعمّ منه و من القطع الموضوعي، و على الفرض الثاني فان لزم منه محذور في مرحلة التطبيق في الخارج، بان لا يمكن تطبيقه على تنزيل المؤدي منزلة الواقع، و تنزيل الظن منزلة القطع في آن واحد، فاذن هل يكون دليل التنزيل مجملاً، فلا يكون ظاهراً في شئ منها، أو يكون ظاهراً في التطبيق على الفرد الاوّل؟

الجواب: انه لا يبعد ظهوره في التطبيق على الفرد الاول و هو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع المقطوع، فانه المتبادر و المرتكز في الذّهن.

المحاولة الخامسة: ما ذكره صاحب الكفاية (عنه) في تعليقه على

الرسائل وتقريبه:

ان دليل حجّة الامارة يدلّ بالمطابقة على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، وفي هذا التّزيل يكون القطع والظن ملحوظاً آلياً، بينما المؤدّي والواقع ملحوظاً استقلالياً، وحيث ان هذا التّزيل لا يثبت إلاّ احد جزئي الموضوع وهو الواقع، باعتبار انه يثبت ان المؤدّي هو الواقع، واما الجزء الآخر وهو القطع بالواقع، فهو لا يثبت بهذا التّزيل، فلذلك لا بدّ من الالتزام بتّزيل آخر لاثبات الجزء الثاني للموضوع حتى لا يكون التّزيل الاول لغواً.

و تقريب ذلك ان دليل الحجّة يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع و بالالتزام على تنزيل الظنّ منزلة القطع، و بهذين التّزيلين يثبت الموضوع المركّب بكلا جزئيه وهو القطع بالواقع.^(١)

و الخلاصة ان الالتزام بالدلالة الالتزامية لدليل الحجّة، انما هو من جهة انه لولا الالتزام بها لكانت دلالة المطابقة لغواً و جزافاً، فلذلك لا بدّ من الالتزام بها للحفاظ على الدلالة المطابقة و عدم كونها لغواً، و على هذا فلا يلزم محذور اجتماع اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد، لان كلا من الظن و القطع ملحوظ باللحاظ الآلي في التّزيل الاول الذي هو مدلول مطابق لدليل الحجّة و ملحوظ باللحاظ الاستقلالي في التّزيل الثاني الذي هو مدلول التّزامي له، فاذن لا تستلزم دلالة دليل الحجّة على كلا التّزيلين معاً محذور الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد، و لكن يظهر منه (عنه) في تعليقه على رسائل

(١) حاشية على فرائد الاصول: ص ٩.

الشيخ الأنصاري (رحمته) ان منشأ هذه الدلالة الالتزامية هو ثبوت الملازمة العرفية بين التنزيلين لادلالة الاقتضاء، فاذا دل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة في القطع الموضوعي، كان العرف ينتقل منه الى دلالته على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام.

ثم انه (رحمته) قد اشكل في الكفاية على هذه المحاولة بانها غير تامة ولا تحل المشكلة، وقد أفاد في وجه ذلك ان الموضوع في المقام مركب من الواقع والقطع به، كما في مثل قولنا اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك ان تصدق بدينار، فان موضوع وجوب التصديق مركب من وجوب الصلاة في الواقع والقطع به، و عليه فاحراز وجوب التصديق يتوقف على احراز موضوعه في الخارج بكلا جزئيه، اما بالوجدان أو بالتعبد او احدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد، و على هذا فاذا ظن المكلف بوجوب الصلاة في الواقع، فعندئذ و ان كان مقتضى دليل حجية الظن تنزيل المؤدى منزلة الواقع و به يحرز أحد جزئي الموضوع و هو وجوب الصلاة في الواقع تعبدًا، إلا ان شموله لهذا الظن و دلالته على حجيته منوط بان يكون الجزء الآخر من الموضوع محرزاً اما بالوجدان او بالتعبد بدليل آخر في عرض ذلك الدليل، بدون توقف دلالة احدهما على دلالة الآخر، و حيث ان الدليل الآخر غير موجود هنا على الفرض، فلا يمكن شمول دليل الحجية للمقام و هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و اما الدلالة الالتزامية له فهي تتوقف على شموله للمقام، فانه لو شمل المقام فلا بد من الالتزام بدلالة التزامية له على التنزيل حتى لا تكون دلالته على التنزيل الاول لغوًا، و المفروض ان شموله للتنزيل الاول يتوقف على دلالته الالتزامية على التنزيل الثاني، و إلا فلا يشمل

للتنزيل الاول، ضرورة ان الموضوع اذا كان مركباً من جزئين، فشمول الدليل لاحدهما المعين منوط بان يكون الجزء الآخر محرراً أما بالوجدان او بالتعبد في عرض هذا الدليل، بدون ان يتوقف شمول كل منها للجزء على شمول الآخر للاخر وإلا فيستحيل الشمول.

فالتنتيجة ان شمول دليل الحجية للتنزيل الاول بدون احراز التنزيل الثاني وجداناً أو تعبداً، فلا يمكن هذا.

و لنا تعليق على ما أفاده (مُتَّحِدٌ) في التعليقه، و تعليق على ما أفاده (مُتَّحِدٌ) في الكفاية.

اما التعليق الاول، فلان ما ذكره (مُتَّحِدٌ) من الدلالة الالتزامية لدليل الحجية لا يخلو من ان يكون منشأها اما العرف كما هو ظاهر عبارته (مُتَّحِدٌ) في التعليقه او العقل، و لكن كليهما لا يصلح ان يكون منشأ لها.

اما الاول فلان العرف لا يحكم بثبوت الملازمة بين شيئين جزافاً و بلامبرر اذا لم تكن الملازمة بينها ثابتة ذاتاً، كالملازمة بين العلة والمعلول او بين المعلولين لعللة ثالثة او بين وجود ضدّ و عدم ضدّ آخر اذا كان من الضدّين الذين لا ثالث لهما و لاعادة، فانها تحصل من كثرة التّقارن بين شيئين خارجاً، و الفرض عدم ثبوت الملازمة بين التنزيلين لا ذاتاً و لاعادة، اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فلان الملازمة العادية بين شيئين انما تتحق في الامور الحسية بالتقارن، على أساس قانون الاستجابة الذهنية الشرطية هذا، اضافة الى ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي ليس معنى عرفياً مرتكزاً في الذهن، فضلاً عن كونه لازماً للتنزيل الاول بالزوم البين بالمعنى الأخصّ.

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

و اما الثاني و هو حكم العقل بالالتزام بدلالة الاقتضاء صوتاً لكلام المولى عن اللغوية، فلاواقع موضوعي لحكم العقل في المقام، فان العقل انما يحكم فيما اذا كان اصل تشريع الدليل و جعله لغوياً بدون الالتزام بدلالة التزامية له، كما اذا فرضنا ان دليل الحجية مختص بتنزيل الامارات منزلة القطع الموضوعي بنحو الطريقتية، فانه يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلو لم يدل بالالتزام على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، لكانت دلالتة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع لغوياً و جزافاً، إذ لا يترتب على التنزيل الاول أي أثر شرعي طالما لم يثبت التنزيل الثاني، ولكن الامر ليس كذلك، فان دليل الحجية لا يختص بالامارات في موارد القطع الموضوعي، بل هو باطلاقه تشمل هذه الامارات و الامارات في موارد القطع الطريقي المحض، بل هي الغالب في ابواب الفقه، لان أخذ القطع في الموضوع و ترتيب الاثر الشرعي عليه نادر جداً و قلما يوجد ذلك في المسائل الفقهية، و على هذا فغاية ما يلزم في المقام هو عدم شمول اطلاق دليل حجية الامارات للتنزيل في موارد القطع الموضوعي و هذا لا محذور فيه، فان عدم شمول اطلاق المطلق لبعض افراده من جهة عدم ترتب أثر عملي عليه أمر طبيعي و لا مانع منه و ما نحن فيه كذلك.

فالنتيجه انه لاموضوع لحكم العقل بدلالة الاقتضاء في المقام.

و اما التعليق الثاني، فلان ما افاده (رحمته) في الكفاية من الدور بين التنزيلين، فيرد عليه.

اولا بالنقض، و هو انه (رحمته) قد سلم اثبات الموضوع المركب من جزئين

بدليلين مستقلين في عرض واحد، بأن يدل أحدهما على ثبوت جزء منه، و يدل الثاني على ثبوت جزء آخر منه في عرض الاول و لا محذور فيه، مع ان نفس المحذور التي كانت بين الدلالة المطابقة و الدلالة الالتزامية موجودة هنا، لان دلالة كلٍّ منهما على ثبوت جزء الموضوع تتوقف على دلالة الآخر على ثبوت جزئه الآخر، إذ كلٌّ منهما لا يشمل جزء الموضوع إلا اذا كان الجزء الآخر ثابتاً في المرتبة السابقة، فاذا لافرق بين ان تكون الدالتان عرضيتين او طوليتين.

و ثانياً بالحل، و هو انه يكفي في دفع اللغوية في المقام ثبوت الدلالة الالتزامية عند ثبوت الدلالة المطابقة بنحو القضية الشرطية، بمعنى ثبوتها على تقدير ثبوت الدلالة المطابقة، و هذا المقدار يكفي في دفع اللغوية عن الدلالة المطابقة، و لا يتوقف دفعها على ثبوت الدلالة الالتزامية في المرتبة السابقة، و النكتة في ذلك ان منشأ الدلالة الالتزامية في المقام، اما هو دلالة الاقتضاء، و قد تقدّم انها اما تكون فيما اذا كان دليل حجية الامارات مختصاً بموارد القطع الموضوعي، و على هذا فورد دليل الحجية حيث انه القطع الموضوعي، فلا بد من الالتزام بالدلالة الالتزامية له و هي دلالة على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي الذي هو في طول التنزيل الاول صوتاً لكلام المولى عن اللغوية.

و الخلاصة انه يكفي في دفع اللغوية ثبوت الدلالة الالتزامية على تقدير ثبوت الدلالة المطابقة، بنحو القضية الشرطية، بمعنى انه اذا ثبتت الدلالة المطابقة، ثبتت الدلالة الالتزامية حفاظاً على الدلالة المطابقة و عدم كونها لغواً، و المفروض ان الدلالة المطابقة ثابتة في المقام في نفسها، باعتبار ان دليل الحجية

مختص بالامارات في موارد القطع الموضوعي، لانه يشملها باطلاقه، و من هنا لابد من الالتزام بالدلالة الالتزامية له حفاظاً على الدلالة المطابقة و عدم كونها لغواً، و ما ذكره (فتاوى) من الدور مبني على تخيل ان شمول دليل الحجية للامارات في موارد القطع الموضوعي و دلالتة على تنزيل مؤداها منزلة الواقع بالمطابقة، تتوقف على دلالتة على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام في المرتبة السابقة، غافلاً عن ان تلك الامارات مشمولة له بنفسها، باعتبار انها مورد و لا مورد له غيرها، فاذن اصل الشمول لا يحتاج الى مؤنة زائدة، و اما صونه عن اللغوية فهو يتطلب الدلالة الالتزامية له.

و كذلك الحال في الدليلين العرضيين، إذ يكفي في دفع اللغوية ثبوت دلالة كل منهما على تقدير ثبوت دلالة الآخر بنحو القضية الشرطية، و المفروض ان هذا التقدير ثابت و لا تتوقف دلالة كل منهما على جزء الموضوع على دلالة الآخر على الجزء الثاني في المرتبة السابقة حتى يلزم الدور.

و الحاصل انه يكفي في دفع محذور اللغوية ان تكون دلالة كل من الدليلين على جزء الموضوع بنحو القضية الشرطية، بمعنى ان دلالة كل منهما ثابتة على تقدير ثبوت دلالة الآخر بدون التوقف عليها فعلاً، و المفروض ان هذا التقدير ثابت.

فالنتيجة ان ما ذكره (فتاوى) من لزوم الدور لأساس له، و الصحيح هو ما ذكرناه من انه لا مبرر للالتزام بالدلالة الالتزامية لاعرفاً و لا لدلالة الاقتضاء كما تقدم، هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى انه يحتمل ان يكون مراده (فتاوى) من الاشكال في الكفاية

على التعليقة معنى آخر غير ما مرّ، وتقريب هذا المعنى يتوقف على مقدمات:

الاولى: ان أحد التنزيلين المذكورين في طول التنزيل الآخر، لأنّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع متقدّم رتبةً على تنزيل الظنّ بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، على أساس ان التنزيل الأوّل بمثابة الموضوع للتنزيل الثاني، حيث ان موضوعه الظنّ بالواقع التنزيلي، والمؤدى أنّما يتصف بالواقع التنزيلي بالتنزيل الاول وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلذلك يكون التنزيل الثاني في طول التنزيل الأوّل ومتأخّر عنه تأخّر الحكم عن موضوعه.

الثانية: ان حقيقة التنزيل على مسلكه (قَدَّحٌ)، عبارة عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل، بمعنى جعل حكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه وهو متقومّ باركان ثلاثة:

الاول: المنزل.

الثاني: المنزل عليه.

الثالث: الحكم المترتب على المنزل عليه، و بانتفاء أيّ من هذه الاركان الثالثه، ينتفي التنزيل حقيقة.

ثمّ ان التنزيل قد يكون حقيقياً، كما في مثل قولنا: الطواف في البيت صلاة، و الفقاع خمر و نحوهما. فان معنى هذا التنزيل هو اسراء احكام الصلاة الى الطواف واقعاً بعد تنزيله منزلة الصلاة و جعله فرداً عنائياً لها، و معنى الاسراء هو جعل احكام للطواف مماثلة لأحكام الصلاة، و قد يكون التنزيل ظاهرياً، كتنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع، فان معناه جعل حكم ظاهري مماثل للحكم الواقعي، و على كلا التقديرين، فالمعتبر في تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع

المركّب من جزئين ان يكون هذا التنزيل في عرض التنزيل الاول و لا يمكن ان يكون في طوله كما هو الحال في المقام.

الثالثة: ان موضوع الحكم اذا كان مركّباً من جزئين، فلا يمكن تنزيل شيء منزلة جزئه مستقلاً، على اساس انه باستقلاله ليس موضوعاً للحكم و معه لا يمكن التنزيل، لما مرّ من أنّه متقوم بثلاثة اركان، منها ان يكون المنزل عليه موضوعاً لآثر شرعي عملي و إلاّ فلا موضوع للتنزيل و لا مجال له، و من هنا لا بدّ ان يكون تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع فيما اذا كان جزئه الآخر محرراً بالوجدان أو بالتعبد في عرض الاول، و عليه فالتنزيلان بمثابة تنزيل واحد بلحاظ تماميّة الموضوع.

و بعد ذلك نقول ان الموضوع في المقام مركّب من الواقع و القطع به و الحكم مترتب عليه، باعتبار انه الموضوع للحكم دون الواقع، و على هذا فلا يمكن احراز الموضوع بكلا جزئيه بالتنزيلين المذكورين الطولين، على أساس ان تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع غير صحيح إلاّ اذا كان الجزء الآخر محرراً، لان الجزء لا يكون موضوعاً للآثر الشرعي حتى يمكن تنزيل شيء منزلته في الأثر المترتب عليه و بدونه لا يمكن التنزيل، لما عرفت من أنه متقوم بالاركان الثلاثة منها ترتب أثر عملي على المنزل عليه، و إلاّ فلا موضوع للتنزيل، فاذن لا يمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع لكى يكون هذا التنزيل محققاً لموضوع التنزيل الثاني.

و الخلاصة ان التنزيلين في المقام بما انها طوليان رتبةً، فلا يمكن التنزيل الأوّل، إلا اذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للآثر الشرعي، و هذا خلف فرض

وحدة الحكم والموضوع في المقام.

و بكلمة ان التنزيلين اذا كانا عرضيين، كانا بمثابة تنزيل واحد بالنسبة الى احراز الموضوع بكلا جزئيه، وكان كل منهما تنزيلاً ضمناً بالنسبة الى الموضوع، باعتبار ان كلا منهما متكفل لتنزيل جزء منه، و اما اذا كانا طوليين، بان يكون أحدهما محققاً لموضوع الآخر، فلا يمكن التنزيل الاول للجزء الا اذا فرض كون ذلك الجزء موضوعاً لحكم مستقلاً، وهذا خلف فرض وحدة الحكم والموضوع في المقام، فاذا لم يمكن التنزيل الاول فلالموضوع للتنزيل الثاني، باعتبار ان الاول محقق لموضوعه، ونتيجة ذلك هي ان الثاني يتوقف على الاول من باب توقف موضوعه عليه، والاول لا يجري إلا إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بالتعبد في عرض الاول، ومع عدم احرازه لا يجري إلا اذا فرض كون الجزء تمام الموضوع للحكم وهذا خلف، ولهذا لا يمكن احراز الموضوع المركب بكلا جزئيه بالتنزيلين المذكورين الطوليين، بان يكون احدهما مدلولاً لدليل الحجية مطابقة والآخر مدلولاً له التزاماً وفي طوله، فالاول متوقف على الثاني من باب عدم توقُّر اركان التنزيل فيه بدونه، اما بالنسبة الى الجزء فلفرض انه ليس موضوعاً للأثر شرعاً، واما بالنسبة الى تمام الموضوع، فلفرض انه لا يثبت تمام الموضوع إلا بضمّ الثاني إليه في عرضه بدون توقُّفه عليه، و المفروض انه متوقف عليه من باب توقف موضوعه عليه هذا.

و للمناقشة في المقدمة الاولى والثانية مجال.

و اما المقدّمة الثالثة فهي نتيجة المقدمتين الاوليين.

اما المقدمة الاولى فقد ذكر (عَبَّادٌ) فيها ان تنزيل المؤدّي منزلة الواقع

متقدّم رتبةً على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

فيرد عليه ان الأمر بالعكس تماماً، فان تنزيل المؤدّي منزلة الواقع تنزيل ظاهري، لأنّ دليل الحجية يدل على ثبوت الحكم الظاهري لمؤدّي الظن الذي قد اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، بينما تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي تنزيل واقعي، حيث ان الشك غير مأخوذ في موضوعه، لان المنزل عليه القطع الموضوعي وهو مقطوع العدم فلا يشك في حكمه، لانه يرتفع بارتفاعه، و عليه فالثابت للمنزل وهو الظنّ حكم واقعي لا ان الثابت له حكم المنزل عليه ظاهراً، لفرض انه يرتفع بارتفاع موضوعه لانه يشك فيه، و على هذا فالتنزيل الواقعي متقدّم رتبةً على التنزيلي الظاهري.

و على الجملة فتزيل المؤدّي منزلة الواقع، حيث أنّه قد أخذ الشك في موضوعه وهو الشك في مطابقة المؤدّي للواقع و عدم مطابقته له، فيكون ظاهرياً متأخراً عن الحكم الواقعي، و اما تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فحيث ان الشك غير مأخوذ في موضوعه، فيكون واقعياً، و اما عدم أخذ الشك في موضوعه، باعتبار ان موضوعه المنزل عليه وهو القطع الموضوعي مقطوع العدم لا أنّه مشكوك حتى يكون حكم الثابت للظن في حال الشك فيه ظاهرياً، و حينئذٍ يكون المجمعول للظن حكماً واقعياً، حيث لا شك في بقاء المنزل عليه وهو القطع الموضوعي، و من الواضح ان التنزيل الواقعي متقدّم على التنزيل الظاهري رتبة، باعتبار أنّه في مرتبة الحكم الواقعي، بينما الظاهري في مرتبة الحكم الظاهري، و المفروض أنّه في طول الحكم الواقعي لافي عرضه.

و دعوى ان الظنّ بالواقع التنزيلي فرع ثبوت الواقع التنزيلي حتى يتعلّق به،

لان كل ظن في طول متعلقه، ولهذا لابدّ أولاً من اثبات الواقع التنزيلي بتنزيل المؤدّي منزلة الواقع ثم تعلّق الظن به، لكي يتحقّق به موضوع التنزيل الثاني و هو تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

مدفوعة اولاً بانها مبنية على الخلط بين ان يكون التنزيل بنحو القضية الخارجية و ان يكون بنحو القضية الحقيقية، وهذه الدعوى مبنية على الاول، و مفاد دليل الحجية التنزيل بنحو الثاني، و هو القضية الحقيقية التي يكون الموضوع فيها مفروض الوجود في الخارج، و على هذا فتزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي لا يتوقّف على وجود الظنّ به في الخارج، بل يتوقّف على مجرد افتراضه، فان المولى في مقام الجعل فرض وجود الظن بالواقع التنزيلي و نزله منزلة القطع بالواقع الحقيقي و ان لم يكن الظن به موجوداً في الخارج.

و الخلاصة ان التنزيل قضية حقيقية لا خارجية و لا يتوقّف على وجود المنزل في الخارج، بل يكفي فرض وجوده فيه و ان لم يكن موجوداً، و عليه فلا يكون تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي متوقفاً على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع و متفرعاً عليه، بل هو متوقّف على فرض وجود الظن به و ان لم يكن موجوداً في الخارج، فاذن ما ذكره (مؤيّد) من الطولية بين التنزيلين و ان التنزيل الاول محقق لموضوع التنزيل الثاني، مبني على ان يكون التنزيل بنحو القضية الخارجية، مع ان الامر ليس كذلك جزمًا.

و ثانياً مع الأغماض عن ذلك و تسليم ان ما بنى عليه (مؤيّد) من الطولية هو الصحيح، إلا ان هذه الطولية بين التنزيلين المذكورين انما هي بالرتبة لا في الزمان، لانها متقارنان معاصران زماناً، و الطولية بالرتبة لا اثر لها في الاحكام

الشرعية، لان الاحكام الشرعية مجعولة للأشياء الزمانية و غير مجعولة للرتب العقلية، إذ لا واقع موضوعي لها ما عدا ثبوتها في التحليلات العقلية و ملكاتها، فاذا كان هنا شيان في الخارج متقارنين زماناً في الوجود، فلا مانع من ان يكون الحكم المجعول لها واحداً، و ان كان أحدهما متقدماً على الآخر رتبةً، فإنه لا أثر له بعد تقارنهما بالزمان، و على هذا فيكون تنزيل المؤدّي منزلة الواقع في عرض تنزيل الظن بالواقع التنزلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، و ان كان الاول متقدماً على الثاني بلحاظ المرتبة، و لكن عرفت انه لاقيمة لهذا التقدّم بعد ما كانا معاصرين زماناً، لان الحكم مجعول للموضوع المركب من جزئين معاصرين و ان كان احدهما متقدماً على الآخر رتبةً، و حيث ان التنزيلين في عرض واحد زماناً و لا 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 الى تمام الموضوع، و من هنا يظهر أنه لا فرق بين ما بنى عليه المحقق صاحب الكفاية (تتبعاً) من ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي في طول تنزيل المؤدّي منزلة الواقع و بين العكس و هو ان الثاني في طول الاول، فإنه على كلا التقديرين لا اثر لهذه الطولية بعد ما كانا معاصرين زماناً، فان التنزيلين حينئذٍ بحكم تنزيل واحد في المقام، لان اثرهما اثبات حكم واحد لموضوع واحد، و كل واحد من التنزيلين ضمني لاستقلالي، و يثبت بكل منهما جزء الموضوع و المجموع تمام الموضوع.

و ثالثاً: انه لا مانع من الالتزام بتعدد التنزيل، سواءً أكان أحدهما في عرض الآخر أم في طوله، على أساس ان الحكم متعدّد في المقام، لان المترتب على

تنزيل المؤدّي منزلة الواقع حكم ظاهري، و المترتب على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي حكم واقعي، و على هذا فيكون تنزيل مؤدّي الامارة منزلة الواقع انما هو بلحاظ الحكم الظاهري الذي جعل للمؤدّي بهذا التنزيل، و اما في تنزيل الظن بالمؤدّي التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فالمجوعول الحكم الواقعي، باعتبار ان الشك فيه غير مأخوذ في موضوعه، بينما هو مأخوذ في موضوع الاول كما تقدّم، فاذن يكون كل من التنزيلين تنزيلاً مستقلاً، غاية الأمر يكون احدهما بلحاظ الحكم الظاهري و الآخر بلحاظ الحكم الواقعي، و لا مانع من الالتزام بذلك أي بتعدد التنزيل، فما ذكره (تتبرّك) من الاشكال على التنزيلين لا ينطبق على المقام، لان مورد ما اذا كان كلا التنزيلين واقعياً و كان كلاهما بلحاظ اثبات حكم واحد لموضوع واحد.

و اما المقدمة الثانية، و هي استحالة الطولية في المقام بين التنزيلين مع وحدة الموضوع المركب و الحكم.

فيرد عليه ان هذه الاستحالة مبنية على مسلكه (تتبرّك)، من ان حقيقة التنزيل عبارة عن جعل حكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، و لكن هذا المسلك غير صحيح، فان التنزيل كاشف عن سعة الحكم بسعة موضوعه بلحاظ الارادة الجدّية كسائر الكواشف كالقرائن المنفصلة، فانها تكشف عن تخصيص العام و تقييده بلحاظ الارادة الجدّية، و لا فرق في ذلك بين التنزيل الذي يكون لسانه لسان الحكومة و بين سائر القرائن المنفصلة إلا في صيغة التعبير في مقام الاثبات، فان التنزيل قرينة بلسان الحكومة و كاشف عن سعة الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بهذا اللسان من الاول، بمعنى ان الحكم في الشريعة المقدسة مجعول من

الاول موسعاً للموضوع الموسع، واما المخصص فهو قرينة على تخصيص الحكم بتخصيص موضوع العام في الواقع و من الاول بلحاظ الارادة الجدّية، بمعنى ان الحكم المجعول في الشريعة المقدسة يكون خاصاً في الواقع، و تكشف القرينة عن ذلك بلسان التخصيص او التقييد او الأظهر او النصّ، فيكون التنزيل لون من القرينة المنفصلة، و الاختلاف أنّما هو في اللسان في مقام الاثبات، فاذا فرض انه ورد في الدليل الطواف في البيت صلاة، كان ذلك كاشفاً عن سعة احكام الصلاة بسعة موضوعها من الاول و أنّه اعمّ من الصلاة الحقيقية و الصلاة التنزيلية، غاية الامر أن الكاشف عن ذلك يكون متأخراً.

و الخلاصة: ان شأن دليل التنزيل الكشف عن سعة الحكم بسعة موضوعه بلسان الحكومة كما هو الحال في سائر الادلة و القرائن، لاجل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، و من هذا القبيل ما اذا ورد في الدليل الفقاع خمر، فانه بهذه الصيغة الخاصة كاشف عن سعة حكم الخمر في الشريعة المقدسة من الاول أي من حين التشريع بسعة موضوعه و هو الخمر، بمعنى ان الشارع جعل الحرمة منذ التشريع للأعمّ من شرب الخمر الواقعي و الخمر التنزيلي و هو الفقاع، و هذا الدليل كاشف عن ذلك، لا ان مفادة جعل حكم للفقاع المماثل لحكم الخمر، فاذا ورد في الدليل اكرم العلماء، ثم ورد في دليل آخر لا تكرم الفساق منهم.

فانه يكشف عن ان المراد الجدي من الاول هو وجوب اكرام العلماء العدول و انه مجعول في الشريعة المقدسة، غاية الأمر ان الكاشف عن ذلك متأخر، فلا فرق بين دليل التنزيل و سائر القرائن المنفصلة بمختلف انواعها، و الفرق بينهما كالفرق بين سائر القرائن، انما هو في اللسان و التعبير اللفظي في مقام الاثبات

لا في مقام الثبوت واللب. (١)

نعم ما ذكره (قَدْ) إنما يتم في التنزيل الظاهري، كما إذا فرض أن مدلول دليل الحجية تنزيل مؤدّى الامارة منزلة الواقع ظاهراً، فإن مفاد هذا التنزيل هو اسراء الحكم الواقعي من الواقع الى المؤدّى ظاهراً، أو قل أن مفاده جعل الحكم الظاهري له المائل للحكم الواقعي للمنزل عليه لدى المطابقة، واما التنزيل الواقعي، فليس مفاده الاسراء و الجعل، بل الكشف عن الواقع كسائر القرائن والامارات.

فما ذكره (قَدْ) من أن مفاد التنزيل الاسراء و الجعل مطلقاً غير تام، بل لابد من التفصيل بين التنزيل الظاهري و التنزيل الواقعي، فعلى الاول يكون مفاده الاسراء و الجعل، و على الثاني يكون مفاده الكشف.

و على هذا فلا مانع من تعدد التنزيل، فانه كتعدد القرينة كاشف عن ثبوت الحكم للموضوع المركب في الواقع، و لا مانع من أن يكون أحد التنزيلين كاشفاً عن ثبوت جزء من الموضوع المركب، و التنزيل الآخر كاشفاً عن ثبوت جزئه الآخر، فكلاهما كاشف عن ثبوت الموضوع المركب بكلا جزئيه في الواقع، كما أنه لا محذور في أن يكون احدهما متقدماً رتبة على الآخر، فانه من تقدّم احد الكاشفين على الكاشف الآخر كذلك، هذا نظير ما إذا دلّ دليل على استطاعة شخص، و دليل آخر على بلوغه، و دليل ثالث على عدم المانع من السفر الى الحج، و دليل رابع على قدرته و تمكنه من العمل، فكل واحد من هذه الأدلة كاشف عن جزء الموضوع لوجوب الحج المركّب منها او المقيد بها، وهكذا الحال

في سائر الموارد.

فالنسبة في نهاية المطاف أنه لامانع من تعدد الكاشف و القرائن في مقام الاثبات و لامن تقدّم احدها على الآخر زماناً في هذا المقام فضلاً عن تقدمه رتبةً.

ثم ان المحقق العراقي (رحمته) قد مال الى ان ما افاده صاحب الكفاية (رحمته) في التعليقة هو الصحيح، وقد دافع عن ذلك بان ما ذكره من المحذور للتنزيلين إذا كانا طوليين غير لازم.

بتقريب ان المحذور انما يلزم، إذا كان مفادّ التنزيلين اسراء حكم واحد لموضوع واحد، و اما اذا كانا بلحاظ حكمين لموضوعين فلا محذور في الطولية بينهما، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لان التنزيل لا يقتضي اكثر من اسراء الحكم من المنزل عليه على المنزل و ان كان ذلك الحكم تعليقاً، و المفروض ان تمام موضوع الحكم التعليقي في المقام هو نفس الجزء، لان لكل من الجزئين حكماً معلقاً على انضمام الجزء إليه.

و بكلمة ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب متعلق بكل جزء منه معلقاً على انضمام الجزء الآخر إليه، فالتنزيل يتطلب اسراء حكم المنزل عليه للمنزل، فان كان الحكم مطلقاً، فهو يتطلب اسراء ذلك الحكم المطلق، كما في التنزيل المستقل كقولنا الطواف في البيت صلاة، و الفقاع خمر و هكذا.

و ان 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، و على هذا فيصح تنزيل المؤدّي منزلة الواقع

بلحاظ ما يترتب على الجزء من الاثر التعليقي، و لا يتوقف هذا التنزيل على احراز الجزء الآخر بالوجدان او بالتعبد في عرض التنزيل الاول، كما ان تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي انما هو بلحاظ ما يترتب على هذا الجزء من الأثر التعليقي، فاذن يصح كلا التنزيلين معاً بدون ان تتوقف صحة احدهما على الآخر.

و دعوى ان لازم ذلك هو أخذ الحكم التعليقي الثابت للمنزل بالتنزيل الاول في موضوع التنزيل الثاني، فاذا نزل المولى المؤدى منزلة الواقع بلحاظ حكمه التعليقي و اسرائه الى المؤدى و جعله له، كان المؤدى التنزيلي محكوماً بهذا الحكم التعليقي، لانه صار واقعاً تنزيلياً بهذا التنزيل، و المفروض ان الظن بالواقع التنزيلي المحكوم بالحكم التعليقي موضوع لنفس هذا الحكم في التنزيل الثاني، فاذن يلزم اخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه و هو مستحيل.

مدفوعة بما ذكرناه غير مرة من انه لا مانع من اخذ الظن بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول.

و ان شئت قلت ان التنزيلين اذا كانا مستقلين و لا يكون احدهما مرتبطاً بالآخر، فلا اشكال، و اما اذا كانا بمثابة تنزيل واحد بلحاظ وحدة الحكم و الموضوع، فيلزم حينئذٍ أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، لان القطع بالواقع التنزيلي المحكوم بحكم الواقع الحقيقي قد أخذ في موضوع نفس هذا الحكم، لفرض ان موضوعه مركب من الواقع و القطع به، و اما اذا كان كل من التنزيلين في كل جزء، انما هو بلحاظ ما يترتب على الجزء، كتمام الموضوع له و هو الحكم التعليقي، فايضاً يلزم اخذ القطع بالحكم في نفسه، لان التنزيل الاول يثبت الحكم المذكور

للمنزل و هو المؤدى التنزيلى، و الظن به في التنزيل الثاني قد أخذ في موضوع نفسه، باعتبار انه جزء الموضوع له تنزيلاً، و لكن تقدم انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجهول هذا.

و للمناقشة في هذه المحاولة مجال واسع، اما أولاً فقد تقدم ان حقيقة التنزيل ليست عبارة عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل و جعله له، بل هي كشف مراد المولى في مقام الاثبات سعةً و ضيقاً بلحاظ الارادة الجديدة، و حينئذٍ فلاموضوع لاشكال صاحب الكفاية (رحمته) و لاهذه المحاولة، فان كليهما مبني على ان حقيقة التنزيل هي الاسراء و الجعل لا الكشف عن الواقع كسائر القرائن المنفصلة، و قد تقدم انه لا مانع من تعدد القرينة لشيء واحد.

فالتنتيجة ان هذه المحاولة مبنية على نقطة خاطئة، و هي ان التنزيل عبارة عن جعل حكم مماثل لحكم المنزل عليه للمنزل، و كذلك ما ذكره صاحب الكفاية (رحمته) من الاشكال في المقام كما مرّ.

و ثانياً مع الاغراض عن ذلك و تسليم ان مفاد التنزيل هو جعل الحكم للمنزل المماثل لحكم المنزل عليه، فعندئذٍ ان اراد (رحمته) بالحكم التعليقي للجزء الحكم الانحلالي، بدعوى ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب من جزئين او اكثر ينحلّ الى 'حكيمين او اكثر'.

فيرد عليه ان هذا خلف فرض كون الحكم متعلقاً بالموضوع المركب من جزئين، لان معنى ذلك ان الموضوع واحد، غاية الأمر انه مركب لا بسيط، و هذا في ظرف النقيض مع الانحلال، لان معنى الانحلال هو ان المركب مجرد عنوان معرف لما هو موضوع الحكم، فيكون الموضوع كل جزء مستقلاً،

و ان اراد (قَدْ) به حصة من الحكم، بتقريب ان الحكم المتعلق بالموضوع المركب من جزئين ذو حصتين و كل حصة منها تعلقت بجزء منه، على اساس ان متعلق الحكم واقع المركب و هو المركب بالحمل الشايح لامفهومه و عنوانه في عالم الذهن، و عليه فبطبيعة الحال ينحل الحكم المتعلق بالموضوع المركب الى حصتين مرتبطتين احدا هما بالأخرى ارتباطاً ذاتياً.

فيرد عليه ان الحصة ليست بحكم شرعي مجعول في الشريعة المقدسة، بل هي بتحليل من العقل و لا وجود لها الا في عالم الذهن، باعتبار انها امر انتزاعي منتزع عقلاً من جعل حكم واحد متعلق بالموضوع المركب، لان الشارع اذا جعل حكماً كذلك، فالعقل يقوم بتحليله، فيحكم بان كل جزء منه متعلق بحصة من هذا الحكم، و لكن هذا التحليل غير واقعي، لان الحكم الشرعي امر اعتباري صادر من الشارع مباشرة و بسيط، و لا يعقل ان يكون الاعتبار الصادر من المعتبر مركباً و ذات اجزاء و حصص، فان ذلك انما يتصور في الامور الخارجية.

و من هنا لا يتصور ان يكون الأمر الاعتباري منحللاً الى اجزاء واقعية كانهلال الانسان الى الحيوان و الناطق، و إلّا لزم خلف فرض كونه امراً اعتبارياً، فاذا لم تكن الحصة حكماً شرعياً واقعياً، فالتنزيل بلحاظها غير ممكن، و من ذلك يظهر ان المراد من الحكم الضمني المتعلق بالجزء هو الحكم العقلي التحليلي و ليس بحكم شرعي، لان الحكم الشرعي اعتبار من الشارع و هو غير قابل للتحليل.

و ان ارد (قَدْ) بالحكم المعلق هو ان تعلق الحكم بكل جزءٍ مشروط بتعلقه

بالجزء الآخر.

فيرد عليه ان مرجع ذلك الى تعلق الحكم بالمجموع المركب منها، لان تعلقه به يرجع الى تعلقه بكل من الجزئين مشروطا بتعلقه بالآخر، فان هذا هو الحكم المتعلق بالمركب.

فالنسبة ان ما ذكره (نَقِيْلُ) من ان جزء المركب متعلق للحكم معلقاً على انضمام الجزء الآخر إليه، فيكون الجزء تمام الموضوع لهذا الحكم، لا يرجع الى معنى محصل، و عليه فلا يعقل تنزيل شيء منزلة الجزء إلا ان يكون في ضمن تنزيل شيء منزلة الكل، بلحاظ حكمه و اسرائه الى المنزل، و مع الأغماض عن جميع ذلك و تسليم ان الجزء متعلق للحكم المعلق، فمع هذا لا يصح تنزيل شيء منزلة الجزء، بلحاظ الحكم المعلق و اسرائه الى المنزل، و ذلك لان ثبوت الحكم المعلق للمنزل يتوقف على ثبوت الجزء الآخر، على اساس انه معلق على انضمامه إليه، و على هذا فان كان الجزء الآخر ثابتاً بالوجدان، فعنا ان أحد الجزئين الاصيلين ثابت وجداناً، فاذا كان أحدهما كذلك، فلامانع من ثبوت الآخر بالتنزيل تعبداً و لاشكال فيه و هذا خارج عن محل الكلام، لان محل الكلام في المقام انما هو في اسراء حكم الموضوع المركب من جزئين حقيقيين هما القطع الوجداني و متعلقه الى الموضوع المركب من جزئين تنزيليين هما الظن و مؤداه، هذا اضافة الى ان ذلك في محل الكلام غير معقول، لان الجزء الآخر اذا كان متمثلاً في القطع الوجداني الذي هو أحد الجزئين الاصيلين للمنزل عليه، فلا يبقى موضوع لهذا التنزيل، لان موضوعه الشك في الواقع، و مع القطع الوجداني به ينتهي هذا التنزيل بانتفاء موضوعه، إذ لا معنى حينئذٍ لتنزيل الظن بالمؤدى منزلة

القطع بالواقع، فانه طالما يكون القطع بالواقع موجوداً فلاظنّ به و لاموضوع حينئذٍ للتنزيل، لان موضوعه انما يتحقق اذا لم يكن القطع بالواقع موجودا بان يكون الموجود الظن بالمؤدى، فعندئذٍ يكون دليل الحجية دالاً على تنزيل الظن بالمؤدى منزلة القطع بالواقع، لاثبات ما للقطع بالواقع من الأثر الشرعي للظن به وهو المنزل.

و دعوى ان الدور انما يلزم اذا كان التنزيل بلحاظ اسراء حكم المنزل عليه الى المنزل بنحو القضية الفعلية، فعندئذٍ تنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظ اسراء حكمه الى المؤدى بالفعل، يتوقف على ثبوت الجزء الآخر كذلك بالتنزيل الثاني وهو يتوقف على ثبوت الجزء الاول كذلك بتنزيله وهذا هو الدور.

و اما اذا كان التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق من المنزل عليه الى المنزل بنحو القضية الشرطية اي بشرط الانضمام، فلايلزم الدور، كما اذا كان التنزيل بلحاظ الحكم المترتب على الجزء معلقا بانضمام الجزء الثاني إليه، لان صدق القضية الشرطية لايتوقف على صدق طرفيها، وعلى هذا فيصح التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق وجعله للمنزل، ولايعتبر في صحته اسراء الحكم الفعلي إليه وجعله له، فاذن يكون التنزيل بلحاظ اسراء الحكم المعلق الى المنزل لابلحاظ اسراء الحكم الفعلي اليه حتى يلزم الدور. مدفوعة بما تقدّم من انه لايمكن ان يكون التنزيل بلحاظ أثر الجزء المعلق، فانه اثر الكل أي المركب، لانه اذا وجد جزء من الموضوع المركب، كان ترتّب أثره عليه معلقا على انضمام الجزء الآخر اليه حتى يتم الموضوع بكلا جزئيه، و اما الجزء بما هو، فلايكون موضوعاً للأثر لاالفعلي ولاالمعلق، وفي هذه الدعوى وقع الخلط بين كون الحكم المعلق اثر

الجزء و كونه اثر الكل و تخيل انه اثر الجزء مع انه اثر الكل.

نعم اذا تعلق الحكم بالموضوع المركب، كان العقل يحكم بتحليله الى حصتين احدهما تعلقت بجزء و الأخرى تعلقت بجزء آخر، و لكن تقدّم ان هذا التحليل من العقل ليس بواقعي، لان الحصة المذكورة التحليلة ليست بحكم شرعي معمول في الشريعة المقدّسة حتى يكون التنزيل بلحاظها.

فالنّتيجة ان ما ذكره المحقق العراقي (رحمته الله) من المحاولة لتصحيح التنزيلين في المقام لا يرجع الى معنى محصل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هي أنّه لا يمكن ان تقوم الامارات المعتبرة مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقتين و الكاشفيتين لاعلى ضوء نظرية المحقق الخراساني (رحمته الله) في التعليقة و لاعلى ضوء نظرية المحقق العراقي (رحمته الله).

و هنا نظرية ثالثة و هي النظرية التي تبنت عليها مدرسة المحقق النائيني (رحمته الله) و تقريب هذه النظرية، هو ان المجهول في باب الامارات الطريقتين و الكاشفيتين و العلم التعبدّي، بمعنى ان الشارع جعلها علماً تعبدّياً و طريقاً الى الواقع، و تفصيل هذه النظرية كما و كيفاً سيأتي في مبحث الظن انشاء الله تعالى.

و اما الكلام في المقام فعلاً، فانما هو في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الطريق على ضوء هذه النظرية، و قد أفادت مدرسة المحقق النائيني (رحمته الله) في وجه ذلك انه لا يلزم من قيامها مقامه، على أساس تلك النظرية ما ذكره صاحب الكفاية (رحمته الله) من المحذور و هو الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد، و ذلك لان الشارع اذا جعل الامارات طريقاً الى الواقع و علماً تعبدّياً، فقد

أوجد فرداً آخر من الطريقيّة والعلمية وهو الفرد التعبدية، وعلى هذا فالامارات بمقتضى دليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقى المحض في التنجيز عند الاصابة والتعذير عند الخطأ بالورود، وفي نفس الوقت تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة بمقتضى دليل حجيتها بالحكومة، لان دليل الحجية يوسع دائرة موضوع ما دلّ على ترتب الاثر الشرعي على طريقيّة القطع الوجداني ويجعل الموضوع اعمّ من الطريقيّة الحقيقيّة والطريقيّة التعبدية، فاذن ما يترتب على الطريقيّة الحقيقيّة من الاثر الشرعي تترتب على الطريقيّة التعبدية بلامؤنة زائدة، إذ بعد توسعه الموضوع بمقتضى دليل الحجية، فشمول اطلاق دليل القطع الموضوعي الطريقى للإمارات يكون على القاعدة.

وللمناقشة فيه مجال ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ثبوتاً فلان ما ذكره (مفتي) من ان المجهول في باب الامارات اذا كان الطريقيّة والكاشفيّة والعلم التعبدية، كفى ذلك في قيامها مقام القطع الموضوعي كما تقوم مقام القطع الطريقى، مبني على تماميّة أحد أمور:

الاول: ان يكون مفاد دليل القطع الموضوعي هو أخذه في موضوع الحكم

لابما هو قطع وطريق وجداني الى الواقع، بل بما هو منجز ومعذر، وعلى هذا فحيث ان الامارة بمقتضى دليل حجيتها منجزة وجدانا، فيكون دليل حجيتها وارد على دليل القطع الموضوعي ويوسع دائرة موضوعه وهو المنجزية الوجدانية ويجعلها اعمّ منها ومن المنجزية التعبدية، فاذن تقوم الامارات مقام القطع الموضوعي بالورود وكذلك مقام القطع الطريقى المحض، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المجهول في باب الامارات الطريقيّة والكاشفيّة كما هو مبني مدرسة

المحقق النائي (تَبَيُّرٌ)، أو يكون المَجْعُول فيه المنجزية والمعدرية كما هو مبنى المحقق الحراساني (تَبَيُّرٌ).

الثاني: ان يكون المأخوذ في الموضوع طريقة القطع بما هي طريقة بقطع النظر عن انصافها بصفة التامة او الحقيقية والوجدانية، بان يكون الموضوع طبيعي الطريق بقطع النظر عن اضافته الى القطع الوجداني الحقيقي، لانه من أحد مصاديقه و اظهرها، وإلا فهو كما ينطبق عليه حقيقة، ينطبق على الطريق التعبدية ايضاً كذلك، ضرورة أنه من أحد مصاديقه واقعاً وحقيقةً، وعلى هذا فاذا جعل الشارع الامارة طريقاً واعتبرها علماً تعبدياً، فقد تحقق مصداق من مصاديق الموضوع وهو طبيعي الطريق حقيقةً، وعليه فيكون دليل حجتي الامارات وارداً على دليل القطع الموضوعي ويوسّع دائرة انطباقه في الخارج واقعاً.

الثالث: ان عنوان القطع المأخوذ في موضوع الحكم، ظاهر في القطع الحقيقي ولا ينطبق في الخارج إلا على افراده الحقيقية دون الجمعية التعبدية، كما هو الحال في أي عنوان آخر المأخوذ في موضوع الحكم في لسان الدليل، فانه لا ينطبق إلا على افراده الحقيقية، وعلى هذا فلا يكفي مجرد جعل الطريقة والكاشفة للأمارات واعتبارها علماً تعبدياً في قيامها مقام القطع الموضوعي، باعتبار انها ليست مصداقاً له، وهو لا ينطبق عليها، وإنما ينطبق على افراده ومصاديقه، فاذاً لا يكون دليل الحجية وارداً على دليل القطع الموضوعي، واما الحكومة فهي بحاجة الى عناية زائدة، وهي ان يكون مفاد دليل الحجية تنزيل الامارة منزلة القطع الوجداني في الأثر المترتب عليه، فاذاً على مدرسة المحقق النائي

(مَقْبُولٌ) القائلة بقيام الامارات مقام القطع الموضوعي بالحكومة الالتزام بان مفاد دليل الحجية تنزيل الامارات منزلة القطع الوجداني و اسراء حكمه اليها، فحينئذٍ تقوم مقامه، ولكن لا يتم شيء من هذه الأمور:

اما الأمر الاول، فلان الظاهر من القطع الطريقي المأخوذ في موضوع الدليل وهو القطع الطريقي بعنوانه دون مطلق المنجز، ضرورة ان ارادة مطلق المنجز من القطع المأخوذ في الموضوع بحاجة الى عناية زائدة ثبوتاً و اثباتاً، أما ثبوتاً فهو بحاجة الى الغاء عنوان القطع و ارادة عنوان آخر منه و هو عنوان المنجز، و اما اثباتاً فهو بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، و الفرض انه لا قرينة عليه لامن الخارج و لامن الداخل.

و اما الامر الثاني، فلان الظاهر عرفاً من عنوان القطع المأخوذ موضوعاً في لسان الدليل هو القطع الحقيقي كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في لسان الدليل، و كون المأخوذ في الموضوع، ذات طريقيّة القطع بما هي طريقيّة بقطع النظر عن اضافته الى القطع، بمعنى ان المأخوذ فيه طريقيّة الجامعة بين الطريقيّة الحقيقيّة و التعبدية، بحاجة الى قرينة تدل على ذلك و لا قرينة على ذلك أصلاً، فاذن بطبيعة الحال يكون الظاهر منه بحسب المتفاهم العرفي، هو ان المأخوذ في الموضوع حصة خاصة من الطريقيّة و هي طريقيّة القطع لا الجامع بينها و بين طريقيّة الأمانة.

و اما الامر الثالث: فلان الموضوع في دليل القطع الموضوعي اذا كان القطع، فلا يكفي في اسراء الحكم منه الى الأمانة مجرد جعل الطريقيّة لها، لفرض ان القطع لا ينطبق إلا على افراده في الخارج، و من الواضح ان الأمانة ليست من

افراده حتى ينطبق عليها كما هو الحال في سائر العناوين و المفاهيم، و على هذا فلا يمكن اسراء حكم معمول الطريقة القطع التي هي طريقة حقيقية تامة الى طريقة الامارات التي هي طريقة تعبدية لاحقية بالانطباق، ضرورة ان طريقة القطع لا تنطبق على طريقة الامارات، لانها ليست مصداقاً لها، و كل مفهوم انما ينطبق على افراده في الخارج لا غيرها، فاذن لا يكتفي جعل الطريقة للأمارات في قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة، و حينئذٍ فعلى مدرسة المحقق النائيني (ره) اذا أرادت قيام الامارات مقام القطع الموضوعي و أصرت على ذلك، ان تلتزم بالتنزيل و هو تنزيل طريقة الامارة منزلة طريقة القطع في اسراء حكمها اليها بالحكومة بعد ما لا يمكن ذلك بالانطباق.

و الخلاصة: ان جعل الطريقة و الكاشفة للأمارات بدليل حجيتها لا يحقق و روده على دليل القطع الموضوعي الطريقي و لاحكومته عليه.

اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فلعدم نظره الى انه في مقام توسعة طريقة القطع بالتعبد إلا بالتنزيل هذا، و لكن قد تقدّم و سوف يأتي ان مدرسة المحقق النائيني (ره) لا تقول بالتنزيل، لانها قد لجأت الى 'لالتزام بجعل الطريقة و الكاشفة للأمارات بديلاً عن مسألة التنزيل تخلصاً عن الاشكال الوارد على هذه المسألة، كما لا يمكن الجمع بين جعل الطريقة و التنزيل معاً في دليل واحد، لان التنزيل انما هو في طول جعل الطريقة للامارات، و لا بد اولاً من افتراض ان الميعول في باب الامارات هو الطريقة و الكاشفة، ثم تنزيل طريقته منزلة طريقة القطع في اسراء حكمها إليها، و لا يمكن ان يكون دليل الحجية متكفلاً لكلا

الأمرين معاً و في عرض واحد هما طريقيّة الإمارة و تنزيل طريقيّتها منزلة طريقيّة القطع، لان الدليل ان دل على التزليل فلا بدّ ان تؤخذ الطريقيّة مفروغ عنها في المرتبة السابقة، باعتبار انها موضوع للتزليل، و ان دل على الطريقيّة ايضاً في عرض دلالتة على التزليل، فعناه ان الطريقيّة لم تؤخذ مفروغ عنها في المرتبة السابقة و هذا كما ترى، ضرورة انه لا يمكن الجمع بين هذين الأمرين الطويلين يكون احدهما متفرعاً على فرض وجود الآخر في المرتبة السابقة في دليل واحد، نعم يمكن ان يكون مدلول دليل الحجية تنزيل طريقيّة الامارات الذاتية بمنزلة طريقيّة القطع في اسراء حكمها اليها، و اما الجمع بين جعل الطريقيّة لها و تنزيلها منزلة طريقيّة القطع، فهو لا يمكن في دليل واحد، و اما الاول فهو خلاف مفروض الكلام في المقام.

و دعوى انه يمكن ان يكون مفاد دليل الحجية جعل الطريقيّة للأمارات المنزلة منزلة طريقيّة القطع بجعل واحد، فيكون المجعول حصّة خاصة من الطريقيّة و هي الطريقيّة المنزلة.

مدفوعة: اولاً ان مدرسة المحقق النائيني (قده) لا تقول بجعل الطريقيّة الخاصة للامارات، و انما تقول بجعل الطريقيّة المطلقة لها بدون تقييدها بقيد خاص غير شروطها العامة.

و ثانياً ان المجعول في باب الامارات انما هو الطريقيّة و الكاشفيّة لاثبات الواقع تنجيذاً أو تعذيراً لا الطريقيّة المطلقة حتى بالنسبة الى الاثر المترتب على طريقيّة القطع و لا الطريقيّة الخاصة، لان دليل الحجية لا يفي بشئ من ذلك كما سوف نشير اليه، و الحاصل انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي

بنفس دليل حجيتها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان مفاد دليل الحجية لو كان تنزيل مؤدي الامارات منزلة الواقع، فلا يعقل شموله لموارد القطع الموضوعي ثبوتاً كما تقدم.

واما اذا كان مفاده جعل الطريقة والعلمية تعبداً، فعندئذٍ وان امكن ثبوتاً قيام الامارات مقام القطع الموضوعي، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، واما لو كان مفاد دليل الحجية جعل المنجزية والمعدرية، فعدم امكان شموله للأمارات في موارد القطع الموضوعي ظاهر، لان مفاده جعل المنجزية للأمارات بالنسبة الى الواقع على تقدير الاصابة والمعدرية على تقدير الخطأ، ولا ننظر له الى ان ما هو مترتب على القطع الموضوعي الطريق من الأثر الشرعي فهو مترتب على الامارة ايضا، نعم لو كان مفاد دليل حجية الامارات تنزيل الامارة منزله القطع، كان مقتضى اطلاقه انها تقوم مقامه في كلا الأثرين هما أثر الواقع واثـر نفس القطع، ولكن مفاده ليس كذلك جزماً، لوضوح ان دليل الحجية لا يدل على ان الامارة موضوع للحكم كالقطع ولو بالاطلاق.

والخلاصة انه على ضوء هذا المسلك، فلا تقوم الإمارة مقام القطع الموضوعي بدليل اعتبارها، لان مفاده جعل المنجزية للأمارات والمعدرية، و على ضوء ذلك فالامارة انما تقوم مقام القطع الطريقي المحض في التنجيز والتعذير ولا ننظر له الى قيامها مقام القطع الموضوعي في ترتيب اثره عليها، واما بناء على ما هو الصحيح من ان الحجية امر انتزاعي منتزع من امضاء الشارع سيرة العقلاء الجارية على العمل بها كاخبار الثقة وغيرها، فلا يستحيل شمول دليل

الحجية ثبوتاً للأمارات في كلا الموردين معاً أي موارد القطع الطريقي المحض و
موارد القطع الموضوعي، ولكن سوف يظهر من خلال البحوث الآتية ان الدليل
في مقام الاثبات قاصر عن الدلالة على قيام الامارات مقام القطع المأخوذ في
الموضوع بنحو الطريقيّة، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و اما في مقام الاثبات، فحيث ان عمدة الدليل على حجية الامارات السيرة
العقلانية الجارية على العمل بها، فهي قاصرة عن الدلالة على قيام الامارات
مقام القطع الموضوعي، و القدر المتيقن منها العمل بها لاثبات الواقع تنجزاً أو
تعذيراً، لان النكته المبررة لعمل العقلاء بها هي اقوائيتها في الكشف عن الواقع و
اقربيتها اليه، و ليس عملهم بها من جهة انها كالقطع في الأثر المترتب على
طريقيته، ضرورة انه لالسان للسيرة لكي يكون لسانها تنزيل الامارات منزلة
القطع حتى في المترتب على طريقته، و اما الادلة اللفظية من الآيات و
الروايات، فهي لاتدل على اكثر من امضاء السيرة و تأكيدها، و ان شئت قلت
ان السيرة حيث انها دليل لبّي، فلا تدلّ على التزويل و لاعلى جعل الطريقيّة و
الكاشفيّة للأمارات كاخبار الثقة و ظواهر الالفاظ و نحوهما، فتكون فاقدة لكلا
اللسانين و لاتدل على شيء منها، و حيث ان عمل العقلاء باخبار الثقة و ظواهر
الالفاظ و نحوهما لا يمكن ان يكون جزافاً و تعبداً، فلاحالة يكون مبنياً على نكته
مبررة له و تلك النكته هي الاقريّة و الاقوائيّة النوعية الموجودة فيها دون
غيرهما، و على هذا فعنى حجيتها عندهم انها مثبتة للواقع تنجزاً أو تعذيراً و
قاطعة للعدر، و اما حجيتها شرعاً فهي منوطة بامضاء الشارع السيرة و
تقريرها، و يكفي في امضاء هذه السيرة التي هي مرتكزة في أذهان العقلاء و

ثابتة في اعماق نفوسهم السكوت و عدم الردع عنها.

و من هنا قد جرى بناء العقلاء على العمل باخبار ذي اليد دون غيره و بظواهر الالفاظ لابظواهر الافعال و هكذا، لان النكتة المبررة لعملهم باخبار ذي اليد دون غيرها انما هي خبرويته، و هذه النكتة غير موجودة في اخبار غيره، كما ان النكتة الموجودة لعملهم باخبار الثقة دون غيرها و بظواهر الالفاظ لابظواهر الافعال، هي اقربيتها الى الواقع و الاقوائية التي توجب الوثوق و الاطمئنان النوعي بها، و السيرة دليل لبى فلا اطلاق لها لكي يتمسك باطلاقها، و القدر المتيقن منها قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض، و اما قيامها مقام القطع الموضوعي، فلاسيرة منهم عليه، كيف إذ ليس لدى العقلاء احكام و التزامات مترتبة على 'طريقة القطع، بان تكون طريقته موضوعاً لها لكي يدعي ان سيرتهم قد جرت على العمل بالامارات في موارد القطع الموضوعي ايضا و ترتيب احكامه عليها، بل لو كانت عندهم احكام و التزامات مترتبة على نفس طريقة القطع، فع ذلك لم نحرز جريان سيرتهم على العمل بالامارات في موارد و ترتيب تلك الاحكام و الالتزامات عليها، فما هو المعلوم هو جريان سيرتهم على العمل بالامارات في موارد القطع الطريقي المحض و ترتيب آثار الواقع عليها من التنجيز و التعذير و يعاملون معها معاملة القطع الطريقي.

و من هنا يظهر انه لاجعل و لاجمعول في باب الامارات، إذ ليس في هذا الباب إلا السيرة العقلانية على العمل بها، بلاك اقوائيتها في الكشف عن الواقع و اقربيتها إليه ذاتاً لا بالاجمعول، ضرورة انه لاجعل في سيرة العقلاء، و اما من قبل الشارع، فليس فيه إلا امضاء السيرة، و يكفي في امضاءها سكوت المولى و عدم

الردع، فليس هنا جعل من قبل الشارع حتى يقال ان المجمعول فيه الطريقة و الكاشفة و العلم التعبدى، بل قد ذكرنا في غير مورد و سوف تأتي الإشارة إليه ان هذا الجعل غير ممكن ثبوتاً، لانه لغو و جزاف و مجرد لقلقة لسان بدون ان يؤثر تكويناً في الواقع، و اما الآيات و الروايات على تقدير تمامية دلالتها على حجية الامارات، فهي ادلة امضائية و مؤكدة للسيرة لتأسيسية، و على هذا الأساس أي على اساس ان الدليل على حجية الامارات هو السيرة العقلانية لا غيرها، فليس بامكان أحد ان يقول بالجعل في باب الامارات، لان السيرة لا تدل على الجعل، بل انها تدل على ان عمل العقلاء بها ارتكازاً يكون مبنياً على نكتة ذاتية و هي اقربيتها الى الواقع من غيرها، و اما من قبل الشارع فليس إلا امضاء هذه السيرة و تقريرها، و قدمر انه يكفي في امضاءها السكوت و عدم صدور الردع عنها، فاذن لا يمكن تفسير الحجية بجعل المنجزية و المعذرية و لا بجعل الطريقة و الكاشفة و لا بجعل الحكم المائل للحكم الواقعي في صورة المطابقة و المخالف في صورة المخالفة.

اما الاول فهو لا يمكن ثبوتاً و اثباتاً، اما ثبوتاً فلان المنجزية و المعذرية من آثار الحجية و الحاكم بها العقل، لان الامارة بعد اتصافها بالحجية شرعاً، يحكم العقل بانها منجزة للواقع اذا أصابته، بمعنى انها توجب استحقاق الادانة و العقوبة على مخالفته، و عليه فعنى انها منجزة للواقع أي انها موجبة لاستحقاق الأدانة و العقوبة على مخالفته، و من الواضح ان ذلك غير قابل للجعل.

و الخلاصة: ان الامارة بذاتها لا تكون موجبة لاستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، و انما تكون موجبة لذلك بعد اتصافها بالحجية شرعاً، فاذا كانت

حجة، كانت موجبة له وكونها موجبة له متفرع على حجيتها في المرتبة السابقة،
 فلهذا لا يعقل ان يكون معنى الحجية المنجزية و المعذرية، اما اثباتاً فحيث ان
 الدليل على الحجية السيرة، فهو لا يدل على الجعل اصلاً، و اما امضاء الشارع لها،
 فليس معناه الجعل، لما عرفت من انه يكفي في امضاءها سكوت الشارع و عدم
 الردع عنها، و من الواضح ان العدم لا يدل على الجعل.

و اما الثاني فهو ايضا لا يمكن ثبوتاً و اثباتاً، اما ثبوتاً فلما ذكرناه غير مرة
 من انه لا يمكن جعل الطريقة و الكاشفة شرعاً للامارات كاخبار الثقة و نحوها،
 لان جعلها لها بالحمل الشايع لا يمكن، باعتبار انه لا يؤثر تكويناً في طريقة
 اخبار الثقة الذاتية و لا يجعلها أقوى و اقرب الى الواقع مما كانت عليه تكويناً و
 ذاتاً، بدهاء ان الجعل الشرعي لا يؤثر في التكوين، و الا لزم كونه تكوينياً و هذا
 خلف انه لا وجود للجعل الشرعي إلا في عالم الاعتبار و الذهن، فلو كان مؤثراً
 في الأمر التكويني الخارجي، لكان خارجياً و هو كما ترى، و لهذا لا يمكن صدور
 مثل هذا الجعل من المولى الحكيم لأنه لغو و جزاف، و اما اثباتاً فلان امضاء
 الشارع السيرة العقلانية الجارية على العمل باخبار الثقة و نحوها لا يدل على
 الجعل فضلاً عن جعل الطريقة و الكاشفة لها، لان معنى الامضاء تقرير هذه
 السيرة و قبول عمل اصحابه و تابعيه بها و ان كان الدال على ذلك سكوته عن
 ردعه عن العمل بها، و اما سيرة العقلاء فهي لا تكشف عن الجعل، و انما تكشف
 عن ان عملهم بها على اساس ان طريقتيها و كاشفتها الذاتية أقوى و اقرب الى
 الواقع من غيرها، و على هذا فمن الغريب ان مدرسة المحقق النائيني (ق) قد تبنت
 على ان الدليل على حجة اخبار الثقة و ظواهر الالفاظ و نحوها السيرة

العقلانيّة الجارية على العمل بها، و مع ذلك قد التزمت بان المجعول في باب الامارات هو الطريقيّة و الكاشفيّة، مع ان السيرة ساكتة عن الجعل نهائيا و كذلك الامضاء، نعم ان الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها بمعنى المنجزية و المعذريّة، لان السيرة الجارية على العمل باخبار الثقة اذا كانت ممضاة شرعاً، كانت الاخبار منجزة عند الاصابة و معذرة عند الخطأ.

و اما الثالث و هو ان معنى الحجية جعل الحكم الظاهري في مؤدّيات الامارات المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة و المخالف له في صورة عدم المطابقة، فهو و ان كان ممكناً ثبوتاً، إلّا انه لا يمكن اثباتاً، لان الدليل على الحجية السيرة و هي لاتدل على جعل المؤدّي ظاهراً، كما ان امضاء الشارع السيرة لا يدل على الجعل اصلاً، نعم ان الامضاء منشأ لانتزاع الحجية لها.

فالتنتيجة ان حجية اخبار الثقة و نحوها من الامارات لاتكون مجعولة في الشريعة المقدسة باحد انحاء الجعل المشار اليها، و انما هي منتزعة لها و منشأ انتزاعها الامضاء الشرعي للسيرة، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى انا لو سلمنا ان المجعول في باب الامارات الطريقيّة و الكاشفيّة، فع ذلك لاتقوم الامارات مقام القطع الموضوعي، لان السيرة لاتدل على اكثر من قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض لعدم الاطلاق لها، و القدر المتّين منها ذلك، فاذن لادليل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي. لحدّ الآن قد تبين ان الامارات الشرعيّة لاتقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بدليل حجيتها على جميع الأقوال في حجية الامارات حتى على القول بان المجعول في باب الامارات الطريقيّة و الكاشفيّة، لما تقدّم من انه على تقدير

تسليم هذا القول، فلا يدل دليل الحجية إلا على 'طريقة الامارات و لا يدل على انها كطريقة القطع في الأثر، و لهذا لا تقوم إلا مقام القطع الطريقي المحض دون الأعم منه من القطع الموضوعي الطريقي.

و اما على القول بان المجمعول في باب الامارات الحكم الظاهري المسائل للحكم الواقعي في صورة المطابقة و المخالف له في صورة المخالفة، فعلى تقدير تسليم هذا القول، فلا يدل دليل الحجية الا على ان الحكم الواقعي ثابت لمؤدّي الامارة ظاهراً و لانظر له الى الحكم الثابت لطريقة القطع، و لهذا لا تقوم الا مقام القطع الطريقي المحض دون الاعم منه و من القطع الموضوعي الطريقي.

و اما على القول بان مفاد دليل الحجية جعل المنجزية و المعذرية للامارات، فعلى تقدير تسليم امكان هذا القول ثبوتاً و اثباتاً كما اختاره المحقق الخراساني (قده)، انه لا يمكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي على هذا القول، لوضوح ان الاثر الشرعي مترتب على طريقة القطع الموضوعي لا على منجزية، و انما تقوم مقام القطع الطريقي المحض.

و اما على القول بان حجية الامارات كاخبار الثقة منتزعة من امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، فقد تقدم انه على هذا القول فلا مانع ثبوتاً من ان تقوم السيرة من العقلاء على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي، كما انها تقوم مقام القطع الطريقي المحض، إلا انها في مقام الاثبات لم تقم على ذلك و انما قامت على قيامها مقام القطع الطريقي المحض و قد تقدّمت الاشارة الى ذلك.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بدليل حجيتها على جميع الاقوال فيها.

نتائج البحث عدة نقاط:

الاولى: ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (رحمته) من أن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي مستحيل، لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في مدلول دليل واحد وهو دليل الحجية، غير تام من وجوه:

الاول: انه مبني على ان يكون مفاد دليل الحجية التنزيل، والأمر ليس كذلك.

الثاني: انه لامانع من الجمع بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي في تنزيل واحد وهو تنزيل طريقيّة الامارة منزلة طريقيّة القطع في جميع آثارها من الشرعية والعقلية.

الثالث: ان ما ذكره (رحمته) مبني على ان المأخوذ في دليل الحجية واقع الظن والقطع، وهو الظن والقطع بالحمل الشائع لدى الظان والقاطع مع ان المأخوذ في لسان دليل التنزيل في مقام الجعل هو مفهوم الظن والقطع، أي الظن والقطع بالحمل الاول.

الثانية: ان صاحب الكفاية (رحمته) قد حاول في تعليقه على الرسائل لدفع محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في مدلول دليل الحجية بالالتزام بالدلالة الالتزامية فيه، بمعنى ان دليل الحجية يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، وبالالتزام على تنزيل الظن بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وعليه فالقطع والظن ملحوظان باللحاظ الآلي في التنزيل الاول و باللحاظ الاستقلالي في التنزيل الثاني، فاذن لا يلزم محذور الجمع بين اللحاظ

الآلي والاستقلالي في مدلول واحد لدليل الحجية، فان اللحاظ الآلي في مدلول و اللحاظ الاستقلالي في مدلول آخر وهو المدلول الالتزامي هذا. ولكن تقدّم ان هذه المحاولة غير صحيحة، إذ لا منشأ للالتزام بالدلالة الالتزامية.

الثالثة: انه (عليه السلام) قد اورد في الكفاية على هذه المحاولة، ان دليل اعتبار الامارة لا يمكن ان يدل على كلا التنزيلين معاً أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام، لاستلزامه الدور، فان تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالقواع الحقيقي، يتوقف على تنزيل المؤدى منزلة الواقع من باب توقف الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقة من جهة، ومن باب ان التنزيل الاول منقّح لموضوع التنزيل الثاني من جهة أخرى، والتنزيل الاول يتوقف على التنزيل الثاني من باب ان تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع، يتوقف على ان يكون الجزء الآخر محرزاً بالوجدان او بالتعبد، والتنزيل والاول غير محرز، فاذن يتوقف على الثاني.

الرابعة: ان محاولته (عليه السلام) في تعليقه على الرسائل لا ترجع الى معنى محصل، لانها مبنية على ان تكون لدليل الحجية دلالة التزامية، ولكن تقدّم انه لا منشأ لها لاعرفاً بالارتكاز ولا عقلاً بدلالة الاقتضاء، كما ان ما ذكره (عليه السلام) في الكفاية من الاشكال على المحاولة بلزوم الدور غير تام.

الخامسة: ذكر المحقق العراقي (عليه السلام) انه لا مانع من تنزيل شيء منزلة جزء الموضوع، بلحاظ ما يترتب على الجزء من الأثر المعلق على انضمام الجزء الآخر إليه، وعندئذ فكلا التنزيلين صحيح بنحو القضية الشرطية، ولا يرد عليه ما اورده المحقق الخراساني (عليه السلام) من لزوم الدور و توقف كل من التنزيلين على

الآخر على ما تقدّم تفصيله، ولكن ما ذكره المحقق العراقي (قده) لا يرجع الى معنى محصّل، لان الأثر المعلق على انضمام الجزء الآخر ليس اثر الجزء بل هو أثر الكل على تفصيل تقدّم.

السادسة: ذكرت مدرسة المحقق النائيني (قده) ان الامارات تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقة بنفس دليل اعتبارها، بتقريب ان المجعول في باب الامارات كاخبار الثقة ونحوها الطريقة والكاشفة، ولكن تقدّم ان جعل الطريقة والكاشفة لاختبار الثقة ونحوها غير معقول ثبوتاً، اذ يستحيل ان يؤثّر الجعل تكويناً في طريقة اخبار الثقة التي هي أمر تكويني ذاتي، وإلّا لزم كون الجعل تكوينياً وهو كما ترى، ومع الأغماض عن ذلك، فلا يمكن الالتزام به اثباتاً، لان الدليل على حجيتها السيرة العقلانية الجارية على العمل بها، ومن الواضح ان السيرة لا تكشف عن الجعل عند العقلاء، كما ان امضاء الشارع السيرة لا يدل على الجعل، ومع الاغماض عن ذلك ايضاً وتسليم ان المجعول في باب الامارات هو الطريقة والكاشفة، ولكن مع هذا لا تقوم الامارة مقام القطع الموضوعي لعدم احراز السيرة منهم على قيامها مقامه، وانما هي محرزة على قيامها مقام القطع الطريق المحض.

السابعة: ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي على القول بان المجعول فيها المنجزية والمعدريّة، ضرورة ان ما يترتب على طريقة القطع لا يمكن ان يترتب على منجزيتها أو معدريتها بدليل اعتبارها، إلّا اذا كان لسانه تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي ولو بالاطلاق وهو غير ثابت، هذا اضافة الى ان هذا القول ثبوتاً غير ممكن.

الثامنة: ان حجّة الامارات منتزعة من امضاء الشارع سيرة العقلاء و بنائهم على العمل بها، و على هذا و ان امكن قيام الامارات مقام القطع الموضوعي ثبوتاً، إلّا ان الدليل في مقام الاثبات قاصر عن ذلك، لان الدليل في هذا المقام السيرة العقلائيّة و لم نحرز جريانها على العمل بالامارات في موارد القطع الموضوعي و ترتيب آثاره عليها.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة و هي ان الامارات الشرعية لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بدليل حجّيتها مطلقاً، و على جميع الاقوال في المسألة.

قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصّفتي

أما الكلام في المرحلة الثالثة، فيقع في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصّفتي بدليل حجّيتها، ولكن قد ظهر مما تقدّم انها لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي فضلاً عن قيامها مقام القطع الموضوعي الصّفتي. واما على القول بان الامارات تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، فعندئذٍ هل تقوم مقام القطع الموضوعي الصّفتي أولاً، وقبل الدخول في هذا البحث ينبغي الاشارة الى ان للقطع الصّفتي تفسيرين:

الاول: انه قدفسّر القطع الصّفتي بلوازمه و آثاره كاستقرار النفس و سكونها و ثباتها و خروجها عن حالة التردّد و القلق الى حالة الثّبات و الطمأنينه، و هذا التّفسير مبني على ان القطع اسم للإضافة الى المقطوع بالذات باضافة اشراقية، فاذن لا يمكن تقسيم القطع الى قسمين:

أحدهما طريقي و الآخر صفتي، بل القطع شيء واحد و هو الاضافة المقومة للمقطوع بالذات، و اما اضافة المقطوع بالذات الى المقطوع بالعرض، فهي خارجة عن حقيقة القطع، و لهذا لا يكون المراد من القطع الصّفتي في مقابل القطع الطريقي، لان القطع واحد ذاتا و حقيقة و لا يكون له فردان أحدهما الصّفتي و الآخر الطريقي، بل له فرد واحد و هو اضافته الى المقطوع بالذات، و لذلك لابدّ ان يراد من القطع الصّفتي في المقام لوازمه كاستقرار النفس و سكونها.

الثاني: انه قد فسر القطع الصفّي باضافته الى المقطوع بالذات، و القطع الطريقي باضافته الى المقطوع بالعرض، و على هذا فاذا اريد من القطع الصفّي التفسير الاول، فلا شبهة في عدم قيام الامارات مقام القطع الصفّي بهذا المعنى بدليل اعتبارها، فانه لو قلنا بان دليل الاعتبار دليل لفظي وله اطلاق ومفاده التنزيل أى تنزيل المؤدّي منزلة الواقع بالمطابقة، و تنزيل الظن بالمؤدّي التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام، فع ذلك لا يدلّ على قيامها مقام القطع الصفّي بهذا التفسير، و انما يدل على قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي، لوضوح ان المراد من القطع بالواقع هو القطع الطريقي أي أضافته الى المقطوع بالعرض، و لا يحتمل ان يكون المراد منه استقرار النفس و ثباتها، كما انه لا اشعار في دليل الاعتبار الى ان المراد منه استقرار النفس فضلاً عن الدلالة، ضرورة ان غاية ما يمكن ان يدل عليه دليل الاعتبار هو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع بالمطابقة، و تنزيل الظن بالمؤدّي التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام، و لا يدل على اكثر من ذلك، و من الطبيعي ان هذا لا يكفي في قيامها مقام القطع الصفّي بمعنى ثبات النفس و استقرارها، نعم لو كان هناك دليل يدل على تنزيل الامارة منزلة القطع الصفّي بمعنى استقرار النفس و ثباتها، فلما منع من الالتزام بذلك، إلّا ان مثل هذا الدليل غير موجود، هذا، مضافا الى انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في قيام الامارات مقام القطع بدليل اعتبارها، و انه هل يدل على ذلك أو لا؟

هذا اضافة الى ان دليل الاعتبار ليس دليلاً لفظياً في المسألة لكي يكون له اطلاق يتمسك به، بل هو دليل لبّي كسيرة العقلاء الجارية على العمل باخبار

الثّقة و ظواهر الالفاظ و نحوها، و القدر المتيقّن منها هو أن الامارة تقوم مقام القطع الطريقي المحض و لاتدل على قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي فضلاً عن الصّفي، و ان اريد بالقطع الصّفي اضافة الى المقطوع بالذات كما هو المشهور بين الاصحاب، فهل تقوم الامارة مقامه بهذا المعنى بدليل اعتبارها أولاً؟

و الجواب: انا لو سلمنا ان دليل الاعتبار دليل لفظي و له اطلاق و مفاده التنزيل، فلا بدّ من التفصيل في المسألة، فان كان القطع الصّفي جزء الموضوع و جزئه الآخر الواقع، فعندئذ يمكن قيام الامارة مقامه بعين ملاك قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي و هو دفع اللغوية عن كلام المولى، فانه يتطلب الالتزام بالدلالة الالتزامية لدليل الاعتبار، و لكن قد ظهر مما تقدّم ان هذا فرض في فرض لا واقع موضوعي له.

و اما اذا كان تمام الموضوع، فعندئذ و ان قلنا بان دليل الاعتبار دليل لفظي و مفاده تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، و لكن مع هذا لاتدل على التنزيل في هذا الفرض، لان من اركانه وجود الاثر الشرعي للمنزل عليه، و المفروض انه لا اثر له في ذلك الفرض، و الاثر فيه انما هو مترتب على القطع الصّفي فقط و لا على الواقع حتى يصحّ تنزيل المؤدّي منزلته، و اما بالنسبة الى تنزيل صفة الظن بمنزلة صفة القطع، فهو لا يدل عليه و لانظر له الى ذلك، لما مرّ من انه ناظر الى تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، هذا لو كان دليل الاعتبار دليلاً لفظياً، و اما اذا كان سيرة العقلاء فالأمر واضح، لانّها لاتدل على قيام الامارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً، و انما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي المحض، و قد تقدّم

ان الدليل على حجّية الامارات انما هو سيرة العقلاء فحسب لاغيرها، واما الادلة اللفظيّة فبأجمعها تكون مفادها التأكيد والامضاء لاالتأسيس.

فالتنتيجة ان الامارات لاتقوم مقام القطع الموضوعي مطلقا، بل لو سلّمنا قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي، فلاتقوم مقام القطع الموضوعي الصفّي بنفس دليل اعتبارها، واما قيامها مقام القطع الصفّي بدليل آخر، فلامانع منه ولكنه خارج عن محل الكلام.

الى هنا قد استطنا ان نخرج بالنتائج التالية.

الاولى: ان الامارات لاتقوم مقام القطع الموضوعي بدليل اعتبارها لالموضوعي الطريقي و لالموضوعي الصفّي.

الثانية: انه على تقدير تسليم ان الامارة تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، فهل قيامها مقامه في طول قيامها مقام القطع الطريقي المحض او في عرضه؟

والجواب: ان ذلك يختلف باختلاف لسان دليل الاعتبار، فان كان لسانه تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة، و تنزيل الظن بالمؤدى التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام، فيكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعي في طول قيامه مقام القطع الطريقي المحض، و ان كان لسانه تنزيل الامارة منزلة القطع، كان مقتضى اطلاقه انها بمنزلته في مطلق الآثار، سواء اكانت مترتبة على نفس القطع أم كانت مترتبة على متعلقه، و عندئذٍ فلا يكون قيام الامارات مقام القطع الموضوعي في طول قيامها مقام القطع الطريقي بل في عرضه، و ان كان لسانه جعل الطريقيّة والكاشفيّة، فايضاً كذلك، و تظهر الثمرة بين الفرضين.

فعلى الفرض الاول اذا سقطت الدلالة المطابقة، سقطت الدلالة الالتزامية ايضا، و على هذا فاذا لم يكن للواقع اثر، فلا يمكن تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لان التزويل على المشهور متقوم بركان ثلاثة، المنزل والمنزل عليه و الأثر الشرعي المترتب على المنزل عليه، فاذا لم يكن للمنزل عليه اثر شرعي فلا تنزيل، لانتفائه بانتفاء أحد أركانه، فاذا أنتفى المدلول المطابق و هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، انتفى المدلول الالتزامي أيضاً.

و على الفرض الثاني، فلا يسقط التزويل الثاني بسقوط التزويل الاول، لانه في عرضه لا في طوله لكى يدور مداره وجوداً و عدماً.

الثالثة: ان دليل الاعتبار لو كان مفاده تنزيل مؤدى الامارات منزلة الواقع، فلا بد من افتراض ان للواقع اثراً شرعياً حتى يصح التزويل، باعتبار ان ترتب الاثر الشرعي على المنزل عليه من احد أركانه، و نتيجة ذلك انه لا يشمل الامارات التي لا يترتب اثر شرعي على مؤدياتها في الواقع، و عليه فلا تكون الامارات في هذه الموارد حجة، و على ضوء ذلك فلا تشمل ادلة الحجية الامارات و الاصول العملية الشرعية في ابواب الحيض و النفاس و الاستحاضه، فان احكام هذه الابواب مختصة بالنساء و لا اثر لها بالنسبة الى المجتهد، فاذا لا تكون الامارات القائمة على تلك الاحكام حجة عند الفقيه، لان ادلة الاعتبار لا تشملها، باعتبار انه لا أثر لمؤدياتها في الواقع بالإضافة الى المجتهد، و يترتب على ذلك انه لا يجوز له الافتاء باحكام الحيض و النفاس و الاستحاضه، لأنه غير عالم بها لا بالوجدان و لا بالتعبد، و موضوع جواز الإفتاء هو العلم بالأحكام الشرعية الأعم من الوجداني و التعبدى، و المفروض ان المجتهد

لا يكون عالماً بالأحكام المذكورة لا وجداناً ولا تعبداً، أما الاول فهو واضح، واما الثاني فإنه منوط بحجية الامارات القائمة عليها او الاصول العملية الشرعية، وقدر أنها لا تكون حجة بالنسبة إليه، فهذا لا يكون عالماً بها أصلاً، وعندئذٍ فلا يجوز له الافتاء بها لأنه داخل في الفتوى بغير علم.

واما التنزيل الثاني وهو تنزيل الظن بالمؤدى منزلة القطع بالواقع، فان كان في طول التنزيل الاول فهو يسقط بسقوط الاول، لان المدلول الالتزامى يتبع المدلول المطابقى حدوثاً وبقاءً ويدور مداره وجوداً وعدمًا، وعلى هذا فلا يمكن للفقهاء الافتاء باحكام الحيض والنفاس والاستحاضة لعدم علمه بها أصلاً ولو تعبدًا.

نعم لو قلنا بان التنزيل الثاني في عرض التنزيل الاول ولا يتوقف عليه، فعندئذٍ يكون الساقط هو التنزيل الاول دون الثاني، وعلى هذا فيجوز للفقهاء ان يفتي بالاحكام المذكورة، هذا كله بناءً على ان يكون مفاد دليل الاعتبار التنزيل، ولكن قد تقدّم ان هذا مجرد فرض لا واقع موضوعي له، فان عُمدة الدليل على حجية الامارات كاخبار الثقة، سيرة العقلاء، فانها جارية على العمل بها بملك الطريقة والكاشفة الذاتية، وحيث ان الشارع أمضى هذه السيرة، فيكون امضائه منشأ لانتزاع الحجية لها شرعاً، وعلى هذا فلا يعتبر في حجية الامارات ان يكون لمؤدّياتها أثر شرعي في الواقع، بل أنّها حجة وان لم يكن لها أثر شرعي في المرتبة السابقة، إذ يكفي في حجيتها ترتب اثر شرعي على اثباتها بها في الواقع كجواز الاخبار بشبوتها او جواز الافتاء به، فاذا قال ثقة ان ماء الدجلة احلى من ماء الفرات، كان قوله حجةً وثبت به حلاوة ماء الدجلة،

فعندئذٍ يجوز الاخبار بها، وكذلك الحال في الامارات القائمة على احكام النساء، فانها تكون مشمولة للسيرة و تدل على حجيتها شرعا، و حينئذٍ تكون مثبتة لتلك الاحكام، فاذا ثبتت عند الفقيه، جازله الافتاء بها، فانها تحقق موضوع جواز الافتاء و ان لم يكن لها اثر شرعي في المرتبة السابقة بالنسبة الى الفقيه، و لكن يكفي في حجيتها و عدم كونها لغواً، ترتب الاثر الشرعي على اثبات الواقع لاعلى وجوده الواقعي، هذا تمام كلامنا في قيام الامارات مقام القطع باقسامه الثلاثة:

١- القطع الطريقي المحض.

٢- القطع الموضوعي الطريقي.

٣- القطع الموضوعي الصّفي.

و اما الكلام في الاصول العملية الشرعية، فيقع تارةً في الاصول العملية غير المحرزة كاصالة البراءة و اصاله الاحتياط و نحوهما، و أخرى في الاصول المحرزة كالاستصحاب و اصاله الفراغ و اصاله التجاوز.

اما الاصول غير المحرزة فقد ذكر السيد الاستاذ (مَجْلُوسٌ) انها لا تقوم مقام القطع الطريقي، و قد افاد في وجه ذلك ان قيام شيء مقام آخر متقوم بثلاثة عناصر:

الاول: المقيم.

الثاني: المقام.

الثالث: الأثر المترتب على المقام، و حيث ان مفاد اصاله البراءة الشرعية التعذير، و مفاد اصاله الاحتياط الشرعية التنجيز، فلا يكون هناك شيء يقوم

مقام القطع الطريقي في التجيز والتعذير هذا.

ولكنه قابل للمناقشة، وذلك لأن مفاد اصالة البراءة الشرعية نفي الحكم الواقعي ظاهراً في موارد الشك فيه مع ثبوت المقتضى له فيها، وحيث ان مصلحة الترخيص مصلحة نوعية فهي أهم من مصلحة الواقع التي هي مصلحة شخصية، فن أجل ذلك جعل الترخيص الظاهري او ما يلزمه كني الحكم الواقعي في الظاهر او عدم ايجاب الاحتياط، فان لازمه الترخيص و يترتب على ذلك التعذير، لا ان مفاد اصالة البراءة التعذير، لان مفادها اما نفي الحكم الواقعي المشكوك في مرحلة الظاهر او الترخيص الظاهري، وعلى كلا التقديرين فالتعذير مترتب عليه لا أنه مفادها، فاذن لامانع من قيام اصالة البراءة الشرعية مقام القطع في التعذير، ومفاد اصالة الاحتياط الشرعية عبارة عن جعل حكم طريق بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعية و ما لها من المبادي و الملاكات و لاشأن له في مقابل تلك الاحكام غير تجيزها عند الاصابة، وليس الاحتياط الشرعي عبارة عن نفس تجيز الواقع حتى يقال انه ليس هنا شيء آخر غيره لكي يقوم مقام القطع الطريقي فيه، وعلى هذا فلامانع من قيام اصالة الاحتياط مقام القطع الطريقي في التجيز.

و ان شئت قلت ان اصالة البراءة الشرعية مجعولة في الشريعة المقدسة و أثرها التعذير لانها عبارة عن التعذير، كيف فان التعذير حكم عقلي غير قابل للجعل، وكذلك اصالة الاحتياط، فانها مجعولة شرعاً و أثرها تجيز الواقع لا انها عبارة عن التجيز، كيف فان التجيز حكم عقلي و غير قابل للجعل الشرعي و عبارة عن ادراك العقل استحقاق الادانة و العقوبة، نعم البراءة

العقلية عبارة عن حكم العقل بالتعذير، كما ان الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بالتنجيز، وما ذكره السيد الاستاذ (قَدْ) إنما يتم في البراءة والاحتياط العقلين لا في البراءة والاحتياط الشرعيين.

و اما الاصول العملية المحرزة كالاستصحاب أو نحوه، فقد ذكر السيد الاستاذ (قَدْ) انها تقوم مقام القطع الطريقي و الموضوعي بنحو الطريقيّة بنفس دليل اعتبارها، وقد أفاد في وجه ذلك ان هذه الاصول من حيث كونها ناظرة الى الواقع، فيكون المجعول فيها الطريقيّة و العلم التعبدية، ولهذا بنى (قَدْ) على انها من الامارات وان كانت دون سائر الامارات، فاذن تقوم مقام القطع الطريقي المحض في تنجيز الواقع و التعذير، و تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي بالحكومة أي بتوسعة الموضوع، فان دليل اعتبارها يوسع دائرة الموضوع و هو طريقة القطع و يجعله أعمّ من الطريقيّة الحقيقيّة و الطريقيّة التعبدية، و بكلمة ان دليل اعتبار هذه الاصول قد أوجد فيها صفتان:

الاولى: صفة المنجزية و المعذرية.

الثانية: صفة الاحراز و الطريقيّة، و بلحاظ اتّصافها بالأولى تقوم مقام القطع الطريقي المحض في التنجيز و التعذير، و بلحاظ اتّصافها بالثانية تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي هذا.

و لناخذ بالتّقد عليه، **اما اولاً**، فلما تقدم من ان الامارة كاخبار الثقة و نحوه 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 المؤدّي منزلة الواقع بالمطابقة و

على تنزيل الاستصحاب منزلة القطع بالدلالة الالتزامية يقوم مقام القطع الموضوعي الطريق، ولكن تقدم ان مفاد دليل الاعتبار ليس هو التزليل، وعلى تقدير تسليم انه التزليل، إلا انه لا منشأ للدلالة الالتزامية لاعرفاً ولا عقلاً على تفصيل تقدّم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى انه لا يمكن ان يكون المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فلان اليقين بالحالة السابقة لا يتطلب بقائها في ظرف الشك، باعتبار ان شأن اليقين الكشف عن الواقع على ما هو عليه من دون ان يكون له دخلاً في حدوثه او بقاءه، لان حدوثه وبقائه تابعان لعلته كذلك، واما نفس الحالة السابقة التي هي عبارة عن اول وجود الشيء لا تتطلب بقائها في ظرف الشك فيه، لان الوجود الاول للشيء ليس علة لوجوده الثاني الذي يعبر عنه بالبقاء، إذ كما ان وجوده الاول الذي يعبر عنه بالحدوث بحاجة الى علة، كذلك وجوده الثاني بعين الملاك هو ان الممكن عين الفقر والربط بالعلة، لانه شيء له الربط والفقر، ولا فرق في ذلك بين وجوده الاول ووجوده الثاني والثالث وهكذا، فانه يدور مدار علته حدوثاً وبقاءً، ويستحيل ان يستقل الممكن في وجوده ويستغني عن العلة بقاءً، وإلا فهو واجب وليس بممكن، وهذا خلف، وعلى هذا الاساس فبقاء الحالة السابقة في ظرف الشك بحاجة الى بقاء علّتها ولا يكون حدوثها علة لبقائها.

والخلاصة ان حدوث الحالة السابقة لا يقتضي بقاؤها ولا عدم بقائها، فهو لا اقتضاء بالنسبة الى كلتا الحالتين معاً، ونتيجة ذلك ان الحالة السابقة المتيقنة بما هي حالة سابقة متيقنة، لا تصح ان تكون اشارة على البقاء، وعلى هذا فجعل

الطريقية والكاشفية لها مجرد لقلقة لسان، فلا يعقل ان يكون مؤثراً، لاستحالة ان يكون الجعل الشرعي مؤثراً في التكوين، لان الجعل الشرعي لا وجود له في عالم الخارج حتى يكون مؤثراً فيه، والا لكان خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف.

و اما اثباتاً فعلى تقدير تسليم امكان جعل الطريقية والعلم التعبدى للحالة السابقة، فلا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، وذلك لان لسان روايات الاستصحاب ليس نفي الشك تعبدًا، وانما هو النهي عن نقض اليقين بالشك، و حيث ان اليقين في ظرف الشك غير موجود، فلا يكون النقض حقيقياً، فاذن لاحالة يكون النهي عن نقض آثار اليقين في ظرف الشك، و معنى ذلك العمل على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك في بقائها تعبدًا.

و الخلاصة ان مفاد روايات الاستصحاب ليس جعل الاستصحاب طريقاً و علماً تعبدًا بل مفادها النهي عن نقض اليقين بالشك عملاً، لان النهي عن النقض ارشاد الى وجوب الجرى العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشك تعبدًا بدون اي اشارة فيه الى جعل الطريقية للحالة السابقة، و من هنا قلنا ان الاستصحاب ليس من الاصول المحرزة، و تفصيل ذلك يأتى في مبحث الاستصحاب.

و اما قاعدة الفراغ و التجاوز، فحجيتها مبنية على الطريقية والكاشفية النوعية في ظرف العمل، حيث انها من الاصول العقلانية التي قد بنى العقلاء عليها، على أساس اصالة عدم الغفلة، و الروايات الواردة في هاتين القاعدتين يكون مفادها امضاء بناء العقلاء على العمل بهما لاتأسيساً لهما، و من الواضح ان مقتضى بناء العقلاء عليها قيامها مقام القطع الطريقي فحسب و لانباء منهم على

قيامهما مقام القطع الموضوعي، و تفصيل الكلام في هاتين القاعدتين يأتي في
اواخر بحث الاستصحاب.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان الاصول العملية الشرعية من
الاصول المحرزه و غيرها لا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقا حتى القطع
الموضوعي الطريقي فضلاً عن الصّفي، و انما تقوم مقام القطع الطريقي المحض
فحسب هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي الصفي و ان
قلنا بقيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي.

حجية الدليل العقلي

بعد الفراغ عن حجّة القطع في نفسه و أنّها غير قابلة للمنع و الرّدع، ضرورة انه لا يمكن ردع القاطع عن العمل بقطعه و ان كان قطعه حاصلًا من الاسباب غير العادية، و لكن مع هذا ذهب جماعة من الاخباريين الى تخصيص حجّة القطع بالقطع الحاصل من الكتاب و السنة، و اما الحاصل من الدليل العقلي فهو لا يكون حجة، و لتعيين مقصود الاخباريين من الدليل العقلي الذي لا يكون حجة لا بد من تقديم مقدّمة، و هي ان الدليل العقلي ينقسم الى اربعة أقسام:

الاول: الدليل العقلي النظري كادراك العقل المصالح و المفاصد الواقعتين.

الثاني: الدليل العقلي العملي كحكم العقل بحسن الصدق و قبح الكذب و حسن العدل و قبح الظلم.

الثالث: الملازمات العقلية غير المستقلة كالملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته.

الرابع: الدليل العقلي الظني كالقياس و الاستحسان و نحوهما.

و محل النزاع بين الاصوليين و الاخباريين انما هو في القسم الاول و الثاني دون الثالث و الرابع، اما الثالث و هو الملازمات العقلية غير المستقلة، فان الاخباريين لا ينكرون تلك الملازمات، و اما الرابع و هو الدليل العقلي الظني، فهو لا يكون حجة عند الامامية بلافق في ذلك بين الاصوليين و الاخباريين.

فاذن يقع الكلام في مقامين:

الاول: في الدليل العقلي النظري.

الثاني: في الدليل العقلي العملي.

اما الكلام في المقام الاول، فان اراد الاخباريون بذلك ان القطع

الحاصل بالحكم الشرعي المولوي من ادراك العقل مصلحة ملزمة في فعل غير مزاحمة او مفسدة ملزمة في آخر كذلك لا يكون حجة.

فيرد عليه اولاً: انه غير معقول، ضرورة انه لا يمكن تخصيص حجة القطع

بصفة خاصة منه و هي القطع بالحكم الشرعي الحاصل من الكتاب والسنة، لما

تقدّم في مستهل بحث القطع ان حجّيته ذاتية بالذاتي باب البرهان، ولا يعقل

التفكيك بينها إلا بالتصرّف في موضوعه او متعلقه، على اساس ان حجة القطع

منوطة بكونه متعلقاً بحكم الزامي مولوي و إلا فلا يكون حجة، و على هذا

فللمولى ان يرفع اليد عن مولويته، فاذا رفع المولى يده عن مولويّة حكم

المقطوع، سقط القطع عن الاعتبار و الحجية بسقوط مولويّة متعلقه، و اما مع

افتراض عدم ذلك، فلا يعقل رفع اليد عن حجة القطع و انتفاءها إلا بانتفائه، و

على هذا فاذا حصل القطع بالحكم الشرعي المولوي من الدليل العقلي، فلا يمكن

القول بانه غير حجة، و ان ارادوا بذلك ان الاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة

المقدسة مختصة للعالم بها من خصوص الكتاب و السنة و لا تكون ثابتة للعالم بها

من الدليل العقلي، و معنى هذا هو ان العلم بالاحكام الشرعية من الكتاب و

السنة خاصة مأخوذ في موضوع نفسها، و بانتفاء هذا العمل تنتفي الاحكام

الشرعية بانتفاء موضوعها، و اما العلم الحاصل من الدليل العقلي بها، فهو غير

مأخوذ في موضوعها.

فيرد عليه ان ذلك و ان كان ممكناً ثبوتاً، لما تقدّم من انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، و لا يلزم من ذلك أيّ محذور في مقام الثبوت، إلّا انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لان الالتزام به في هذا المقام بحاجة الى دليل و لا دليل عليه، بل الدليل على الخلاف موجود و هو اطلاقات الكتاب و السنّة، فان مقتضى هذه الاطلاقات و عدم الدليل على تقييدها بالعالم بها، ثبوت الاحكام الشرعيّة مطلقاً للعالم و الجاهل. و دعوى ان الدليل على التقييد موجود و هو الروايات التي كان الإخباريون متمسكين بها على عدم حجية الدليل العقلي و اشار إليها شيخنا الانصاري (مَنْجُو) كالروايات الدالة على ان دين الله لا يصاب بالعقول^(١) و نحوها، فان هذه الروايات تصلح ان تكون مقيدة لتلك الاطلاقات.

مدفوعة بان هذه الروايات لا تصلح للتقييد، فان محتملاتها أحد أمور:

الاول: انها في مقام التوخيخ على التساهل و التسامح في الفحص عن الأدلة الشرعية و التوغّل في الادلة العقلية بدون التحقيق و النظر الى جهات المسألة، و ان دين الله لا يصاب بالعقول كما يظهر ذلك بوضوح من صحيحة أبان بن تغلب عن الصادق (عليه السلام) (قال قلت له، رجل قطع أصبع من اصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال عشر من الابل، قال قلت اصبعين، قال عشرون، قلت قد قطع ثلاثاً، قال ثلاثون، قلت قطع اربعاً، قال عشرون، قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون و يقطع اربعاً فيكون عليه عشرون الى ان قال، ان الذي جاء به شيطان، قال مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه و آله) ان المرأة تعاقب الرجل الى

(١) فرائد الاصول: ص ١٢ و وسائل الشيعة ج ١٩: ص ٢٦٨ ب ٤٤ من ديات الاعضاء.

ثلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع الى النصف، يا ابان انك أخذتني بالقياس، السنة اذا قيست بحق الدين^(١).

فانها تدل على توبيخ ابان من جهة تسرعه في الحكم معتمداً على الدليل العقلي الظني وترك التحقيق والفحص عن الادلة الشرعية والتأمل فيها، و لا تدل على تقييد اطلاقات الكتاب و السنة بالعالم بالاحكام الشرعية الحاصل منها لا لأعم منها و من الدليل العقلي، و من هنا لا اشعار فيها على هذا التقييد فضلاً عن الدلالة.

و الخلاصة ان هذه الصحيحة و ما شاكلها انما هي في مقام بيان مسألة أخرى، و هي انه لا يمكن الاعتماد على الدليل العقلي الظني في المسألة و ترك الفحص و التحقيق في الادلة الشرعية فيها.

الثاني انها في مقام بيان بطلان العبادة بدون معرفة الامام (عليه السلام)، و هذا يعني ان مفاد هذه الروايات شرطية الايمان بالولاية في صحة العبادات كشرطية الاسلام.

و الخلاصة ان هذه الروايات تدل على ان الايمان بولاية ائمة الاطهار (عليهم السلام) شرط في صحة العبادات كسائر شروط صحتها، و لانظرها الى تقييد اطلاقات الادلة بالعالم بالاحكام الشرعية من الكتاب و السنة فقط.

الثالث: انها تدل على المنع من استنباط الاحكام الشرعية من الادلة العقلية الظنية كالقياس و الاستحسان و نحوهما، و لهذا أجمع فقهاء الامامية تبع للأئمة (عليهم السلام) على عدم الاعتماد عليها و العمل بها خلافاً لجمهور من فقهاء العامة، فانهم بنوا على العمل بها، هذه هي محتملات هذه الروايات، ثم ان الظاهر

منها عرفاً هو الاحتمال الأخير، كيف كان فهذه الروايات اجنبية عن محل الكلام و لا تدل على التقييد.

و ثانياً: ان مراد الاخباري من عدم حجية العقل النظري ليس تقييد الاحكام الشرعية بالعالم بها من الكتاب و السنة فقط، بل هم كالاصولي يرون ان الاحكام الشرعية مشتركة بين العالم و الجاهل، غاية الأمر ان العلم الحاصل بها من الادلة العقلية لا يكون حجة في مقام الاثبات، بينما العلم الحاصل بها من الكتاب و السننه حجة.

و الخلاصة انهم لا يقولون بان دائرة الجعل مضيقة و مقيدة يجعل حصّة خاصّة من الاحكام الشرعية و هي المقيّدة بالعالم بها من خصوص الآيات و الروايات، بقرينة انهم قد صرّحوا بان القطع بالحكم الحاصل من الدليل العقلي لا يكون حجة من باب السالبة بانتفاء المحمول، لانه ليس قطعاً بالحكم من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

و ان ارادوا و بذلك انه لا يحصل اليقين بالحكم الشرعي من الادلة العقلية، معللاً كثرة وقوع الاشتباه و الخطأ فيها و هي يمنع عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها، و هذا هو الظاهر من كلمات الأخباريين في المسألة و لاسيّاً من المحدث الاستربادي حيث قال، ان العلوم التي تكون مبادئها و موادها حسية او قريبة من الحس كالعلوم الرياضية مثل علم الحساب و الهندسة و نحوهما، لا يقع فيها الخطأ و الاشتباه إلا نادراً، لان الخطأ لا يقع إلا في المادة اي مادة القضية دون صورتها، لان المنطق عاصم عن الخطأ في الصورة، و اما العلوم النظرية التي لا تكون مادتها محسوسة و لا قريبة من الحس كالفلسفة و نحوها، فوقع الخطأ و

الاشتباه فيها شائع، حيث انه ليس في المنطق قاعدة تمنع عن الخطأ في المادة، فان الشكل الاول انما يمنع عن الخطأ في الصورة لافي المادة، وكثرة وقوع الخطأ و الاشتباه في الادلة العقلية، تمنع عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها، فان ارادوا ذلك.

فيرد عليه اولا النقص بسائر العلوم النظرية كعلم الاصول و الفقه و ماشاكلهما، فان الخطأ و الاشتباه في هذه العلوم أيضاً كثير نظرياً و تطبيقياً، و من هنا يكون الاختلاف بين الفقهاء و الاصوليين في المسائل النظرية المعقدة موجود غالباً، فلو كانت كثرة الخطأ و الاشتباه في الادلة العقلية النظرية مانعة عن حصول اليقين بالحكم الشرعي منها، لكانت مانعة عن حصول اليقين به من القواعد الاصولية و الفقهية ايضاً بنفس الملاك مع ان الأمر ليس كذلك، و النكتة فيه ان مادة هذه العلوم جميعاً مادة نظرية لا تكون محسوسة و لا قريبة من الحس، و لافرق من هذه الناحية بين كافة العلوم النظرية العقلية و غيرها، فان الجميع على مستوى واحد من جهة وقوع الخطأ و الاشتباه فيها نظرياً و تطبيقياً، مع ان الاخباريين يقولون بحصول اليقين من القواعد الاصولية و الفقهية، فاذن ما هو جوابهم عن هذا النقص.

و ثانياً بالحل فان كثرة وقوع الخطأ و الاشتباه في الادلة العقلية النظرية لا تمنع عن حصول اليقين منها بالحكم الشرعي للممارس لها في طريق عملية الاستنباط، والسر في ذلك هو ان المستدل بكل دليل عقلي نظري يقوم على اساس وجدانه العقلي بالتبع و الفحص و التفكير في تنقيح الصغرى و مقدماتها و شروطها و طرق اثباتها، فاذا علم بتحققها بما لها المقدمات و الشروط، كان

تطبيق الكبرى عليها قطعياً، فإذا كان قطعياً كانت النتيجة أيضاً كذلك، ومن الواضح ان وجدانه في هذا الدليل العقلي الذي أفاد القطع بالحكم الشرعي لا يتأثر بالخطأ والاشتباه في دليل عقلي آخر، ضرورة ان الخطأ فيه لا يؤثر في قطعه بصحة هذا الدليل، لان منشأ الخطأ في الدليل النظري احد أمور:

الاول: عدم القدرة الفكرية الذاتية.

الثاني: عدم المقدرة العملية.

الثالث: الغفلة عما هو دخیل في تكوين المسألة وفق شروطها العامة.

الرابع: عدم استيعاب كافة ما له دخل في تكوينها.

واما المستدل في هذا الدليل العقلي يرى ان جميع مؤهلات عملية الاستنباط موجودة فيه ولا يحتمل الخطأ فيها، لانه اذا رأى في نفسه مقدرة فكرية وعلمية وانه غير غافل عما له دخل في هذه العملية، حصل له اليقين بالحكم الشرعي، فاذن يكون منشاء الخطأ شيئاً ومنشأ الاصابة شيئاً آخر ولا يرتبط احدهما بالآخر.

وبكلمة ان عقله في عملية الاستنباط لا يتأثر بالخطأ واشتباه شخص آخر في مورد آخر في تلك العملية، باعتبار ان خطأه من جهة عدم توفر جميع الشروط والمؤهلات المتقدمة فيه، بينما تلك الشروط والمؤهلات متوفرة فيه، بل ان عقله لا يتأثر بخطأ الآخر في نفس المسألة فضلاً عن سائر المسائل، باعتبار ان خطأ الآخر فيها مستند الى عدم توفر المؤهلات المذكورة فيه كافة، بينما هو يرى توفرها فيه، ولذلك امثلة كثيرة في الفقه، منها مسألة اعتبار اذن الأب في صحة نكاح بنته الباكر وعدم اعتباره، وهذه المسألة مسألة، معقدة في الفقه من جهة ان

الروايات في هذه المسألة على اصناف مختلفة، فلذلك اختلف الفقهاء في الجمع بين هذه الروايات بتمام اصنافها و علاج المعارضة بينها، فذهب بعضهم الى امكان الجمع العرفي بينها لوجود شواهد فيها على هذا الجمع، و ذهب بعض آخر الى المعارضة بينها و لابد من الرجوع الى مرجحات بابها، و من هنا أفتى بعضهم بعدم اعتبار اذن الأب أو الجد من قبل الأب، و الآخر ذهب الى الاحتياط، و الثالث الى اعتبار اذنه، مثلاً من ذهب الى اعتبار اذنه كاذن البنت في صحة عقد النكاح، و ان هذا هو مقتضى الجمع العرفي الدلالي بينها، لا يتأثر عقله و وجدانه بخطأ الآخر في الجمع بينها، و لهذا يكون معتقداً بصحة ما أفتى به و خطأ الآخر هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى ان عقله و وجدانه بصحة الدليل و حصول اليقين منه لا يتأثر بعلمه الاجمالي بانه قد أخطأ في بعض الاستدلالات المتقدمة من الاصولية و الفقهية او غيرها، لوضوح ان هذا العلم الاجمالي لا يمنعه من حصول اليقين بصحة هذا الدليل صغرى و كبرى بعد الفحص و التحقيق، باعتبار انه يعلم ان خطائه في بعض الاستدلالات المتقدمة، فانما هو من أثر الغفلة عماله دخل في عملية الاستنباط و هي تطبيق القواعد العامة على عناصرها الخاصة، او الغفلة عماله دخل في تكوين القواعد العامة في الحدود المسموح بها شرعاً، بل لا يتم ما أفاده (تبيين) مطلقاً حتى في المسألتين كانت بينهما ملازمة واقعية ناشئة عن العلاقة العلية و المعلولية بينهما، فان الخطأ في احدهما و ان كان يستلزم الخطأ في الأخرى، الا ان ذلك بالنسبة الى شخص واحد، و اما بالنسبة الى شخصين، فلا يكون خطأ احدهما مؤثراً في الآخر، فان خطاه ناشيء من عدم توفر جميع

مؤهلات عملية الاستنباط فيه، ولهذا لا يؤثر في الآخر الذي يرى في نفسه توفر جميع المؤهلات، وان ارادوا بعدم حجية الدليل العقلي عدم حجتيته في مرتبة الوصول، بتقريب ان كل حكم مجعول في الشريعة المقدسة اذا وصل الى المكلف من طريق الكتاب و السنة تنجز عليه، و الا فلا قيمة له و لا يجب امتثاله و لا يحرم مخالفته، بمعنى انه ليس مطلوباً لله تعالى و لا يكون مورداً لحق الطاعة، و على الجملة فوصول الحكم الى المكلف اذا كان بواسطة الحجّة كالكتاب و السنة، فهو منجز و موضوع لحق الطاعة، و اذا لم يكن بواسطة الحجّة، كما اذا كان من طريق الدليل العقلي، فلا يكون منجزاً و موضوعاً لحق الطاعة، لان المولى لا يريد الحكم الوصول من غير طريق الحجّة.

فيرد عليه انه غير معقول، لان تقييد الحكم انما يمكن في مرحلة الجعل، باعتبار انه بيد المولى سعةً وضيقةً، واما وصول الحكم الى المكلف بوصول موضوعه، فهو امر وجداني تكويني بمعنى وصول فاعليته و غير قابل للتقييد، لان فعلية الحكم بفعلية موضوعه امر قهري و ليست بيد المولى، و لهذا لا تقبل التقييد شرعاً، و عليه فاذا وصل الحكم الى 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 و الفعلية، لان هذه المرحلة ليست من مراحل الحكم، و لهذا لا يكون أمرها بيد الشارع، فاذا كان يمكن التقييد في هذه المرحلة اذا كان مطلقاً في مرحلة الجعل كما هو المفروض.

و دعوى ان هناك روايات تدل على ان وصول الاحكام الشرعية لا بد ان يكون من طريق الحجّة، مثل ما دل على انه (حرام عليكم ان تقول بشئ مالم

تسمعوننا، و من دان الله بغير سماع من الصادقين (عليه السلام) فهو كذا) و كذا،^(١) (و من قام ليلة وصام نهاره و حج دهره و تصدق بجميع ماله، ما لم يعرف ولاية ولي الله، فيكون اعماله بدلالته ما كان على الله ثواب^(٢)) و غيرها.

فانها تدل على ان التقرب الى الله تعالى لا بد ان يكون من طريق الأئمة الاطهار (عليهم السلام) و إلا فلا يكون موضوعاً لحق الطاعة، و هذا معنى عدم حجية الدليل العقلي في مرتبة الوصول.

مدفوعة بان هذه الروايات على تقدير ثبوتها، فلا تدل على ان القطع المحاصل بالحكم الشرعي من الدليل العقلي لا يكون حجة، ضرورة انه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه إلا بتصرف المولى في متعلقه و رفع اليد عن حقه و هو الطاعة، بل ان هذه الروايات ناظرة الى شجب عمل الجمهور بالادلة الظنية كالقياس و الاستحسان و نحوهما في مقابل الأئمة الاطهار (عليهم السلام)، و استنكار عملهم بها و بطلانه و عدم استحقاق الاجر و الثواب عليه، حيث انه يوجب حق السنة، فاذن هذه الروايات اجنبية عن محل الكلام هذا.

و قد أجاب عن ذلك شيخنا الانصاري (رحمته الله)، بان المكلف اذا حصل له القطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي، كان يقطع بان هذا الحكم قديماً من قبل الشارع و بلغ بواسطة الحجة، و عليه فلا ينافي تقييد وصول الحكم و بلوغه من قبل الأئمة الاطهار (عليهم السلام) و وصول الحكم بالدليل العقلي، لانه ايضا حكم قد بلغ بواسطة الحجة، غاية الأمر ان الحكم الذي قد بلغ بواسطة الحجة قد يصل الى المكلف مباشرة و قد يصل إليه بواسطة مقدمة أخرى، و على كلا التقديرين فهو

(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.

حكم قد بينّ وبلغ من قبل الله تعالى^(١) ويمكن المناقشة في هذا الجواب من جهتين:

الاولى: ان هذا الجواب مبني على ان يكون القيد العلم بتبليغ الحج و ان لم يصل الى المكلف، لا الوصول من قبلهم، مع ان القيد هو الثاني في محل الكلام دون الاول.

الثانية: انه لا ملازمة بين القطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي وبين القطع بتبليغه من قبل الحج، إذ يمكن ان يقطع بوجوب شيء او حرمة آخر من جهة ادراك العقل مصلحة ملزمة في الاول أو مفسدة ملزمة في الثاني غير المزاحمة بدون ان يعلم انه بلغ من قبل الحج فلا ملازمة في البين.

و اما المحقق النائيني (رحمته الله) فقد أجاب عن هذه الروايات بشكل آخر، و تقرّبه ان الوصول و التبليغ من الحج متحقق في موارد العلم بالحكم من الدليل العقلي، على أساس ماورد في الروايات من ان العقل رسول الباطن و حجة على العباد، و الشرع رسول الظاهر.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لان مراد الاخباري من الحجة الامام المعصوم (عليه السلام) لا مطلق الحجة ببدلوها العقلي و اللغوي هذا، اضافة الى ان الروايات تدل على ان العقل الفطري رسول الباطن لا مطلق العقل النظري، و الكلام في المقام انما هو في الثاني لا في الاول و هو العقل الفطري، فأنه من القضايا الاولى التي قياساتها معها و لا اشكال في حجّيته، كيف فان اثبات الصانع انما هو به^(٢).

(١) فرائد الاصول: ص ١٢ - ١٣

(٢) اجود التفريعات ج ٢: ص ٣٨

و من هنا يظهر حال ما أجاب به بعض المحققين (قَدِّيرٌ) من ان الكتاب و السنة امرنا باتباع العقل الفطري الخالي عن الشوائب و الاوهام، و على هذا فيكون الرجوع الى العقل رجوعاً الى ما يرضى الشارع باتباعه، على أساس أمره به في الكتاب و السنة، هذا نظير أمر الشارع باتباع القرعة في الامر المشتبه، فانه ارشاد الى ان القرعة حجة بحكم الشارع، فاذن بطبيعة الحال يرضى الشارع باتباعها، وجه الظهور هو ان الشارع أمر باتباع العقل الفطري الخالي عن الشوائب و الاوهام، و لاشبهة في حجية هذا العقل و لا كلام فيها حتى عند الاخباريين و خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو في العقل النظري المتمثل في ادراك المصلحة الملزمة او المفسدة الملزمة الواقعية في فعل، و من الواضح انه ليس من العقل الفطري الوجداني البديهي، غاية الأمر ان حصل اليقين منه بالحكم الشرعي، فهو حجة و إلا فلا يكون حجة.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان ما ذكره الاخباريون من عدم حجية الدليل العقلي النظري لا يرجع الى معنى محصل.

نعم ما ذكره المحدث الاسترآبادي (قَدِّيرٌ) يمكن تطبيقه على المسائل التجريبية التي تقوم على اساس حساب الاستقراء و الاحتمالات التي تنتهي في نهاية المطاف الى 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 يؤدِّي الى اليقين به، و لكن لو كنت تعلم انه قد كذب عليك في السابق و لو مرة واحدة، لم يحصل لك اليقين

بصدقه في اخباره بوقوع القضية فعلاً، وان كانت قيمة احتمال الكذب فيه ضعيفه جداً، باعتبار ان كذبه في العهد السابق و لو دفعة واحدة يمنع عن حصول اليقين بالصدق في هذه القضية، لان القيمة الاحتمالية لصدقه و ان كبرت على حساب الاحتمالات بمرور الزمان، الا انها ليست بدرجة تدفع احتمال الكذب فيها و ان كان احتمال موهوماً جداً، إلا اذا كانت هناك جهات أخرى تمنع عن هذا الاحتمال، و من هذا القبيل ما اذا وعدك بشيء، فانه يحصل لك اليقين بالوفاء به، و حصول هذا اليقين منوط بانه لم يتخلف عن وعده طول فترة حياته السابقة لحد الآن، و تراكم هذه الاحتمالات يؤدي في نهاية المطاف الى اليقين، لان احتمال الوفاء في وعده الاول مثلاً كان خمسين في المائة، ولكن كبرت القيمة الاحتمالية للوفاء في الثاني و الثالث و هكذا على حساب الاحتمالات، و في المقابل ضالت القيمة الاحتمالية لعدم الوفاء بنفس النسبة الى ان وصلت درجة الصفر، فاذا وصلت الى هذه الدرجة، انتهى الاحتمال و حصل اليقين بالوفاء، و اما لو كنت تعلم بتخلفه و لو مرة واحدة في الفترة السابقة، لم يحصل لك اليقين بالوفاء في الوعود اللاحقة و ان كبرت القيمة الاحتمالية للوفاء و هكذا، ولكن من الواضح ان محل الكلام الاخباريين انما هو في الادلة العقلية النظرية في مقابل الادلة العقلية البديهيّة لا المسائل التجريبية الحسية.

لحد الان قد تبين انه لا مانع من إستنباط الحكم الشرعي من الدليل العقلي النظري، فاذا فرضنا ان العقل ادرك مصلحة ملزمة في فعل و غير مزاحمة، ففي مثل ذلك لاحالة يستكشف وجوبه شرعاً بتطبيق الكبرى عليه، و هي ان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية، إلا ان الكلام انما هو في ادراك العقل

و وصوله الى ملاكات الاحكام الشرعية و احرازها من تمام الجهات، ولكن من الواضح انه لا طريق للعقل إليها اصلاً، ضرورة ان العلم بملاكات الاحكام الواقعية و مبادئها في الواقع بحاجة الى علم الغيب، و لا يمكن للعقل ان يدرك ان الصلاة مثلاً مشتملة على مصلحة ملزمة غير مزاحمة بقطع النظر عن تشريع الشارع و جوبها بما لها من الاجزاء والشروط.

و من هنا فالطريق الى احراز انها مشتملة عليها هو وجوبها شرعاً، نعم قد تكون المصلحة القائمة بالفعل او المفسدة القائمة به ظاهرة يدركها العقل و لكن ليس بإمكانه ادراك انها وحدها ملاك الحكم، كما انه ليس بإمكانه ادراك انه لا مزاحم لها، فلذلك لا طريق له الى استكشاف وجوبه او حرمة في الواقع من قبل الشرع، وقد تقدّم ان حقيقة الاحكام الشرعية و روحها ملاكاتهما و مبادئها، و اما الاحكام الشرعية بما هي اعتبارات فلا قيمة لها.

و الخلاصة ان الكبرى و ان كانت تامة و هي ثبوت الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، إلا انه ليس لها صغرى و هي ادراك العقل المصلحة و المفسدة في الواقع بكافة جهاتها التي لها دخل في الحكم، و من هنا لا يوجد في الفقه مورد يستكشف الحكم الشرعي من الدليل العقلي.

بقي هنا شيء و هو ما ذكره المحقق العراقي (رحمته) من ان المحتمل قويا ان يكون مراد الاخباريين من عدم حجية الدليل العقلي، انه أخذ العلم بالحكم الحاصل من الكتاب و السنة قيداً متعلقاً بالتكليف للموضوعه، مثلاً وجوب الصلاة متعلق بها مقيدة بقصد امرها الذي وصل اليه من طريق الكتاب و السنة، و عليه فالوجوب متعلق بمحصة خاصة من الصلاة و هي المقيدة بقصد أمرها الواصل من

الكتاب و السنة فقط لامطلقاً، و على هذا فاذا علم المكلف بأمرها من الدليل العقلي فحسب، فهو ليس قيداً لها، و بذلك يمتاز هذا الوجه عن الوجه السابق و هو أخذ العلم بالحكم من الكتاب و السنة قيداً للموضوع، فانه على هذا اذا علم المكلف بالحكم من الدليل العقلي مع تمكنه من العلم به من الدليل النقلي، لم يكن الحكم فعلياً، على أساس ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه في الخارج، و المفروض عدم تحقق موضوعه فيه بنّام قيوده منها فعلية العلم بالحكم من الكتاب و السنة، باعتبار انه قيد للموضوع، بينما اذا كان قيداً للمتعلق، كفي في فعلية الحكم تمكن المكلف من تحصيل قيد الواجب و ايجاده في الخارج، و هو في المقام العلم بالحكم من الكتاب و السنة^(١) هذا.

و لكن لاتتم هذه المحاولة، اما اولاً فلانها مختصة بالعبادات التي يعتبر فيها قصد القرية و لاتعمّ مطلق الواجبات فضلاً عن المحرمات، مع ان مذهب الاخباريين عدم حجية الدليل العقلي مطلقاً حتى في الاحكام الترخيضية فضلاً عن الاحكام الالزامية.

و ثانياً ان قصد القرية لايتوقف على قصد الأمر، فانه كما يتحقق به يتحقق بقصد المحبوبة او ما شاكلها على تفصيل تقدّم.

و ثالثاً ان قصد الأمر لايتوقف على العلم به بل يكفي احتمال وجوده.

فالنتيجة ان ما افاده المحقق العراقي (رحمته) غير تام.

تحصل مما ذكرنا ان ما نقل من الاخباريين من ان الدليل العقلي لا يكون حجة مطلقاً و ان حصل العلم بالحكم الشرعي منه غير تام، إذ لافرق من هذه الجهة بين الدليل العقلي و الدليل النقلي، فاذا حصل العلم بالحكم فهو حجة سواء

أكان من الدليل العقلي أم النقل، غاية الأمر انه ليس للدليل العقلي صغرى في المسائل الفقهيّة كافة، او فقل ان الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع و ان كانت ثابتة كبروياً في الواقع، إلّا انه لا توجد لها صغرى في الفقه، ولهذا يكون البحث عن ثبوت هذه الملازمة و عدم ثبوتها عديم الفائدة.

تنبيه: هو ان من المستبعد جداً أن يكون مراد الاخباريين من عدم حجّية الدليل العقلي عدم حجّيته مطلقاً و ان كان قطعياً و مفيداً للقطع بالحكم الشرعي، بل مراده انه لا يفيد القطع، اما انه ظني في نفسه او من جهة كثرة وقوع الخطأ فيه. هذا تمام الكلام في المقام الاول و هو البحث عن حجّية الدليل العقلي النظري.

و اما الكلام في المقام الثاني و هو البحث عن حجّية الدليل العقلي العملي و نقصد به الحسن و القبح العقليين، و قد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الحسن و القبح العقليين امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، لان الظلم عبارة عن سلب ذي الحق عن حقه و العدل عبارة عن وصول ذي الحق حقه، و القبح صفة للاول و العدل صفة للثاني، و من الواضح ان ما هو صفة للأمر الواقعي، واقعي، و إلّا فلا يعقل ان يكون صفة له، و على هذا فالحسن و القبح صفتان واقعتان ثابتتان في لوح الواقع الذي هو اعمّ من لوح الوجود، و اما ما هو المشهور بين الاصحاب من انها حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفاسد كسائر تشريعاتهم، فهو غير صحيح و ذلك لأمرين:

الاول: ان الوجدان حاكم بان قبح الظلم و حسن العدل ثابت في لوح الواقع بقطع النظر عن جعل أي جاعل، و من هنا يستقل العقل حسب فطرته الذاتية بقبح الظلم و حسن العدل بقطع النظر عن وجود عقلاء في العالم

و تشريعاتهم فيه.

الثاني: ان المحسوس في الخارج عدم تبعية الحسن و القبح للمصالح و المفساد، مثلاً ضرب اليتيم للأذى او لامتحان العصا قبيح و ان ترتبت عليه مصلحة اكبر من مفسدته ايضا، و قد تكون المصلحة في فعل اكبر و أقوى من المفسدة فيه و مع ذلك يكون الفعل قبيحاً عند العقلاء، مثال ذلك ما اذا كان هناك مريض يموت بعد ساعة بقانون الطب بقطع النظر عن المعجزة، و هناك مريض آخر تتوقف حياته على ترقيع قلب جديد فيه، ففي مثل ذلك اذا اخرج قلب المريض قبل ساعة موته و ترقيعه في مريض آخر لاتقاذه من الموت الحتمي، كانت في اخراجه منه مصلحة اكبر من مفسدته و هي اتقاذ حياة شخص آخر من الموت، و مع ذلك لاشبهة في قبح ذلك عند العقلاء، و مثل ذلك ما اذا قتل انسان لاستخراج دواء خاص من اعضائه كالقلب و نحوه لاتقاذه حياة اكثر من انسان واحد، مع انه لاشبهة في حكم العقلاء بقبح ذلك و هكذا.

و الخلاصة ان هذه الامثلة و امثالها من الشواهد المحسوسة قرينة على ان الحسن و القبح لا يرتبطان بالمصالح و المفساد النوعية، فاذن ما هو المشهور بين الاصحاب من ان الحسن و القبح حكمان عقلايان مجعولان تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفساد النوعية كسائر احكامهم العقلانية التشريعية، لا يرجع الى معنى صحيح لا وجدانا في عالم الذهن و لاحساً في عالم الخارج، و على هذا فالحسن و القبح ليستا تابعين للمصالح و المفساد بصورة مجتمة، بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح و المفساد في كثير من الاحيان و تفترق عنها احياناً.

قد يقال كما قيل ان الحسن و القبح اذا كانا أمرين واقعيين ثابتين في لوح

الواقع و يدركهما العقل كادراكه سائر الاشياء، فما هو الفرق حينئذٍ بين العقل النظري و العقل العملي، فاذا كان الحسن و القبح أمرين واقعيين يدركهما العقل فهو عقل نظري لاعملي، لان العقل النظري هو ما يدرك الاشياء التي لها واقع موضوعي، اما في عالم الخارج او في لوح الواقع الذي هو اعم من لوح الوجود كادراكه استحالة الدور او التسلسل، او ان الشيء الفلاني علة او معلول، او الملازمة بين شيئين و هكذا، بينا العقل العملي لا يدرك إلا الامر العملي الذي لا واقع موضوعي له كادراكه الوجوب او الحرمة، فانه ادراك لأمر يتطلب بنفسه العمل المعين على طبقه بدون ان يكون له واقع موضوعي، و على هذا فان كان الحسن و القبح حكيم عقلايين مجعولين من قبل العقلاء تبعاً للمصالح و المفاسد، كان ادراكهما من العقل العملي، و اما اذا كانا صفتين واقعيتين يدركهما العقل كسائر الصفات الواقعية، فلا يكون ادراكهما من العقل العملي بل هو من العقل النظري.

و الجواب: ان الحسن و القبح و ان كانا صفتين واقعيتين يدركهما العقل كادراكه سائر الصفات الواقعية، إلا انه مع ذلك يكون ادراكهما من العقل العملي لا النظري، بنكتة انها يمتازان عن سائر الامور الواقعية في نقطة و تتفقان معها في نقطة اخرى، اما نقطة الامتياز فلانها رغم كونها من الصفات الواقعية يتطلبان بنفسها جرياً عملياً معيناً في الخارج، بينا سائر الامور الواقعية لا تتطلب الجري العملي كذلك بنفسها، و على هذا فكل شيء يتطلب بنفسه و ذاته الجري العملي المعين على طبقه في الخارج، فادراكه من العقل العملي سواء أكان له واقع بالحسن و القبح أم لا كالوجوب و الحرمة و نحوهما، فكما انها يتطلبان بانفسهما

الجرى العملي المعين في الخارج، فكذلك الحسن و القبح، فمن اجل ذلك يكون ادراكهما من العقل العملي، و كل شئ لا يتطلب بنفسه و ذاته الجرى العملي المعين في الخارج، فادراكه من العقل النظري.

و اما نقطة الاتفاق، فلان المدرك في كليهما أمر واقعي و لا فرق بينهما من هذه الناحية، و على هذا فالمعتبر في العقل النظري أمران:

الاول: ان يكون مدركه امراً واقعياً، سواء أكان في لوح الواقع ام في لوح الوجود.

الثاني: انه بنفسه لا يتطلب الجرى العملي المعين في الخارج كادراك العقل وجود مصلحة في فعل او مفسدة فيه، فان المصلحة او المفسدة بنفسها لا يطلب الجرى العملي المعين في الخارج، فان ما يتطلب ذلك هو الوجوب او الحرمة، و اما في العقل العملي، فيكون المعتبر فيه ان يتطلب مدركه بنفسه و ذاته الجرى العملي المعين في الخارج، سواء أكان له واقع أم لا.

و بعد ذلك يقع الكلام في ان الملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشارع، هل هي ثابتة اولاً، فيه و جهان، فالمشهور بين الفقهاء انها ثابتة، بتقريب ان الشارع سيد العقلاء و رئيسهم، فاذا حكم العقلاء بشئ او بنوا على شئ، فالشارع داخل فيهم، لانه في طليعتهم و اول الحاكمين به، و من هنا يكون التعبير بالتلازم بين حكم العقل و حكم الشرع مبني على التسامح، فالاصح في ذلك هو التعبير بالتضمن، باعتبار ان الشارع داخل فيهم لانه خارج عنهم هذا. و للمناقشة في هذا التقريب مجال، اما بناء على ما هو الصحيح من ان الحسن و القبح امران واقعيان ثابتان في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود،

فهو خارج عن محل الكلام، إذ على هذا فمعنى حكم العقل بهما ادراكهم حسن العدل وقبح الظلم منهم الشارع المقدس، باعتبار انه من أحدهم بل في طليعتهم وليس خارجاً عنهم، ومحل الكلام انما هو في ان الشارع هل كان يجعل ما ياتل جعل العقل الحسن والقبح وهو الوجوب والحرمة او لا، والقرض انه لاجعل على ضوء هذا المبني.

و اما بناء على المشهور من ان الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقل للعدل والظلم بنحو الكبرى الكلية تبعاً لما يدركونه فيهما من المصالح و المفاسد النوعية فهو ايضا غير تام، وذلك لان المصلحة والمفسدة ان كانت تامة، فهي كاشفة عن جعل الحكم الشرعي في موردها، ولكن هذا استكشاف للحكم الشرعي من العقل النظري وهو ادراك المصلحة او المفسدة لامن العقل العملي وهو الحسن والقبح، وهذا يعني كما ان وجود المصلحة او المفسدة الواقعية منشأ لحكم العقل بالحسن او القبح كذلك، منشأ لحكم الشارع بالوجوب او الحرمة، فيكون الوجوب والحرمة حينئذ في عرض الحسن والقبح لافي طولهما، وان لم تكن تامة، فلا تصلح ان تكون منشأ للوجوب او الحرمة، وان كانت منشأ للحسن او القبح عند العقل، فلاملزمة بينهما من هذه الناحية ايضاً.

و دعوى ان الشارع يجعل الحكم تبعاً لجعل العقل، باعتبار انه سيدهم و داخل فيهم.

مدفوعة، فانه ان اريد بها ان الشارع من حيثية كونه سيد العقل و بقطع النظر عن حيثية كونه مرسلًا من قبل الله تعالى، يحكم بما يحكم به العقل، فهذا واضح و لا نقاش فيه، إلا ان ذلك ليس مراد القائلين بالملزمة، فان مرادهم بها

الملازمة بين حكم العقل بحسن شيء وقبح آخر وحكم الشارع بوجوب الاول وحرمة الثاني، ومن الواضح ان حكم الشارع بالوجوب او الحرمة من حيثية كونه مرسلًا من قبل الله تعالى لتبليغ الاحكام الشرعية الواصلة إليه، سواءً اكان موافقا لحكم العقلاء بالحسن او القبح او لا، وان اريد بها ان الشارع من حيثية كونه مرسلًا من قبل الله عز وجل و مبلغا يتبع العقلاء في المجعل، فاذا جعل العقلاء الحسن لشيء والقبح لآخر، جعل الشارع الوجوب للاول و الحرمة للثاني.

فيرد عليه انه خلاف الضرورة، لان النبي الاكرم (ﷺ) من حيث كونه مرسلًا من قبل الله تعالى، فلاحالة يكون تابعا لما يصل اليه من قبله تعالى بالوحي، سواءً كان موافقا لحكم العقلاء في الواقع أم لا، ضرورة انه (ﷺ) يتبع الوحي ولا ينطق الا به بنص قوله تعالى: «وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى»^(١).

ومن هنا لا يمكن القول بالملازمة حينئذٍ، بداهة ان الوحي من الله تعالى تابع للمصالح والمفاسد الواقعتين، والمفروض انه لا طريق للعقلاء الى تلك المصالح والمفاسد نوعاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان دعوى الملازمة بين حكم العقل العملي وبين حكم الشرع، لا ترجع الى معنى محصل، لان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية، ومن الطبيعي ان الشارع غير ملزم بمجعل 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 كبروية كما تقدم، و

لكن لا توجد لها صغرى في المسائل الفقهيّة، واما الملازمة بين العقل العملي و بين حكم الشارع غير ثابتة كذلك جزماً وان كانت الصغرى ثابتة وهي حكم العقل بالحسن والقبح.

و بعد هذه المقدمة فنقول ان اراد الاخباري بعدم حجية العقل العملي التشكيك في اصل وجوده، بدعوى ان الحسن والقبح يختلفان باختلاف الازمان و الاعراف و التقاليد للمجتمعات المدنية و غيرها، فكم من فعل يكون حسناً عند مجتمع بحسب تقاليده و اعرافه و لا يكون حسناً عند مجتمع آخر كذلك، و كم من شيء يكون قبيحاً عند مجتمع بحسب اعرافه و تقاليده و لا يكون قبيحاً عند مجتمع آخر كذلك و هكذا، و من الطبيعي ان هذا الاختلاف كاشف عن انها ليسا بذاتيتين، و لهذا انكر جماعة ذاتية الحسن و القبح و انها ليسا من القضايا الضرورية.

و الجواب: ان هذه الدعوى مبنية على الخلط بين الاختلاف في الصغرى و الاختلاف في الكبرى، و الاختلاف الموجود في المجتمعات في تقاليدهم و اعرافهم انما هو في الصغرى، فان فعلاً في مجتمع يكون حسناً بحسب تقاليده المألوفة فيه و لا يكون حسناً عند مجتمع آخر كذلك، و معنى هذا ان المجتمع الاول يرى انه مصداق للعدل فيكون حسناً، و المجتمع الثاني يرى انه ليس مصداقاً له فلا يكون حسناً، و كذلك اختلافهم في قبح فعل، فانه في الصغرى و في تطبيق الكبرى عليها، فان مجتمعا يرى بحسب اعرافه و تقاليده انه مصداق للظلم فيكون قبيحاً، و مجتمعا آخر يرى بحسب اعرافه انه ليس مصداقاً له فلا يكون قبيحاً، و اما في الكبرى و هي قضيتا حسن العدل و قبح الظلم، فهي من القضايا

الضرورية الفطرية، فلا يمكن القول بأن العدل بما هو عدل حسن عند مجتمع و لا يكون حسناً عند مجتمع آخر رغم أنه عدل، والظلم بما هو ظلم قبيح عند مجتمع و لا يكون قبيحاً عند مجتمع آخر رغم أنه ظلم، فالاختلاف بين المجتمعات إنما هو في المصادق و في مرحلة التطبيق لا في أصل الكبرى، بداهة أن قضيتي حسن العدل و قبح الظلم من القضايا الأولية الوجدانية، لأن الإنسان يدرك بفطرته الأولية قبح الظلم و حسن العدل بقطع النظر عن وجود العقلاء في العالم و وجود أي مجتمع فيه، و أن أراد به عدم ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي و بين حكم الشارع، فهو صحيح، لما مرّ من أن الملازمة بينهما غير قابلة للتصديق.

و قد يدعي استحالة الملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشرع في مقابل القول بوجوبها، بتقريب أن الغرض من جعل الحكم الشرعي إيجاباً الداعي في نفس المكلف و تحريكه نحو الامتثال، على أساس حكم العقل بقبح المعصية و استحقاق العقوبة عليها و حسن الطاعة و استحقاق المثوبة، و على هذا فحكم العقل بالحسن و القبح حيث أنه ثابت فطرة و ذاتاً و بدون التوقف على أيّة مقدمة خارجية، فيكفي ذلك في تحريك المكلف و دعوته نحو الامتثال، فاذن لا حاجة إلى جعل حكم شرعي، فإن الغرض منه إيجاب الداعي في نفس المكلف و هو موجود و معه يكون جعله لغواً، و أما إذا لم يكن حكم العقل بالحسن و القبح داعياً و محركاً، فلا فائدة في جعله، على أساس أنه وحده لا يكون محركاً بدون أن يحكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصية، لأن هذا الحكم العقلي هو المحرك و الداعي للمكلف نحو الامتثال، و لكن هذه الدعوى لا أساس لها حتى في موارد حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصية في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية،

و ذلك لما حققناه سابقاً من ان ما هو المعروف بين الاصحاب من انه لا يمكن جعل الأمر المولوي في موارد حكم العقل بحسن الطاعة و النهي المولوي في موارد حكم العقل بقبح المعصية، بدعوى ان حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصية ان كان محركاً للعبد نحو الطاعة و ترك المعصية، كفى ذلك و لا حاجة الى الأمر بالطاعة و النهي عن المعصية شرعاً، و ان لم يكن محركاً فلافائدة في جعله، لانه ليس اولى من الأمر او النهي السابق لا يتم ذلك، لأن الأمر بالطاعة و النهي عن المعصية و ان كان ظاهراً في الارشاد، إلا انه لا مانع من حمله على المولوية ثبوتاً، بان يكون اهتمام المولى بالملاك الواقعي و عدم رضائه بتفويته اصلاً، يتطلب من المولى الأمر بالطاعة من جديد، باعتبار ان الامر الاول لا يكشف عن هذا الاهتمام و لا مانع من ان يكون الأمر الجديد بها امراً مولوياً ناشئاً من ملاك جديد و هو اهتمام المولى بالحفاظ على الملاك الواقعي، حيث انه ملاك جديد زائد على الملاك الاول و لا يكشف عنه الامر الاول، فاذن يكون امر المولى بالطاعة تأكيداً لحكم العقل و محركاً زائداً على محركته، و يترتب على مخالفته حينئذ عقوبة اشد و على موافقته مثوبة كذلك، و من هنا قد لا يكون حكم العقل بحسن الطاعة او قبح العصية وحده محركاً، و لكن اذا ضم إليه أمر المولى بالطاعة، فالمجموع يكون محركاً و داعياً، فاذن تعلق الأمر المولوي بالطاعة يكون مؤكداً لحكم العقل، و حينئذ فلا يكون الأمر بها لغوياً، و اما في موارد حكم العقل بحسن فعل و قبح آخر أي في موارد علل الاحكام، فلامانع من جعل الحكم الشرعي المولوى فيها، اذ مضافاً الى ان حكم العقل في تلك الموارد كثير ما لا يكون محركاً للعبد، فان المحرك له اما الخوف من دخول النار او الطمع

في الجنة، و شيئاً منها لا يترتب على حكم العقل اذا لم يكن هناك حكم من قبل الشرع، فهذا لا يكون جعل الحكم الشرعي في موارد حكم العقل العملي لغواً، لانه محرك آخر زائداً على حكم العقل، مثلاً حكم العقل بقبح الكذب لا يكون مانعاً عن حكم الشارع بحرمته وهكذا، لانه محرك آخر أقوى من محركة حكم العقل بالقبح.

و الخلاصة: ان المحركات الشرعية غالباً أعمال قبيحة في نفسها لدى العقلاء و دنيئة ليست من الاعمال العقلية، و مع هذا فالشارع المقدس حرمها و اكد على دنائتها و قبحها و لا يرضى بارتكابها.

نتائج البحث عدة نقاط:

الاولى: ان ذهاب الاخباريين الى عدم حجية الدليل العقلي ان كان بلاك ان القطع الحاصل منه لا يكون حجة، فيرد عليه ما تقدّم من انه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه و ان كان بلاك ان العلم الخاص بالاحكام الشرعية و هو العلم الحاصل من الكتاب و السنة مأخوذ في موضوع نفسها.

فيرد عليه ان ذلك و ان كان ممكناً ثبوتاً، حيث انه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، انه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لان مقتضى اطلاق الكتاب و السنة ان الاحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة مطلقة تشمل باطلاقها العالم و الجاهل معاً.

الثانية: ان الروايات الناهية عن العمل بغير الكتاب و السنة، فقد تقدم انها على جميع احتمالاتها اجنبية عن محل الكلام.

الثالثة: انه لا يحصل من الدليل العقلي العلم بالاحكام الشرعية من جهة كثرة وقوع الخطأ و الاشتباه فيه، و لكن تقدم انه لا فرق من هذه الناحية بين الدليل العقلي النظري و بين سائر الادلة النظرية كالقواعد الاصولية و الفقهية و نحوهما، و تقدم ايضا 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 (قَدْ رُفِعَ) من تنقيح متعلق الحكم بالعالم الحاصل من الكتاب و السنة دون موضوعه، مثلاً وجوب الصلاة متعلق بها مقيّدة بقصد أمرها الواصل من الكتاب و السنة، غير تام.

الخامسة: ان الصحيح هو حجية الدليل العقلي النظري كبروياً، بمعنى ان الملازمة بين ادراك العقل مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل و بين حكم الشارع بوجوبه تطبيقاً لقاعدة عامة، و هي ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسدات الواقعتين و لكن لا توجد لها صغري في المسائل الفقهية.

السادسة: الصحيح ان الحسن و القبح صفتان واقعتان ثابتان في لوح الواقع و يدركهما العقل فيه، لانهما حكمان مجعولان من قبل العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح و المفسدات النوعية، و الفرق حيثئذ بين العقل العملي و العقل النظري ليس في المدرك، فانه في كليهما أمر واقعي، بل في نقطة أخرى و هي 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 و الحكم الشرعي و ان كانت مشهورة، و لكن تقدم انه لا اصل لها أصلاً بل غير قابلة للتصديق.

الثامنة: ان الاخباري ان اراد من عدم حجية العقل العملي التشكيك في اصل وجوده، فقد مرّ انه خلاف الوجدان و الضرورة، و ان اراد منه عدم ثبوت الملازمة بين العقل العملي و الحكم الشرعي، فهو صحيح.

التاسعة: ان ما قيل من استحالة جعل الحكم الشرعي في موارد العقل العملي معللاً بأنه لغو، لا يرجع الى معنى محصل.

الموافقة الالتزامية يقع الكلام فيها من جهات:

الجهة الاولى: في المراد منها.

الجهة الثانية: في انها واجبة أو لا.

الجهة الثالثة: انها اذا كانت واجبة، فهل تمنع عن جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالى أو لا؟

اما الكلام في الجهة الاولى، فليس المراد منها الايمان برسالة الرسول (ﷺ) والالتزام بها اجمالاً، اذ يجب بالضرورة على كل فرد من المسلم ان يلتزم و يؤمن بان كل حكم يقطع او يظن او يحتمل باشتغال الرسالة عليه فهو حق على تقدير اشتغالها عليه، و انكاره يرجع الى انكار الرسالة و تكذيبها، اما قطعاً اذا كان الحكم قطعياً، او ظناً اذا كان ظنياً، او احتمالاً اذا كان احتمالياً، و هذا يعنى انه يحتمل بطلان الرسالة، و من الواضح ان من يحتمل بطلان الرسالة، فهو ليس بمسلم و مؤمن بالرسالة، لان المعتبر في الاسلام هو الايمان بالرسالة بنحو الجزم و الالتزام بها كذلك اجمالاً، بمعنى ان كل ما اشتملت عليه الرسالة قطعاً او ظناً او احتمالاً فهو حق.

فالنتيجة ان المراد من الموافقة الالتزامية ليس هو الالتزام بالرسالة اجمالاً،

لانه من الاصول و ليس من الفروع، بل المراد منها فعل النفس كالتوجه و الخضوع و الانقياد و الالتزام النفسي، فانها غير العلم و اليقين و الاعتقاد، حيث ان الاولى فعل النفس بينا الثانية صفاتها و كيفياتها التي تطرأ عليها.

و اما الكلام في الجهة الثانية، فهل تجب الموافقة الالتزامية قلباً كما تجب الموافقة العملية خارجاً؟

و الجواب: انها غير واجبة، لان وجوبها بحاجة الى دليل و لا دليل عليه لا من النقل و لا من العقل.

اما الاول فلان الكتاب و السنة يدلان على وجوب الموافقة العملية في الخارج، و لا يدلان على وجوب الالتزام القلبي بالحكم الشرعي، بل لا يمكن ان يكون الكتاب و السنة ناظرين الى ذلك، لان مدلولهما جعل الحكم المتعلق بالفعل الخارجي لا بالفعل النفساني، و لا يمكن ان يكون متكفلاً لجعل حكمين طوليين يكون احدهما موضوعاً للآخر، فان الحكم المتعلق بالفعل الخارجي موضوع لوجوب الالتزام به في افق النفس، لان الالتزام النفسي متعلق له، و الحكم المتعلق بالفعل الخارجي موضوع له، لانه متعلق المتعلق.

و اما الثاني و هو العقل، فلانه لا يحكم بوجوب الالتزام قلباً بالأحكام الشرعية الواصلة الى المكلف، و ذلك لان حكم العقل بشئ لا يمكن ان يكون جزافاً و بلامبرر، و لامبرر لحكمه بوجوب الالتزام، لانه ان اريد به الوجوب الشرعي، فالعقل لا يكون مشرعاً، و ان اريد به انه من صغريات حكم العقل بحسن العدل.

فيرد عليه ان ما هو عدل هو الموافقة العملية، و اما الموافقة الالتزامية فلا،

لان كونها عدلاً متوقف على وجوبها شرعاً حتى تكون موافقتها مصداقاً للعدل وإلا فلا، فاذن اثبات كونها عدلاً بوجوبها شرعاً يستلزم الدور هذا، اضافة الى انه لا ملازمة بين حكم العقل بالحسن و حكم الشارع بالوجوب كما تقدم، واما نفس الحكم الشرعي المتعلق بالفعل كوجوب الصلاة مثلا او الحج أو غير ذلك، فهي لا تقتضي وجوب الالتزام به قلباً، لان اقتضائه ان كان بنحو العلية فهو غير معقول، لان الحكم امر اعتباري صادر من المولى مباشرة، ولا يعقل ان يكون معلولاً لحكم آخر و مترشحاً منه قهراً كترشح المعلول عن العلة، ضرورة ان العلية و المعلولية لا تتصوران في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها في عالم الاعتبار و الذهن وان كان بنحو الاقتضاء و الداعوية. فيرد عليه انه يدعو الى الأتيان بمتعلقه في الخارج لا الى الالتزام بنفسه زائداً على دعوة الى الأتيان بمتعلقة.

فالنتيجة انه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية زائداً على وجوب الموافقة العملية.

و اما الكلام في الجهة الثالثة، فعلى تقدير تسليم ان الفعل النفساني و الالتزام القلبي واجب شرعاً، فهل يكون وجوبه مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي فيه و جهان: قيل بالوجه الاول، و يمكن تقريبه باحد وجوه:

الاول: ان جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي يؤدي الى الالتزام بالمتنافيين و هو محال، لان وجوب الالتزام بالحكم المعلوم بالأجمال لا يجتمع مع الالتزام بالحكم الظاهري في جميع الاطراف المخالف للحكم الواقعي

المعلوم بالاجمال، كما اذا علم اجمالاً باباحة الماء في احد الانائين كانا مسبوقين بالحرمة، ففي مثل ذلك اذا جرى استصحاب بقاء الحرمة في كلا الانائين معاً، فحينئذٍ وان كان لا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية ولكن كان يلزم الالتزام بالمتنافيين، لان مقتضى الاستصحاب في المثال الالتزام بحرمة كلا الانائين معاً، ومقتضى العلم الاجمالي فيه الالتزام باباحة احدهما، ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بينهما لانه من الجمع بين امرين متناقضين.

والجواب: انه لاتنافي بين الالتزامين اصلاً، لان متعلق احدهما الحكم الواقعي ومتعلق الآخر الحكم الظاهري ولاتنافي بين الالتزام باباحة أحدهما واقعاً والالتزام بحرمة كليهما ظاهراً، ولامانع من الجمع بينهما، ولا يكون من الجمع بين امرين متناقضين، وعلى هذا فلا مانع من استصحاب بقاء الحرمة في كلا الانائين ظاهراً مع الالتزام باباحة أحدهما واقعاً.

الثاني: ان موضوع وجوب الالتزام في اطراف العلم الاجمالي، هو الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال، وعلى هذا فاجراء الاصول المؤمنة في جميع اطرافه، ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً وهو الحكم الواقعي مع ثبوته واقعاً، وحينئذٍ 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 بالاصل، لان المنفي هو الحكم الواقعي المشكوك في كل واحد من اطرافه بمجده ظاهراً، وعلى هذا فلا تنافي اصلاً بين وجوب الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع وبين جريان الاصل في كل واحد من

اطرافه بحده، لان ما هو مصب الاصل و هو الحكم الواقعي المشكوك وجوده في كل طرف من اطرافه ليس موضوعاً لوجوب الالتزام، و ما هو موضوع لوجوب الالتزام و هو الحكم الواقعي المتعلق بالجامع ليس مصباً للأصل، مثلاً اذا علم المكلف بطهارة احد الاناءين الذين كانا مسبوقين بالنجاسة، ففي مثل ذلك يكون موضوع وجوب الالتزام الطهارة الواقعية المعلومة بالاجمال المتعلقة بالجامع، و موضوع الاستصحاب الشك في طهارة كل واحد منها بحده الخاص، و حينئذٍ فاجراء استصحاب بقاء نجاسة كل واحد منها بحده لا ينفي موضوع وجوب الالتزام و هو الطهارة الواقعية المتعلقة بالجامع بينهما المعلومة اجمالاً، باعتبار ان الاستصحاب ينفي الطهارة المشكوكه المتعلقة بكل واحد من الاناءين ظاهراً، و لا ينفي الطهارة المتعلقة بالجامع لا واقعاً و لا ظاهراً، اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فلان الطهارة المتعلقة بالجامع معلومة وجداناً و لاموضوع للأستصحاب فيها، فاذن ما هو مصب الاستصحاب ليس موضوعاً لوجوب الالتزام، و ما هو موضوع له ليس مصباً للاستصحاب، فما قيل من ان الاصل الجاري في تمام الاطراف ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، لا يرجع الى معنى محصل.

الثالث: ان جريان الاصول المؤمنة في جميع اطراف العلم الإجمالي وان كان لا ينافي الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع، ضرورة انه لا تنافي بين الالتزام به و الالتزام بالحكم الظاهري في تمام الاطراف، إلا ان هذا الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال المتعلق بالجامع مناف مع العمل بالخلاف في تمام الاطراف، لان مقتضى استصحاب بقاء النجاسة في جميع

الاطراف، وجوب الاجتناب العملي عن الكل في الخارج، وهذا لا يجتمع مع الالتزام باباحة احدهما.

وقد اجاب السيد الاستاذ (عج) عن ذلك، بانه انما يتم في الالتزام التفصيلي بكل من الطرفين، فانه لا يجتمع مع وجوب الاجتناب عن كل منهما عملاً في الخارج، واما الالتزام الاجمالي بطهارة أحد الاناثين، فلا ينافي الحكم بنجاستهما ظاهراً و الاجتناب عنها عملاً هذا.

و لكن الصحيح في الجواب ان يقال انه لامنافاة بين الالتزام القلبي باباحة شيء و البناء النفسي عليها، و بين العمل الخارجي على خلاف هذا البناء و الالتزام القلبي حتى فيما اذا كان الالتزام تفصيليا، ضرورة انه لامنافاة بين الالتزام شخص قلباً باباحة شيء تفصيلاً و البناء عليها كذلك، و بين الاجتناب عنه عملاً في الخارج، لان الالتزام و البناء القلبي لا يقتضي من الملتزم العمل الخارجي على طبق التزامه دائماً حتى يكون العمل على خلافه منافياً له، و بكلمة ان الواجب على المكلف الالتزام و البناء القلبي على الحكم الواصل اليه، فاذا التزم به قلباً و بنى عليه كذلك، فقد أتى بالواجب، لفرض ان الواجب على المكلف الفعل القلبي، و من الواضح انه لا يقتضي من الملتزم العمل الخارجي على طبقه، لان وجوب الالتزام لا يقتضي الا الالتزام قلباً لانه متعلقه، و اما الاتيان بالعمل الخارجي، فالملتضي و الداعي له هو وجوبه المتعلق به لا التزام القلبي هذا، بلا فرق بين الالتزام التفصيلي بالوجوب او الحرمة او غيرها و الالتزام الاجمالي به، و اما لو قلنا بان الالتزام التفصيلي ينافي كون العمل الخارجي على خلافه، لقلنا بذلك في الالتزام الاجمالي ايضاً بنفس الملاك، لان التنافي بين الالتزام التفصيلي و

العمل الخارجي على خلافه، ليس الامن جهة ان الالتزام التفصيلي بحكم قلبا يقتضي من الملزم العمل الخارجي على وفقه، وهذا الملاك بعينه موجود في الالتزام الاجمالي به، ضرورة ان الالتزام التفصيلي اذا كان مقتضياً من الملزم العمل الخارجي على وفقه، لكان الالتزام الاجمالي ايضاً مقتضياً منه ذلك، غاية الأمر ان الالتزام التفصيلي يقتضي من الملزم العمل التفصيلي في الخارج، بينما الالتزام الاجمالي يقتضي من الملزم العمل الاجمالي منه، فاذن لافرق بينهما^(١).

فالنسبة ان ما افاده السيد الاستاذ (مدّ ظله) من الفرق بين الالتزام التفصيلي و الالتزام الاجمالي لا يمكن المساعدة عليه، هذا اضافة الى ان الالتزام التفصيلي بالحكم في كل من الطرفين لا يجتمع مع جريان الاصل في كليهما معاً، لان الالتزام التفصيلي بالحكم في كل من الانائين يتوقف على العلم به تفصيلاً و معه لا موضوع للأصل، و اما مع الشك فيه، فلا يمكن الالتزام به تفصيلاً إلاّ بنحو التشريع هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى انا لو سلمنا ان جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي يؤدّي الى نفي الحكم الواقعي ظاهراً و بالتالي الى نفي موضوع وجوب الالتزام كذلك، فانه حينئذ يكون حاكماً على دليل وجوب الالتزام القلبي، باعتبار انه غير ناظر الى ثبوت موضوعه و هو الحكم الواقعي، إذ مفاده وجوب الالتزام و البناء القلبي على الحكم الواقعي على تقدير ثبوته، اما ان هذا التقدير ثابت او لا، فهو لا يدل عليه، و الأصل يدل على ان هذا التقدير غير ثابت ظاهراً، فلهذا يكون حاكماً عليه.

و الخلاصة: 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.

و من ناحية ثالثة ان موضوع وجوب الالتزام القلبي اذا كان عقلياً التكليف المتعلق بالجامع في عالم الذهن الواصل الى المكلف، و من هنا تمتاز الموافقة الالتزامية عن الموافقة العملية، فان التكليف على الاولى متعلق بالجامع بوجوده الذهني، و على الثانية متعلق بالجامع بوجوده الواقعي، و الجامع على الاولى لا ينطبق على الخارج، بينما على الثانية ينطبق عليه و هو لا يخلو من احد الطرفين فيه، و حينئذٍ جريان الاصول فيها يؤدي الى الترخيص في ترك كلا الطرفين معاً في الخارج، و حيث ان الجامع بوجوده الخارجي ينطبق على أحدهما قهراً و متحداً معه خارجاً، فيكون الترخيص في تركها ترخيصاً في ترك الجامع و هو ترخيص في المخالفة القطعية العملية، و اما على الاولى فحيث ان موضوع وجوب الالتزام هو الجامع بوجوده الذهني، فلا مانع من الالتزام به مع الترخيص في ترك الالتزام بكل من طرفيه بحده الخاص باعتبار انه مبين لوجود كل منهما في الذهن، فلهذا ترك الالتزام بهما لا يستلزم تركه، هذا اضافة الى انا لوسلمنا ان جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي ينفي موضوع وجوب الالتزام ظاهراً، فحينئذٍ تكون الاصول حاكمة عليه و رافعة لموضوعه بحكم الشارع، فلا تكون منافية له لكي تكون مانعة عن جريانها، و من الواضح ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ليس من المخالفة في شيء و ان كان الانتفاء تعدياً، هذا كله فيما اذا فرض ان وجوب الالتزام و البناء القلبي بالاحكام الشرعية عقلياً، و اما اذا كان

شرعياً، فهل يكون موضوعه التكليف الواصل بمعنى ان المولى في مقام الجعل فرض وجود التكليف الواصل، وجعل وجوب الالتزام به قلباً على المكلف، او ان موضوعه التكليف الواقعي اعم من ان يكون واصلاً او لا.

والجواب: ان موضوعه التكليف الواصل، سواءً كان بالتفصيل أم بالاجمال، ولا يمكن ان يكون موضوعه التكليف الواقعي وان لم يكن واصلاً، ضرورة انه لا يمكن الالتزام به إلا تشريعاً، لان الالتزام عمل قلبي في افق النفس، فلا يعقل تحققه فيه بدون وجود الملزم به في هذا الافق، فاذا علم المكلف بان الحكم الواقعي في الواقع اما وجوب او حرمة او اباحة، فحينئذٍ ان التزم باحدهما المعين كان تشريعاً، فاذاً لابد من الالتزام بالجامع لو كان الالتزام واجباً حتى في هذا الفرض.

ثم ان وجوب الالتزام بالتكليف الواصل اجمالاً المتعلق بالجامع، هل يمنع عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه أو لا؟

والجواب: انه لا يمنع، لان موضوع وجوب الالتزام التكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهني وهو مبين لوجود كل من الطرفين في الخارج، لاستحالة انطباقه على ما في الخارج، والالزم خلف فرض كونه موضوعاً بوجوده الذهني، فاذاً ما هو موضوع لوجوب الالتزام القلبي ليس مصباً للأصل، وما هو مصب له وهو كل من الطرفين بحده الخاص ليس موضوعاً له، وعليه فلا تنافي بين وجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع الذهني وبين جريان الاصول في كل من الطرفين في الخارج او الذهن.

وهذا بخلاف الجامع بوجوده الخارجي، فان وجوب موافقته في الخارج

لا يجتمع مع جريان الاصول المؤمنة في اطرافه جميعاً، لان الترخيص في ترك اطرافه ترخيص في ترك الجامع، باعتبار انه لا يخلو من احدهما، و الترخيص في تركه ترخيص في المخالفة القطعية العملية، هذا اضافة الى ان جريان الاصول في اطرافه لو كان نافياً لموضوع وجوب الالتزام، لا يلزم حينئذٍ من جريانها مخالفة قطعية التزامية، بل يلزم منه انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه و هو ليس من المخالفة في شيء، و بكلمة ان الالتزام القلبي لو كان واجباً، فانما يجب بالاحكام الشرعية الواصلة اليه المنجزة في المرتبة السابقة المتعلق بالجامع، و عليه فيكون وجوب الالتزام في طول تنجزه، و هذا بخلاف ما اذا كان موضوع وجوب الالتزام التكليف الواصل بدون أخذ التنجز قيده، فانه حينئذٍ يكون التنجز في عرض وجوب الالتزام، و تظهر الثمرة حينئذٍ بين الفرضين.

اما على الفرض الاول فيختص وجوب الالتزام و البناء القلبي بالاحكام الالتزامية، بقرينة أخذ التنجز في موضوعه و لا يشمل الاحكام الترخيصية، لانها غير قابلة للتنجز ذاتاً، و كذلك لا يشمل الاحكام الالتزامية غير الواصلة او الواصلة بالعلم الاجمالي الدائرة بين المحذورين لعدم قبولها التنجز، و على ضوء ذلك فالاصول العملية الجارية في اطراف العلم الاجمالي تكون رافعة لموضوع وجوب الالتزام بارتفاع قيده و هو التنجز حقيقة، و عندئذٍ فتكون واردة على دليل وجوب الالتزام و رافعة لموضوعه بارتفاع قيده وجداناً، فاذن لاموضوع للمخالفة الالتزامية حتى تكون مانعة عن جريانها، نعم هناك مانع آخر عن جريان هذه الاصول في تمام اطرافه و هو لزوم المخالفة القطعية العملية، مثلاً اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الاناثين، و فرضنا ان موضوع وجوب الالتزام القلبي

النجاسة المنجزة في المرتبة السابقة، فحينئذٍ وان كانت المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه، باعتبار انها رافعة لموضوعها وجداناً، إلا ان لزوم المخالفة القطعية في مثل المثال، مانعة عن جريانها.

و على الجملة فاذا افترضنا ان موضوع وجوب الالتزام القلبي التكليف الواصل المنجز، فلا بد من فرض ان العلم الاجمالي يكون منجزاً، فاذا كان منجزاً، لم تجر الاصول المؤمنة في اطرافه و تسقط عن الجميع للمعارضة و عن البعض للترجيح من غير مرجح.

و اما على الفرض الثاني، فالاصول العملية وان لم تكن واردة على دليل وجوب الالتزام و رافعة لموضوعه، لفرض ان موضوعه على هذا الفرض التكليف الواصل بدون أخذ تنجزه قيداً له، و لكن مع ذلك لا مانع من جريانها بقطع النظر عن لزوم المخالفة القطعية العملية، لان جريانها في اطراف العلم الاجمالي لا ينافي وجوب الالتزام بالتكليف الواصل، باعتبار ان التكليف الواصل بالعلم الاجمالي متعلق بالجامع الذهني، و المفروض انه ليس مصباً للاصول العملية، و ما هو مصب لها هو التكليف المشكوك المتعلق بكل طرف من اطرافه بحده الخاص، و لهذا لا يكون جريان الاصول المؤمنة اطرافه منافياً لوجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع، لفرض ان تلك الاصول لا تنفي ذلك التكليف المتعلق بالجامع، و النكته في ذلك ان موضوع وجوب الالتزام القلبي، التكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهني لاجل وجوده الواقعي، و جريان الاصول في اطرافه لا يؤدي الى ترك الالتزام في النفس بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهني، لانه بوجوده الذهني مبين

لوجوده الخارجي بوجود طرفيه و لا ينطبق عليه، لاستحالة انطباق الموجود الذهني على الموجود الخارجي، و جريان الاصول فيها يؤدي الى الترخيص في تركها في الخارج، و حيث ان الجامع بوجوده الذهني لا ينطبق على احدهما فيه، فلا يكون الترخيص في تركها ترخيصاً في ترك الجامع، فاذن لا يلزم من جريان الاصول فيها معاً مخالفة قطعية للزامية، إذ لاتنافي بين جريانهما فيها و وجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع بوجوده الذهني.

ثم ان الاصول المؤمنة الجارية في اطراف العلم الاجمالي التي لاتنافي و وجوب الالتزام بالتكليف الواصل المتعلق بالجامع الانتزاعي بوجوده الذهني، لا تختص بالاصول التبعديّة غير المحرزة، بل لافرق بينها و بين الاصول المحرزة التنزيلية، فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين كانا مسبوقين بالطهارة، فاستصحاب طهارة هذا الاناء و ذاك الاناء معاً، لا ينافي و وجوب الالتزام بنجاسة الجامع و هو عنوان أحدهما، لان الاستصحاب و ان قلنا بانه اصل محرز، انما ينفي نجاسة الفرد بحده الفردي دون الجامع بحده الجامعي، و لا اطلاق له بالنسبة الى غير مؤداه و مصبه و هو الفرد دون الجامع.

نتائج البحث عدة نقاط:

النقطة الاولى: ان المراد من الالتزام الذي هو فعل النفس وأمره بيدها وجوداً و عدماً في المقام، هو الالتزام بالاحكام الشرعية بعناوينها الخاصة و اسمائها المخصوصة فحسب، وليس المراد منه التصديق برسالة النبي الاكرم (ﷺ) و التسليم و الانقياد لها بنحو الاجمال، لانها من شؤون الايمان بها و داخل في اصول الدين.

النقطة الثانية: انه لادليل على وجوب الالتزام القلبي بالوجوب المولوي المستقل القابل للتجنّز، و استحقاق العقوبة على مخالفته في مقابل استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الشرعي الاول لا من العقل و لا من الشرع، ثم ان وجوب الالتزام يختلف عن الحكم الشرعي الاول كوجوب الصلاة مثلاً في نقطتين.

الاولى: ان متعلق الاول فعل القلب و متعلق الثاني فعل الجوارح.

الثانية: ان الحكم الاول كوجوب الصلاة و الصيام و نحوهما موضوع للاول دون العكس.

النقطة الثالثة: انه على تقدير تسليم ان الالتزام القلبي بكل واحد من الاحكام الشرعية الاولية واجب في طول تلك الاحكام، فع ذلك لا يكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي اذا لم يكن هناك مانع

آخر، و لافرق في ذلك بين ان يكون وجوبه عقلياً او شرعياً، و على الاول لافرق بين ان يكون التنجّز قيداً لموضوعه أو لا.

النقطة الرابعة: ان ما ذكر من المانع عن جريان الاصول المؤمنة من قبل وجوب الالتزام، لأساس له كما مرّ.

مبحث العلم الاجمالي

قد تقدم في مستهل بحث القطع ان حجية العلم التفصيلي ذاتية و لا يمكن نفيها عنه إلا بالتصريف في متعلق العلم او موضوعه، فعندئذٍ تنتفي حجتيه بانتفاء متعلقه او موضوعه، و اما تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية و كذلك وجوب الموافقة القطعية العملية، فهل هو بنحو العلة التامة او بنحو الاقتضاء، فيه اقوال و سيأتي الاشارة اليها، و على هذا فيقع الكلام في ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في التنجيز لحرمة المخالفة القطعية العملية، و كذا لوجوب الموافقة القطعية العملية او لا؟

و الجواب: ان الكلام هنا يقع في عدة جهات:

الاولى: في تفسير حقيقة العلم الاجمالي و ما هو الفارق بينه و بين العلم التفصيلي.

الثانية: في منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية.

الثالثة: في منجزيته لوجوب الموافقة القطعية العملية،

اما الكلام في الجهة الاولى، ففيها اتجاهات و تفسيرات متعددة.

الاتجاه الاول: ما يظهر من المحقق الخراساني (رحمته) في بحث الواجب التخييري من ان الوجوب في الواجب التخييري متعلق بالفرد المردد و لا مانع من ذلك، معللاً بان الوجوب امر اعتباري فلا مانع من تعلقه بالفرد المردد، بل لا مانع من تعلق الصنف الحقيقي به كالعلم، فانه قد يتعلق بالفرد المردد، بل لا مانع

من تعلق الصفة الحقيقية به كالعلم، فانه يتعلق بالفرد المردد كما في موارد العلم الاجمالي هذا.

و للمناقشة فيه مجال واسع، اما اولاً فلان الفرد المردد في كل وعاء مستحيل، لان الفرد مساوق للتشخص و التعيّن، سواء كان في الذهن ام في الخارج، و من الواضح ان التشخص و التعيّن الوجودي في الذهن كان ام في الخارج في طرف النقيض مع التردد فيه، بداهة انه لا يعقل ان يكون الفرد في الخارج مردداً بين نفسه و غيره، لان كل وجود في الذهن او الخارج مساوق للتعين فيه، و يستحيل ان يكون وجود زيد فيه مردداً بين وجود نفسه و وجود غيره.^(١)

و الخلاصة: ان الوجود ان كان في الخارج فهو متعين فيه و متشخص، و لا يعقل ان يكون مردداً، و إلاّ لزم خلف فرض كونه موجوداً فيه، لان المردد لا وجود له، و ان كان في الذهن فهو متعين فيه كالمعلوم بالذات و هو الصورة الذهنية القائمة بالنفس التي هي عين العلم فيه، و الاختلاف بينهما بالاعتبار و هي وجود ذهني و الوجود مساوق للتعين و التشخص، فاذا كان الوجود متعيّناً، كانت ماهيته ايضاً متعيّنه، لأنها حد الوجود، و يستحيل ان تكون مرددة، و إلاّ لزم ان يكون وجودها ايضاً كذلك و هو كما ترى.

الى هنا قد تبين انه يستحيل وجود الفرد المردد في الخارج حتى يتعلق به العلم الاجمالي، و من ذلك يظهر انه لا يمكن تعلق الوجوب في الواجب التخييري بالفرد المردد ايضاً، لانه لا واقع للفرد المردد لا في الخارج و لا في الذهن و لا في لوح الواقع حتى يتعلق به الوجوب، و تعليله بان الوجوب امر اعتباري لا يجدي

في المقام، لان الوجوب و ان كان امراً اعتبارياً، إلا انه لابد ان يتعلق بشئ، و المفروض ان الفرد المردّد ليس بشئ حتى يتعلق به الوجوب، نعم لو كان مراده من الفرد المردّد، الفرد المردّد المفهومي، لم يرد عليه هذا الاشكال و لكنه خلاف ظاهر كلامه (تَبَيَّنَ).

و ثانياً: انه على تقدير تعقل تعلق العلم بالفرد المردّد، فلازمه تعلّقه بكل من الفردين او الافراد بحدّه الفردي مردداً، و هذا خلاف الوجدان و الضرورة، لان كل شخص اذا راجع وجدانه، يرى ان العلم الاجمالي تعلق بالجامع الانتزاعي و هو عنوان احدهما او احدهما لاكل فرد بحدّه الفردي فانه متعلق الشك، و كيف كان فلا بد من حمل كلامه هنا و في الواجب التخييري على ان مراده من الفرد المردّد، الفرد المردّد المفهومي و هو عنوان احدهما او احدها و ان كان خلاف الظاهر.

الاتجاه الثاني: ما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني (تَبَيَّنَ) منهم السيد الاستاذ (تَبَيَّنَ)، من ان متعلق العلم الاجمالي الجامع بحدّه الجامعي بين فردين او افراد، و لهذا يكون العلم الاجمالي بالنسبة اليه تفصيلياً، و الجهل انما هو بالنسبة الى افراد، و اما تسميته بالعلم الاجمالي فانما هو باعتبار ان متعلقه الجامع الانتزاعي و هو عنوان احدهما واحدهما المردّد انطباقه في الخارج على هذا و ذاك، فالاجمال انما هو في مرحلة التطبيق لا في مرحلة التعلّق، فاذن ما هو متعلق العلم غير ما هو متعلق الشك، لان متعلق الاول الجامع و متعلق الثاني الفرد، فاذا علم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين، كان متعلق العلم بنجاسة الجامع و هو عنوان احدهما الذي لا واقع موضوعي له إلا في الذهن و هو صورة الجامع

المعلومة بالذات، وهذه الصورة معلومة تفصيلاً، ولا فرق من هذه الناحية بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي، لان العلم الاجمالي علم تفصيلي بالنسبة الى' المعلوم بالذات، وانما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي انّ المعلوم بالذات في العلم التفصيلي ينطبق على الواقع الخارجي، وهو المعلوم بالعرض بتمام خصوصياته التفصيلية، واما المعلوم بالذات في العلم الاجمالي، فلا واقع موضوعي له في الخارج، مثلاً المعلوم بالاجمال في المثال المتقدّم نجاسة احد الاناءين، ومن الواضح انه لا ينطبق على نجاسة هذا الاناء بحده الفردي على تقدير كونه نجساً في الواقع وإلاّ انحل العلم الاجمالي الى 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 ولاموطن له إلاّ الذهن ولا ينطبق على ما في الخارج، بينما المعلوم بالذات في العلم التفصيلي واقع موضوعي ينطبق عليه في الخارج، وقد برهن ذلك بطريقتين.

الطريق الاول: ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان العلم الاجمالي لو كان متعلقاً بالواقع، فما هو ذلك الواقع في الموارد التي لاتعيّن له ثبوتاً، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الاناءين بالدم وكان في الواقع كلاهما نجساً به، وعلى هذا فنسبة النجاسة المعلومة بالاجمال في المثال الى كل واحد منهما على حدّ سواء، فلا يمكن تطبيقها على نجاسة هذا الاناء بعينه او ذاك الاناء كذلك لأمرين:

الاول: ان لازم ذلك انقلاب العلم الأجمالي تفصيلاً، لان العلم الاجمالي متقوم بتعلقه بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما، فاذا انطبق هذا الجامع على الفرد المعين في الخارج، كان لازم ذلك ان حد هذا الفرد ماخوذ في متعلق العلم في

افق النفس، و عليه فيكون العلم تفصيلاً لاجمالياً و هذا خلف.

الثاني: ان انطباق الجامع على' احدهما المعين في الخارج خلاف الضرورة و الوجدان، لفرض ان نجاسته غير معلومة و الا لم يكن هنا علم اجمالي، و كذلك لا يمكن انطباقه على' نجاسة الاناء الاخر بنفس الملاك، و اما انطباقه على' نجاسة كلا الانائين، فهو خلف فرض كون المعلوم بالاجمال نجاسة احدهما لانجاسة كليهما و الا لكان علماً تفصيلاً لا اجمالياً، فاذن لامناص من تعلق العلم بالجامع في افق الذهن و هو عنوان احدهما او احدها الذي لا واقع موضوعي له في الخارج حتى' في علم الله تعالى، و لهذا لا ينطبق في الخارج لاعلى' هذا و لاعلى' ذاك، و اما الفرد المردد فيه، فلا وجود له حتى' ينطبق عليه، فاذا علمنا بنجاسة احد الانائين و كان احدهما شرقياً و الآخر غربياً او احدهما ابيض و الاخر اسود، ثم علمنا بسبب او آخر ان النجس هو الاناء الشرقي او الابيض، فلا يمكن القول بان نجاسة الاناء الشرقي او الابيض هي المعلوم بالاجمال، ضرورة ان نجاسته بحده الشخصي لم تكن معلومة لنا، و المعلوم لنا هو نجاسة الجامع و هو عنوان احدهما، فالنتيجة ان المعلوم بالاجمال انما هو موجود في افق الذهن، و هو عبارة عن المعلوم بالذات و ليس له واقع موضوعي في الخارج حتى' ينطبق عليه. (١)

الطريق الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمته) من ان متعلق العلم

الاجمالي لا يخلو من احد فروض:

١- ان العلم الاجمالي لا يكون متعلقاً بشئ اصلاً.

٢- ان يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي.

(١) مصباح الاصول، ج ٢: ص ٥١ و ٥٢ و محاضرات في الاصول الفقه ج ٣: ص ٢٨٧.

٣- ان يكون متعلقاً بالفرد المردد.

٤- ان يكون متعلقاً بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدها.
اما الاول، فلانه خلف فرض ان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة و يستحيل تحققه بدون الاضافة والمتعلق.
و اما الثاني فلان متعلقه لو كان الفرد بمجده التفصيلي، فهو علم تفصيلي لاجمالي، وهذا خلف.

و اما 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 و وجود غيره، فاذن يتعين الفرض الرابع وهو تعلقه بالجامع.^(١)

و غير خفي ان ما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني (قده) تام من زاوية و غير تام من زاوية أخرى، اما من زاوية تماميته، فلانه لاشبهة في ان العلم الاجمالي متعلق بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدها وجداناً و برهاناً، اما الاول فواضح، و اما الثاني فلان متعلقه لو كان الفرد، فلا محالة يكون الفرد المعين في الخارج، لان الفرد المردد غير معقول، و عليه فيلزم كونه علماً تفصيلياً لاجمالياً وهذا خلف.

و اما من زاوية عدم تماميته، فلان للمعلوم بالاجمال واقعاً موضوعياً، على اساس ان تعلق العلم بالجامع المفهومي انما هو بلحاظ انه مستخدم للاشارة الى ما في الخارج لابلحاظ انه موجود في عالم الذهن، فاذا علمنا بنجاسة احد الاناثين، فالعلم الاجمالي و ان تعلق بنجاسة الجامع الانتزاعي المفهومي، لكن لابلحاظ انه موجود في افق الذهن بل بلحاظ انه مرآة الى ما في الخارج و اشارة

اليه و هو النجاسة المتعلقة بالفرد المردد في الخارج بين فردين فيه، و النكتة في ذلك ان العلم بما انه لا يمكن تعلقه بالفرد الخارجي مباشرة، باعتبار انه من الصفات القائمة بالنفس، فلاحالة يتعلق بالمفهوم الذهني لا بما هو موجود فيه، بل بلحاظ انه اشارة الى الفرد الواقعي، على اساس ان الاثر مترتب عليه في الخارج لاعلى المفهوم الموجود في الذهن، فانه لا اثر له.

و بكلمة انه لاشبهة في ان من كان يعلم بجرمة شرب احد الانائين، ينظر الى الواقع لكن لامباشرة بل بواسطة استخدام مفهوم ذهني مشير اليه، و هذا هو المطابق للوجدان و الارتكاز، و لا يكون نظره الى المفهوم الذهني موضوعياً، بل هو وسيلة للعبور الى الخارج و ترتيب الاثر عليه، فاذن كون النظر اليه بما هو موجود في الذهن و بنحو الموضوعية بحاجة الى عناية زائدة و قرينة تدل على ذلك، و الا فالنظر اليه آلي او بنحو الطريقة كما هو الحال في سائر المفاهيم، و على هذا فكما ان للمعلوم بالذات في العلم التفصيلي مطابقاً في الخارج و هو المعلوم بالعرض، فكذلك للمعلوم بالذات في العلم الاجمالي، فان له مطابقاً فيه ايضاً، غاية الامر ان المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي معين في الخارج و في العلم الاجمالي غير معين فيه و مردد بين هذا الفرد او ذاك الفرد فاحدهما في الواقع مصداق له، و من هنا يظهر ان العلم الاجمالي يشترك مع العلم التفصيلي في نقطة، و هي ان المعلوم بالذات في كليهما واحد و هو الصورة العلمية في النفس، و يختلف عنه في نقطة اخرى و هي ان المعلوم بالعرض في العلم التفصيلي متعين في الخارج، بينما هو في العلم الاجمالي مردد بين فردين او افراد فيه.

و على ضوء ذلك فقد ظهر ان ما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني (ق) من

انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي، مبني على الخلط بين المعلوم بالاجمال بوصف كونه معلوماً كذلك وبين ذات المعلوم، لان الذي لا واقع له هو الاول، 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 و هو المعلوم بالعرض و تنطبق عليه، بلافرق في ذلك بين المعلوم بالذات في العلم التفصيلي و المعلوم بالذات في العلم الاجمالي.

فالنتيجة ان ذات المعلوم بالذات في كلا العلمين تنطبق على الخارج و هو المعلوم بالعرض، غاية الامر انه متعين في فرد خاص في العلم التفصيلي و غير معين كذلك في العلم الاجمالي، بمعنى انه مردد بين فردين او افراد، و اما المعلوم بالذات بوصف كونه معلوماً، فلا ينطبق على الخارج في كلا العلمين بلافرق بينهما.

و دعوى انه ليس لذات المعلوم بالذات في العلم الاجمالي واقع خارجي تنطبق عليه، فاذا علمنا بنجاسة احد الاناثين، فذات النجاسة المتعلقة بالجامع لا تنطبق على نجاسة هذا الاناء و لا على نجاسة ذاك الاناء، و الا لزم كون العلم الاجمالي تفصيلياً و هو كما ترى، و النجاسة المرددة ليست فرداً ثالثاً حتى تنطبق عليه.

مدفوعة: بان مصداق المعلوم بالذات في العلم الاجمالي هو احد الفردين في الواقع و هو متعين في علم الله و مردد بين هذا و ذاك عندنا، فاذن يكون المعلوم

بالعرض في العلم الاجمالي متعيناً في الواقع وعند الله و مردداً بين فردين او افراد عندنا، مثلاً النجاسة عندنا في المثال متعلقة بالجامع الانتزاعي و هو عنوان احدهما من جهة جهلنا بانها متعلقة بهذا الفرد او ذاك الفرد، و اما في الواقع و علم الله فهي متعلقة بالفرد بحده الفردي، و اما التردد فانما هو عندنا من جهة جهلنا بالواقع، و على الجملة فاذا علم الانسان بوقوع قطرة من الدم في احد هذين الاناثين، فبطبيعة الحال كان وقوعها في احدهما المعين في الواقع و علم الله ولكنه مجهول عنده، و لا يدري انها وقعت في هذا الاناء او ذاك، لانه مجهول في الواقع و عند الله.

و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (قَوِّدُ) من البرهان على انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي، بتقريب انه لو كان له واقع موضوعي في الخارج، فما هو في الموارد التي لاتعين فيها للواقع ثبوتاً، كما اذا علم بنجاسة احد الاناثين بملاقاة الدم و كان في الواقع كلاهما نجساً بالدم، فعندئذٍ ما هو واقع المعلوم بالاجمال في مثل هذا المثال، لان نسبة المعلوم بالاجمال الى نجاسة كل منهما نسبة واحدة، فلا يمكن القول بان ما هو مصداق المعلوم بالاجمال نجاسة هذا الاناء دون ذاك الاناء او بالعكس، لانه ترجيح من غير مرجح، حيث ان نسبته الى كل منهما على حد سواء، و هذا دليل على انه لا واقع موضوعي للمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي.

و وجه الظهور هو ان واقع النجاسة المعلومة بالاجمال متعين في الواقع و علم الله و مردد عندنا بين نجاسة هذا الاناء او ذاك الاناء.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان استخدام المفاهيم انما

هو من جهة ان العلم سواء أكان حقيقياً أم تعبيرياً لا يتعلق بالواقع الخارجي مباشرة، وإنما تعلق بالمفاهيم في افق الذهن، باعتبار ان العلم صفة للنفس فلا يتصور تعلقه الا بالمفاهيم فيها، وحيث ان الاثر مترتب على الواقع دون المفاهيم الذهنية، فلاحالة يكون استخدامها للاشارة اليه، ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلم اجمالياً او تفصيلياً، اذ كما ان تعلق العلم التفصيلي بالمفهوم الذهني انما هو بملاك انه ملحوظ مرآة الى الخارج و اشارة اليه، باعتبار ان الاثر مترتب عليه لاعلى المفهوم، كذلك تعلق العلم الاجمالي بالجامع الانتزاعي انما هو بملاك انه اشارة الى الخارج و مرآة له لا بملاك انه ملحوظ بنحو الموضوعية.

الاتجاه الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقي (قَدْرُ) من ان متعلق العلم

الاجمالي الفرد المعين في الواقع، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي في المعلوم بالعرض، فانه في كليهما معاً الفرد المعين، وإنما الفرق بينهما من ناحية نفس العلم، فان العلم التفصيلي علم غير مشوب بالاجمال، والعلم الاجمالي علم مشوب بالاجمال، فالعلم التفصيلي كالمرآة الصافية والعلم الاجمالي كالمرآة غير الصافية، وقد برهن ذلك بان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع الانتزاعي، فلا يمكن انطباقه على الفرد بحده الفردي، وإنما ينطبق على الحيشية الجامعة بين فردين او افراد وهي الحيشية المنتزعة من الفرد بالغاء الخصوصية الفردية، فتكون هذه الحيشية جزء تحليلي للفرد، باعتبارانه ينحل الى الحيشية الجامعة المشتركة و الخصوصية الفردية، ومن الواضح ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع، فهو انما ينطبق على الحيشية الجامعة لاعلى الفرد بحده الفردي هذا.^(١)

و قد اورد عليه المحقق الاصفهاني (قَدْ) بتقريب ان العلم الاجمالي بالجامع ينحل الى علمين.

الاول: العلم بالجامع بما هو جامع:

الثاني: العلم بانه في ضمن احد الفردين، وهذا العلم هو العلم الاجمالي المتعلق بالجامع المقيد بكونه في ضمن احدئ الخصوصيتين او الخصوصيات، فذلك ينطبق على الفرد بحده الفردي^(١).

ويمكن المناقشة فيه، لان العلم الاجمالي لو كان العلم بالجامع المقيد بكونه في ضمن احد الفردين، فننقل الكلام الى خصوصية التقيد هل هي تقيد بالفرد او الجامع؟ فان كان الاول، فلازمه تعلق العلم الاجمالي بالفرد من الاول ومباشرة، لا انه تعلق بالجامع المقيد لكي ينحل الى علمين، علم بالجامع وعلم بتقييده في ضمن احد الفردين في الواقع، وان كان الثاني، فهو عين العلم بالجامع لا انه في مقابله هذا.

ثم ان ما ذكره المحقق العراقي (قَدْ) يرجع الى ثلاث نقاط:

الاولى: ان متعلق العلم الاجمالي الفرد بحده الفردي، و لافرق بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الناحية.

الثانية: ان العلم التفصيلي يختلف عن العلم الاجمالي في نفس العلم، فان الاول غير مشوب بالاجمال بينما الثاني مشوب به.

الثالثة: ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الجامع بحده الجامعي هذا. و للمناقشة في جميع هذه النقاط الثلاث مجال.

اما النقطة الاولى، فلانه ان اريد من تعلق العلم الاجمالي بالفرد بحده

الفردية تعلقه به مباشرة، فيرد عليه ان مستحيل، لان العلم صفة قائمة بالنفس، فلا يعقل ان يتعلق بالواقع الخارجي كذلك.

وبكلمة اخرى انه (مَذْمُومٌ) 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 فضلاً عن العلم الاجمالي لسببين:

الاول ان لازم ذلك عدم وقوع الخطأ في العلم اصلاً وانه دائماً مصيب للواقع، باعتبار ان الواقع هو المعلوم بالذات، والمفروض ان المعلوم بالذات مقوم للعلم ذاتاً وبدونه فلا علم، حيث ان العلم عين المعلوم بالذات والاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار كالايجاد والوجود، فلو كان الواقع الخارجي هو المعلوم بالذات، لكان العلم دائماً مصيباً للواقع وهو كما ترى.

الثاني ان العلم صفة نفسانية فيستحيل تعلقه بالموجود الخارجي، والالكان خارجياً وهذا خلف.

وان اريد به تعلقه بصورة الفرد المعين في الذهن وهي المعلومة بالذات و الفرد الخارجي معلوم بالعرض.

فيرد عليه اولاً انه خلاف الوجدان، لوضوح ان العلم الاجمالي لم يتعلق بصورة الفرد المعين في افق الذهن، وانما تعلق بصورة الجامع الانتزاعي، وهو عنوان احدهما او احدها، واما صورة الفرد المعين، فلا يكون موجودة في الذهن. وثانياً ان متعلق العلم الاجمالي لو كان صورة الفرد المعين، لكان العلم الاجمالي علماً تفصيلياً وهو خلف.

وان اريد به تعلقه بصورة الفرد المبهم، فيرد عليه ان هذا هو معنى 'تعلق العلم

الاجمالي بالجامع المفهومي و هو صورة احد الفردين او الافراد في الخارج المهمة، فاذن لا يرجع هذا القول الى القول الاخر في مقابل القول بتعلقه بالجامع الانتزاعي، بل هو هو في الحقيقة و الاختلاف انما هو في التعبير.

و اما النقطة الثانية: فلان ما ذكره (مَنْبُتٌ) من ان العلم الاجمالي بنفسه يمتاز عن العلم التفصيلي، حيث انه مشوب بالابهام دونه، لا يرجع الى معنى محصل، بداهة انه لا يعقل دخول الابهام و الاجمال في حقيقة العلم، كيف فان حقيقة العلم الكشف و الوضوح و هي في طرف النقيض مع الاجمال و الابهام، فلا يتصور الابهام في حقيقته و انما يتصور في متعلقه بالعرض، و اما في متعلقه بالذات الذي هو عين العلم فلا، و الا فهو ليس بعلم و هذا خلف، فما ذكره (مَنْبُتٌ) من انه لا اجمال و لا ابهام في المتعلق و انما الابهام و الاجمال في نفس العلم غريب جداً.

و اما النقطة الثالثة: فلان ما ذكره (مَنْبُتٌ) من ان متعلق العلم الاجمالي لو كان الجامع الانتزاعي، فلا ينطبق على الفرد بحده الفردي، على اساس ان حد الفرد غير داخل في متعلق العلم الاجمالي، و انما ينطبق على الحيثية الجامعة بين فردين او افراد، انما يتم في الجامع الذاتي و تقصد به المفهوم المنتزع من الجهة الذاتية المشتركة بين الافراد كمفهوم الانسان و نحوه، فانه لا ينطبق في الخارج الا على تلك الحيثية الذاتية المشتركة بين افراده دون الفرد بحده الفردي، و لا يتم ذلك في الجامع العرضي كمفهوم الفرد و مفهوم الشخص و مفهوم الجزئي و نحوها، فان هذه المفاهيم، مفاهيم عرضية اخترعها العقل و اصطنعها لاستخدامها كاشارة الى الخارج و ليست منتزعة من الجهة الذاتية المشتركة، و من هنا تكون

نسبة الافراد اليها عرضية لاذاتية، وهذا بخلاف الجامع الذاتي، فان نسبة افراده اليه ذاتية.

و اما الجامع الانتزاعي فيما نحن فيه و هو مفهوم احد فردين او افراد، فهو مفهوم اختراعي بغرض استخدامه للاشارة الى الواقع الخارجي و هو ينطبق على الفرد في الخارج بحده الفردي، غاية الامر ان مطابقه فيه مردد بين هذا الفرد او ذاك عندنا لا في الواقع و علم الله، و النكته في ان الجامع الذاتي لا ينطبق على الفرد بحده الفردي، و انما ينطبق على الجهة الذاتية المشتركة، و الجامع العرضي ينطبق عليه هي ان الجامع الذاتي منتزع من الجهة الذاتية المشتركة، و لهذا لا ينطبق الا عليها، بينما الجامع العرضي منتزع و مخترع من قبل العقل من الفرد بحده الفردي او الشخص كذلك، فلهذا ينطبق عليه لا على الجهة الجامعة.

و ان شئت قلت: ان العقل حيث انتزع المفاهيم العرضية و اخترعها من الفرد او الشخص او الجزئي او غير ذلك، فبطبيعة الحال لا تنطبق الا على منشأ انتزاعها و اختراعها، و هذا بخلاف المفاهيم الذاتية، فانها منتزعة من الجهة الذاتية المشتركة كالحوانية و الناطقية التي جهة مشتركة بين افراد الانسان، فلهذا لا تنطبق الا عليها، هذا هو الفارق بين المفاهيم الذاتية و المفاهيم العرضية، و على هذا فحيث ان المعلوم بالاجمال صورة احد الفردين بحده الفردي، فهو لا ينطبق الا على احد الفردين في الخارج بحده الفردي، و ما ذكره (تَبَيَّنَ) من ان المعلوم بالاجمال لو كان الجامع المفهومي، فهو لا ينطبق الا على الجهة الجامعة بين الفردين او الافراد، مبني على الخلط بين الجامع الذاتي و الجامع العرضي، و ما ذكره (تَبَيَّنَ) تام بالاضافة الى الجامع الذاتي دون الجامع العرضي، و حيث ان

الجامع في المقام عرضي وهو عنوان احدهما او احدها، اصطنعه العقل و اخترعه من الفرد المردد عندنا لا واقعاً فلا ينطبق الا عليه، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى انه لا يمكن ان يكون مراد المحقق العراقي (قده) من تعلق العلم الاجمالي بالفرد بحده الفردي الفرد المعين في الخارج، فان تعلقه به كذلك غير معقول، و الا لكان العلم الاجمالي تفصيلاً، فاذن لاحالة يكون مراده منه تعلقه بصورة الفرد بحده الفردي المبهم، وهذا هو معنى 'تعلقه بالجامع الانتزاعي، و عليه فما ذكره (قده) يرجع في الحقيقة الى القول بتعلق العلم الاجمالي بالجامع المفهومي وهو صورة احد الفردين او الافراد، الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان جميع الاتجاهات في المسألة ترجع الى اتجاه واحد و هو تعلق العلم الاجمالي بالجامع العنواني الانتزاعي.

اما الكلام في الجهة الثانية و هي تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي، فلا شبهة في ان العلم الاجمالي بيان و يكون رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان حقيقة و وجداناً، فلا يمكن التمسك بها بالنسبة الى الجامع، لان تعلق التكليف به معلوم بالوجدان و لاموضوع لها بالنسبة اليه، فيكون العلم الاجمالي المتعلق بالجامع وارداً عليها و هذا لا كلام فيه، و اما الكلام في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى كل واحد من اطرافه، باعتبار ان كل واحد منها ليس متعلقاً للعلم الاجمالي و انما هو متعلق للشك، غاية الامر ان منشأ العلم بالجامع الانتزاعي، و حينئذٍ فهل يمكن التمسك بالقاعدة في كل طرف من اطرافه، باعتبار ان موضوعها و هو عدم البيان متحقق به او لا؟

الجواب: اما على القول بان العلم الاجمالي تامة امة للتنجيز، فلا يتصور ان

تكون القاعدة مانعة عنه، و الأّ لازم خلف فرض كونه علة تامة للتنجيز، وكذلك الحال في الاصول المؤمنة، فانها لا يعقل ان تكون مانعة عن تنجيزه، و الاّ لازم خلف فرض كونه علة تامة له، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان الاصل المؤمن اذا سقط عن بعض اطراف العلم الاجمالي بسبب او آخر مع بقاء العلم الاجمالي و عدم انحلاله، فهو منجز للطرف الاخر و مانع عن جريان الاصل المؤمن فيه على هذا القول و هو القول بالعلة التامة، ضرورة انه لا يتصور على هذا القول مانع و الاّ لازم الخلف.

ولكن قد تقدم انه لا اساس لهذا القول، لان العلم التفصيلي لا يكون علة تامة للتنجيز فضلاً عن العلم الاجمالي، فان تنجيزه معلق على عدم ترخيص الشارع في ترك الطاعة و ليس مطلقاً لكي لا يقبل الترخيص و سوف نشير اليه.

و اما على القول بان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز لا انه علة تامة له، فهل هو بنحو الاقتضاء مطلقاً حتى بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، او انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية فحسب.

و الجواب: ان فيه قولين، المعروف و المشهور بين المحققين من الاصوليين القول الثاني و هو ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، و خالف في ذلك المحقق الخراساني (قده) و اختار القول الاول، مدعياً بان تنجيزه لها يكون بنحو الاقتضاء ايضاً.

اما القول الاول فقد استدل عليه بوجه:

الوجه الاول ما ذكره مدرسة المحقق النائيني (قده)، بتقريب انه لا يمكن جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً، لانه ترخيص في المخالفة القطعية

العملية و هو قبيح عقلاً، على أساس ان الترخيص فيها ترخيص في التعدي على المولى و هناك حرمة و الظلم عليه و هو سلب ذي الحق عن حقه، و من الواضح ان حكم العقل بقبح ذلك من القضايا الاولى الفطرية، و هذا معنى ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، أو قل ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز التكليف المتعلق بالجامع العرضي، و الترخيص في اطرافه حيث انه يؤدي الى الترخيص في الجامع، فلذلك يكون قبيحاً عقلاً، فالنتيجة ان جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي لجعل الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي.

و الجواب: ان العقل و ان كان يحكم بقبح المخالفة القطعية العملية، الا ان ذلك ليس بالذات بل من جهة ثبوت حق الطاعة للمولى على العبد في المرتبة السابقة، و حيث ان هذه المخالفة تؤدي الى تفويت هذا الحق فيكون قبيحاً و مصداقاً للظلم، و نتيجة ذلك هي ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية ليس حكماً تنجيزياً و مطلقاً، بل هو معلق على عدم ورود الترخيص فيها من المولى نفسه، و اما اذا رخص المولى في المخالفة المذكورة و اذن فيها، فلا تكون هذه المخالفة حينئذ مخالفة للمولى و معصية له، بل هي موافقة لاذنه و قراره.

و بكلمة انه لاشبهة في ان العلم الاجمالي ليس علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، لوضوح ان حكم العقل بحرمة مخالفة المولى و قبحها و انها ظلم، ليس تنجيزياً و مطلقاً، بل هو منوط و معلق على ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، و على هذا فللمولى ان يجعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي اذا كانت مصلحة الترخيص فيه اقوى و اهم من مصلحة

المعلوم بالاجمال في الواقع، وهذا الترخيص الظاهري حيث انه من المولى يكشف عن انه رخص في مخالفته ولم يرد طاعته، وعندئذٍ فخالفته ليست مخالفة بل موافقة لجعله وقراره، وعليه فينتفي حكم العقل بالقبح بانتفاء موضوعه وهو حق الطاعة، لان ترخيصه يكشف عن عدم ارادته هذا الحق والام 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 ايضاً، لوضوح ان حكم العقل بقبح مخالفة المولى لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً ومطلقاً بل لامحالة يكون معلقاً، لان حكم العقل بشئ لا يمكن ان يكون جزافاً ولغواً وبلانكتة تبرره، والنكتة التي تبرره في المقام انما هو ثبوت الحق للمولى في المرتبة السابقة وهو حق الطاعة، فاذن حكم العقل بقبح المخالفة وكونها معصية وظلماً انما هو بلاك انها تفويت لحق المولى وهو حق الطاعة، وعلى هذا فكما ان للمولى جعل الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي اذا كانت هناك مصلحة اقوى واهم من مصلحة الواقع، فكذلك له جعل الترخيص الواقعي في مخالفته اذا كانت هناك مصلحة اقوى واهم 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، و الا فلا يمكن جعله، لاستحالة فرض وجود المانع عن تأثير العلة التامة، و الا لزم الخلف.

و من هنا يظهر ان مدرسة المحقق النائيني (مَرْيَم) قد ظنت ان جعل الترخيص الشرعي في اطراف العلم الاجمالي ترخيص في مخالفة المولى و عصيانه و هتك حرمة و تقويت حقه، فلهذا يحكم العقل بقبحه على اساس حكمه بقبح الظلم، و لكن هذا الظن مبني على الغفلة عن ان الترخيص في اطراف العلم الاجمالي كافة اذا كان من نفس المولى خاصة، كان كاشفاً عن ان المولى قد رخص في مخالفته، و معنى هذا ان مخالفته هذه في الواقع ليست مخالفة له بل هي موافقة لاذنه و ترخيصه فيها، و هذا يكشف عن ان المولى رفع اليد عن حقه و هو حق الطاعة لمصلحة اهم، فاذن ترك الطاعة انما هو باذن المولى و ترخيصه، و حيث ان الطاعة حقه، فله ان يرفع اليد عن حقه و يرخص في تركه.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هي ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة لتنجيز حرمة المخالفة القطعية العملية، بل و كذلك العلم التفصيلي، فانه لا يكون علة تامة له، لان حكم العقل بالتنجيز و قبح المخالفة، لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً بل هو تعليقى كإمر، هذا بحسب مقام الثبوت، و اما في مقام الاثبات، فلا يمكن اثباته باطلاق ادلة الاصول العملية الشرعية، بل هو بحاجة الى نص خاص، و تمام الكلام في ذلك في محله.

قد يقال كما قيل ان جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي و ان كان لامانع منه من ناحية حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية العملية و قبحها، الا ان هناك مانع اخر عن هذا الجعل، و هو وجود المصاداة بين الحكم الظاهري و

الحكم الواقعي، فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد و لو احتمالاً، فإذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين، فحيث ان المعلوم بالاجمال هو عنوان احدهما، فموضوع الحكم الظاهري غير محفوظ فيه، و اما موضوعه في كل واحد من الانائين بحده، فهو و ان كان محفوظاً للشك في نجاسة كل واحد منها بحده الشخصي، الا انه لا يمكن جعل الحكم الترخيصي الظاهري فيه كالطهارة الظاهرية من جهة وجود المضادة بينه و بين الحكم الواقعي المحتمل وجوده في كل منها، فاذن احتمال اجتماع الضدين في كل من الانائين موجود و هو مستحيل كالقطع به، لان اجتماع الضدين حيث انه محال، فاحتماله كالقطع به محال، فلذلك لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي، لمكان المضادة بينه و بين الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال هذا.

و للمناقشة فيه مجال، و ذلك لما ذكرناه موسعاً في مستهل بحث الظن في الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، و سوف يأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى من ان الحكم الظاهري على نوعين:

النوع الاول الحكم الظاهري الطريقي

النوع الثاني الحكم الظاهري الترخيصي

اما النوع الاول، فهو معمول بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من المبادي و الملاكات، و لاشأن له في مقابل الاحكام الواقعية الالزامية غير تنجيزها عند الاصابة و التعذير عنها عند الخطاء، لان اهتمام المولى بها و عدم الرضا بتفويتها حتى في ظرف الشك و الجهل، يتطلب منه جعل الحكم الظاهري الطريقي في طولها، و الهدف من وراء هذا الجعل الحفاظ على تلك الاحكام و

مبادئها تنجزاً وليس له شأن آخر غير ذلك، ولا مبدأً مستقل له وراء مبادي الاحكام الواقعية الالزامية، ولهذا لا يترتب على 'مخالفته عقاب ولا على' موافقته ثواب، باعتبار انه ليس حكماً شرعياً في مقابل الحكم الواقعي، وليس له مبادي في مقابل مبادئه، والخلاصة ان منشأ جعل هذا الحكم الظاهري الطريقي، هو اهتمام المولى بالحفاظ على 'مبادي الاحكام الواقعية الالزامية، وهذا الاهتمام يدعوه الى جعله في طولها بغرض الحفاظ عليها كوجوب الاحتياط والاستصحاب الميثب للاحكام الالزامية وكذلك الامارات المثبتة لها، ومن الواضح انه لا تنافي بين هذا الحكم الظاهري والحكم الواقعي لا في مرحلة المبادي ولا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة الجعل.

اما في الاولى، فلما عرفت من انه لا مبدأ له في مقابل مبادي الاحكام الواقعية الالزامية، بل مبدؤه هو اهتمام المولى بالحفاظ على 'مبادي تلك الاحكام ويكون في طول مبادئها.

واما في الثانية، فلما مر من انه لا يقتضي الامتثال في مقابل اقتضاء الاحكام الواقعية الالزامية، بل بامتثالها انما هو بامتثالها، كما ان مخالفته انما هي بمخالفتها، فلا استقلال له في مقابلها، والازم خلف فرض كونه طريقياً.

واما في الثالثة، فضافاً الى انه لا تنافي ولا تضاد بين الاحكام الشرعية بما هي اعتبارات بقطع النظر عن مبادئها وملاكاتها في الواقع، ومرحلة امتثالها ان هذا الحكم الظاهري حكم طريقي في طول الحكم الواقعي، فلا يجتمع معه في شيء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين.

واما النوع الثاني، وهو الحكم الظاهري الترخيصي كاصالة البراءة

الشرعية و استصحاب عدم الوجوب او الحرمة و الامارات المتكفلة للاحكام الترخيصية، فهو مجعول بلاك التسهيل النوعي على' المكلف، و حيث ان المصلحة التسهيلية مصلحة نوعية، فهي تتقدم على' المصالح و الملاكات الشخصية، فذلك لاتنافي بين الاحكام الظاهرية الترخيصية و الاحكام الواقعية الالزامية، لا في مرحلة المبادي و لا في مرحلة الامتثال.

اما في الاولى فلان المصلحة التسهيلية النوعية مترتبة على' الاحكام الظاهرية الترخيصية لا على' متعلقاتها، فبينما المصالح و المفاسد الشخصية المحتملة، مترتبة على' متعلقات الاحكام الواقعية الالزامية، فاذن لاتنافي بينهما في مرحلة المبادي و الملاكات لعدم اجتماعها في شيء واحد، ثم ان هذا التقديم ليس من باب التراحم الحفظي، بان تكون هناك مزاحمة في الحفظ بين ملاكات الاحكام الترخيصية الواقعية و ملاكات الاحكام الواقعية الالزامية في مرحلة الالتباس و الاشتباه، فان الاولى' تتطلب حفظها حتى' في هذه المرحلة يجعل حكم ظاهري ترخيصي على' طبقها، بينما الثانية تتطلب حفظها في مقابل الاولى' في هذه المرحلة يجعل حكم ظاهري الزامي على' طبقها.

و بكلمة واضحة ان القول بوقوع التراحم الحفظي بين ملاكات الاحكام الترخيصية الواقعية و ملاكات الاحكام الالزامية الواقعية، انما هو في خصوص الاحكام الترخيصية الناشئة من الملاكات و المبادي الواقعية، و اما الاحكام الترخيصية التي هي ناشئة عن عدم المقتضي للاحكام الالزامية فهي خارجة عن محل الكلام، اذ لاملاك لها حتى' يقع التراحم الحفظي في مقام الاشتباه و الالتباس بينه و بين ملاك الحكم الواقعي.

و يمكن نقد هذا القول اولا بانه لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام الواقعية بقطع النظر عن ثبوتها وجعلها من قبل الشارع، وعلى هذا فاذا كانت الاحكام احكاماً الزامية، فهي تكشف عن وجود مصالح او مفسد ملزمة في متعلقاتها، و اما اذا كانت احكاماً ترخيصية، فهي لا تكشف عن وجود مصالح في متعلقاتها، اذ كما يحتمل ذلك، يحتمل ان تكون ناشئة عن عدم ثبوت المقتضي للاحكام الزامية، هذا اضافة الى ان المصلحة اذا كانت بدرجة الالتزام، كانت منشأً للوجوب، و اذا كانت دون هذه الدرجة، فان كانت محبوبة، تكون منشأً للاستحباب و الا فهي منشأً للاباحة، و عليه فنشأ الاباحة في الحقيقة عدم ثبوت المقتضي للوجوب للمصلحة الواقعية في نفسها، لان عدم كونها درجة الالتزام بمثابة الجزء الاخير من العلة التامة للاباحة، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى، ان اباحة الاشياء اصلية و ذاتية اي غير مجعولة في الشريعة المقدسة، لان المجهول فيها انما هو الاحكام الشرعية الزامية التامة كالوجوب و الحرمة و نحوهما، و الناقصة كالاستحباب و الكراهة و ما شاكلها دون الاباحة، فان ثبوتها للاشياء لا تتوقف على الجعل،

الى هنا قد تبين انه ليس في الشريعة المقدسة احكام ترخيصية واقعية مجعولة ناشئة من الملاكات و المبادي الواقعية لكي يقع التزاحم الحفظي بينها و بين ملاكات الاحكام الواقعية الزامية في موارد الاشتباه و الالتباس.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان في الشريعة المقدسة احكاماً ترخيصية واقعية ناشئة عن المبادي و الملاكات الواقعية، الا ان تلك المبادي حيث انها غير لزومية، فلا تصلح ان تكون مبررة لتوسعة دائرة محرّكتها حتى في

موارد الاشتباه والالتباس و تقديمها على المبادي و الملاكات الملزمة في هذه الموارد، لوضوح ان الملاكات غير الزومية لا تكون محركة الى الفعل او الترك في فرض العلم بها، فضلاً عن كونها محركة في موارد الاشتباه والالتباس، واما ادلة الاحكام الظاهرية الترخيصية، فلا تدل على وجود ملاكات ترخيصية اقتضائية في الواقع تقتضي جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية في موارد الاشتباه والالتباس على طبقها حفاظاً عليها و اهتماماً بها حتى في هذه الموارد، واما تدل على ان جعل هذه الاحكام الظاهرية الترخيصية لا يمكن ان يكون جزافاً و لغواً، بل لا محالة يكون مبنياً على نكتة تبرر هذا الجعل، و من الظاهر ان تلك النكتة هي المصلحة النوعية المترتبة على هذه الاحكام الظاهرية الترخيصية، و هي المصلحة التسهيلية لاترجيح الملاكات الترخيصية الواقعية على الملاكات الالزامية الواقعية في موارد الاشتباه والالتباس، و الخلاصة ان الدليل الترخيصي الظاهري، لا يدل على ترجيح الملاك الترخيصي الواقعي على الملاك الالزامي في مقام الالتباس و الاشتباه حتى تكون المسألة من باب التراحم الحفظي، بل الظاهر منه ان المبرر لجعل الترخيص الظاهري هو ترتب المصلحة النوعية عليه و هي مصلحة التسهيل بالنسبة الى نوع المكلفين، فانها تدعو المولى الى جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية في الشبهات الحكيمة و الموضوعية.

و اما في الثانية و هي مرحلة الامتثال، فلا موضوع للمزاحمة و المضادة بينها اصلاً، فان الواصل في هذه المرحلة احدهما، اما الحكم الظاهري الذي هو عذر للمكلف اذا صادف ترك الواقع، و لهذا يكون مفاد الترخيص الظاهري التعذير، سواء اكان في موارد الاصول العملية الشرعية المرخصة، ام كان في

موارد الامارات الشرعية المؤمنة، او الحكم الواقعي تنجزاً في مرحلة الظاهر، فانه مفاد اصالة الاحتياط الشرعية المؤمنة، او الحكم الواقعي تنجزاً في مرحلة الظاهر، فانه مفاد اصالة الاحتياط الشرعية، واستصحاب المثبت للتكليف الالزامي، و الامارات الشرعية المثبتة للوجوب او الحرمة او نحوهما، فان المجمعول في هذه الموارد الحكم الظاهري الالزامي الطريق لاثبات الاحكام الواقعية تنجزاً، نعم المزاخمة بينها انما هي في مرحلة المبادي، لان المصلحة التسهيلية النوعية تتطلب من المولى جعل الحكم الظاهري الترخيصي في موارد الاشتباه و الالتباس، و المصلحة او المفسدة الشخصية تتطلب من المولى جعل الحكم الظاهري الالزامي الطريقي في هذه الموارد، فالتزام بينهما انما هو في مرحلة الجعل، و عليه فاي منهما كانت اهم، كان جعل الشارع الحكم الظاهري على طبقها، فالنتيجة ان عدم التزام و التضاد بينهما في مرحلة الامتثال، انما هو من جهة ان الواصل احدهما فقط و لا يعقل وصول كليهما معا اي المنجز و المعذر بالنسبة الى موضوع واحد، و على هذا فلا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي، لفرض عدم التنافي بينه و بين الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً لا في مرحلة المبادي و لا الامتثال،

اما في الاولى فلما عرفت من ان الشارع جعل الحكم الظاهري على طبق الالهم من الملاكات،

و اما في الثانية فلان المولى اذا جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطراف العلم الاجمالي، ادّى ذلك الى سقوط العلم الاجمالي عن التنجز بسقوط موضوعه، لان العلم الاجمالي انما يقتضي امتثال التكليف المعلوم بالاجمال اذا

اراد المولى امتثاله ولا يرضى بتركه، واما اذا جعل المولى الترخيص في اطراف العلم الاجمالي جميعاً، فهو يكشف عن انه رفع اليد عن حقه وهو الطاعة و رخص في تركه، و عندئذ يجوز للمكلف ان يعمل على طبق ترخيصه و يترك طاعته و لا يحكم العقل حينئذ بالقبح، لان حكمه بالقبح مبني على ثبوت حق الطاعة له في المرتبة السابقة، واما مع اذنه في ترك طاعته و ترخيصه فيه، فينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

و دعوى ان ملاك الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً من المصلحة الملزمة او المفسدة كذلك قد تنجز بالعلم الاجمالي، و من الواضح ان تنجزه مانع عن جعل الترخيص الظاهري في تمام اطرافه، لاستلزامه تفويت المصلحة الملزمة او الوقوع في المفسدة كذلك، و كلاهما قبيح بحكم العقل، فكذلك لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه، و نتيجة ذلك هي ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية.

مدفوعة بما تقدم من ان حكم العقل بقبح مخالفة المولى انما هو من جهة انها معصية و تفويت لحقه و هو الطاعة، واما اذا اذن المولى نفسه في مخالفته و رخص فيها، فلا تكون مخالفته حينئذ معصية و تفويتاً لحقه، و ينتفي حكم العقل حينئذ بانتفاء موضوعه و هو ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، و حكم العقل بقبح مخالفة التكليف المنجز انما هو بلحاظ تنجز ملاكه، و الا فالحكم بما هو اعتبار لا قيمة له، و تمام القيمة للملاك، لانه روح الحكم و حقيقته، و قد تقدم ان حكم العقل بالقبح و تنجيز العمل الاجمالي ليس حكماً منجزاً و مطلقاً، بل هو حكم معلق على ثبوت موضوعه و هو ثبوت حق الطاعة للمولى.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (رَضِيَ) من انه لافرق بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي في التنجيز، فكما ان العلم التفصيلي ينجز التكليف المعلوم تفصيلاً و علة تامة لتنجيزه، فكذلك العلم الاجمالي، فانه ينجز التكليف المعلوم به و هو المتعلق بالجامع، لانه معلوم للمكلف تفصيلاً و اصلاً اليه كذلك، و اما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد او ذاك الفرد فهي مجهولة و غير واصلة اليه و لا تكون منجزة بالعلم، لان المنجز به انما هو التكليف المتعلق بالجامع دون المتعلق بالفرد بحده الفردي لانه مشكوك، و على هذا فلا يحكم العقل بقبح مخالفة التكليف المتعلق بالفرد، باعتبارانه غير واصل الى المكلف، و موضوع حكم العقل بقبح المخالفة و المعصية و بحسن الطاعة و الانقياد انما هو التكليف الواصل المنجز، و اما التكليف المشكوك غير الواصل فلا يكون موضوعاً لحكم العقل، و على هذا الاساس فحيث ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي بالنسبة الى التكليف المتعلق بالجامع، فيكون علة تامة لتنجيزه كالعلم التفصيلي^(١) هذا.

و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم من ان حكم العقل بتنجيز العلم الاجمالي و قبح مخالفته ليس حكماً تنجيزياً و مطلقاً، بل هو حكم تعليلي معلق على عدم اذن المولى في المخالفة و الا فيتنفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، لان موضوع حكمه بالقبح ثبوت حق الطاعة للمولى مسبقاً، و على هذا فاذا جعل المولى الترخيص الظاهري في اطراف العلم الاجمالي، فعناه انه رخص في مخالفته و اذن فيها و هي مع الاذن ليست بمعصية و لا تفويتاً لحقه و هو حق الطاعة بل هي موافقة لقراره، و لافرق من هذه الناحية بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي، غاية الامر انه لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في موارد العلم التفصيلي من ناحية اخرى و

هي انه لا موضوع له، و الا فتجزئه يكون بنحو الاقتضاء لا العلة التامة كالعلم الاجمالي.

الى هنا قد تبين انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، و معنى هذا ان تنجز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء لانبوه العلة التامة، كما ان تنجز العلم التفصيلي يكون كذلك، فان للمولى ان ياذن في مخالفة العلم التفصيلي و يرخص فيها بسبب او آخر و لا مانع من ذلك ثبوتاً، و به يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و اما في مقام الاثبات، فهل يمكن شمول ادلة الاحكام الظاهرية الترخيصية لاطراف العلم الاجمالي جميعاً او لا؟
و الجواب ان الكلام يقع في مقامين:

الاول في شمول ادلة حجية الامارات المتكفلة للاحكام الترخيصية الظاهرية لتمام اطراف العلم الاجمالي.

الثاني في شمول ادلة حجية الاصول العملية المؤمنة لتمام اطرافه.

اما الكلام في المقام الاول، فلا شبهة في انها لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لا كلاً و لا بعضاً، اما كلاً، فلان دليل الحجية لا يشمل الامارتين المتعارضتين، فاذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد الانائن الاسود او الابيض، ففي مثل ذلك اذا قامت البيينة على طهارة الاناء الاسود، فانها تدل على طهارته بالمطابقة و على نجاسة الاناء الابيض بالالتزام، و حينئذٍ فاذا قامت البيينة على طهارة الاناء الابيض ايضاً، فانها تدل على طهارته بالمطابقة و على نجاسة الاناء

الاسود بالالتزام، فاذن تقع المعارضة بين البينتين فلا يمكن شمول دليل الحجية لكلتيهما معاً، فلا محالة يسقط اطلاقه بالنسبة الى الامارات القائمة على اطراف العلم الاجمالي.

و اما بعضاً، فلان شمول دليل الحجية لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، لان نسبته الى الكل على حد سواء، و اما الفرد المردد، فلا وجود له في الخارج حتى يكون مشمولاً لاطلاق دليل الحجية. و اما شموله لاحدهما بشرط عدم حجية الآخر او شموله لكل منهما بشرط عدم مطابقة الآخر للواقع او بشرط عدم الالتزام بالآخر، فسوف ياتي الكلام في تحقيق هذه الفرضيات في مبحث التعادل و الترجيح.

و اما الكلام في المقام الثاني، فالمعروف و المشهور بين الاصوليين منهم مدرسة المحقق النائني (قده) هو ان المانع عن شمول اطلاق ادلة حجية الاصول المؤمنة بثبوت، حيث انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، فاذن لا مجال للبحث عن انها باطلاقتها تشمل جميع اطراف العلم الاجمالي او لا، فان هذا البحث فرع امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطرافه ثبوتاً، و اما مع عدم امكانه فلا موضوع لهذا البحث، و اما 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 اثبات، فيه قولان: فذهب السيد الاستاذ (قده) الى القول الثاني، و انه لا مانع من الشمول في هذا المقام، بتقريب ان ادلة حجية الاصول العملية الشرعية مطلقة و باطلاقتها تشمل اطراف العلم

الاجمالي و لا تصور في اطلاقها من هذه الناحية، فالمانع عن الشمول ثبوتي لا اثباتي هذا.

و ذهب بعض المحققين الى القول الثاني، بتقريب ان اطلاق المطلق انما يثبت ببركة مقدمات الحكمة اذا كان عرفياً، بمعنى ان العرف العام يفهم الاطلاق من المطلق اذا لم ينصب قرينة على الخلاف، و اما اذا لم يكن عرفياً و عقلائياً، فلا ينعقد الاطلاق ببركة المقدمات و المقام من هذا القبيل، فان اطلاق ادلة الاصول العملية بالنسبة الى اطراف العلم الاجمالي جميعاً ليس بعرفي، و ذلك لان المرتكز في اذهان العرف و العقلاء هو عدم رفع اليد عن الاغراض الالزامية لمجرد تردها بين اطراف محصورة، و هذا الارتكاز العرفي و العقلائي بمثابة قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهور ادلة حجية الاصول العملية الشرعية في الاطلاق، و عليه فلا تجري مقدمات الحكمة.

و بكلمة ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي و ان كان ممكناً عقلاً، حيث لا يلزم منه محذور عقلي، الا ان الارتكاز العرفي و العقلائي في اذهان العامة على عدم رفع اليد عن الاحكام الالزامية المعلومة بالاجمال بمجرد تردها بين اطراف محصورة، يمنع عن ظهور ادلة الاصول العملية في الاطلاق للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي فيختص بالشبهات البدوية، فالنتيجة ان القصور في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت على عكس ما افاده السيد الاستاذ (قده).

و لنا تعليق على ذلك، فان ما ذكره (قده) من الارتكاز العرفي و العقلائي على عدم رفع اليد عن الاغراض الالزامية بمجرد تردها بين اطراف محصورة،

لا يمكن المساعدة عليه.

اما اولاً، فلان اصل ثبوت هذا الارتكاز لدى العرف و العقلاء محل كلام، إذ يختلف ذلك باختلاف الموارد حتى عند العقلاء، فان مصلحة الترخيص قد تكون اهم عندهم من مصلحة الالتزام و قد يكون الامر بالعكس، و اما عند الشارع فقد تقدم انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، لان هذا الجعل يكشف عن ان مصلحة الترخيص اهم من مصلحة الواقع، و على هذا فلا منشأ لهذا الارتكاز العرفي و العقلائي، اذ رفع اليد عن الغرض اللزومي اذا كان من جهة اهمية مصلحة الترخيص فلا مانع منه، و اما اذا لم تكن هناك مصلحة او كانت و لكن مصلحة الحكم اللزومي اهم منها، فلا يجوز رفع اليد عنه، فاذا نعدم رفع اليد عن الغرض اللزومي المردد بين اطراف محصورة لمصلحة الترخيص فيها ليس امراً مرتكزاً في اذهان العرف و العقلاء، بل ان ذلك يختلف باختلاف الموارد، و عليه فلا مانع في المقام من جريان مقدمات الحكمة لاثبات ظهور ادلة الاصول العملية الشرعية في الاطلاق.

و ثانياً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان هذا الارتكاز موجود عند العرف و العقلاء، الا ان من الواضح انه ليس بدرجة يكون ثابتاً في اعماق نفوس الانسان بحيث يصلح ان يكون قرينة لبية متصلة مانعة عن جريان مقدمات الحكمة، بان لا يعتقد لها الظهور الا في الخاص و هو الشبهات البدوية، ضرورة ان هذا الارتكاز ليس بهذه الدرجة و الا فكيف يمكن غفلة المحققين من الاصوليين عن ذلك، فاذا نلا اثر لمثل هذا الارتكاز و لا يمنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق ببركة مقدمات الحكمة.

و لكن مع هذا فالأظهر عدم الاطلاق لها لأطراف العلم الاجمالي، و ذلك لان شمولها لها انما هو بالاطلاق و مقدمات الحكمة، و الاطلاق لا يكشف عن ان مصلحة الترخيص الظاهري اهم من مصلحة الواقع الالزامية حتى يكشف عن ان المولى قد اذن في مخالفته و هي مخالفة الواقع و رخص فيها، و الخلاصة ان اطلاق ادلة الاصول العملية حيث انه لا يدل على ان المولى قد اذن في مخالفته حتى لا تكون معصية و تفويتاً لحقه و هو حق الطاعة، فلذلك لا يكون لها اطلاق، باعتبار ان اطلاقها اذا لم يدل على ترخيص المولى في تفويت حقه و هو حق الطاعة، فلا محالة يكون مفاده الترخيص في معصية المولى و هو قبيح بحكم العقل و مصداق للظلم، و هذا يصلح ان يكون مانعاً عن اطلاقها بمقدمات الحكمة و موجباً لاختصاصها بغير الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، و الخلاصة ان اطلاق ادلة الاصول العملية لو كان كاشفاً عن ان المولى قد رفع اليد عن حقه و هو حق الطاعة و رخص في تركه بسبب او آخر، فلا بد حينئذٍ من الاخذ به، و لكن حيث انه لا يكون كاشفاً عن ذلك فلا اطلاق لها، و من هنا لو كان دليل حجية الاصل العملي مختصاً بموارد العلم الاجمالي، فلا مناص من الالتزام بانه كاشف عن ان المولى قد اذن في مخالفته و رخص فيها، فلا تكون حينئذٍ مخالفته مخالفة و معصية، بل هي موافقة لقراره و ترخيصه و الالزم كونه لغواً و بلا مورد، و هذه النكته حيث انه لا تتوفر في جانب الاطلاق، فلا يكون كاشفاً عن ذلك فبالنتيجة لا اطلاق، الى هنا قد تبين امور:

الاول: 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 لتنجيزاً ومطلقاً، بل هو معلق على 'عدم ترخيص المولى' في مخالفته، والا فلا يحكم العقل بانها معصية و تفويت لحقه و هو حق الطاعة، و يستتفي حينئذٍ بانتفاء موضوعه و المعلق عليه.

الثاني: ان المشهور بين المحققين من الاصوليين ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى 'حرمة المخالفة القطعية العملية، و عليه فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في جميع اطرافه، و لكن قد تقدم ان ذلك منهم مبني على 'ان جعل الحكم الظاهري الترخيصي مناف لحكم العقل مباشرة، و قد عرفت ان هذا المبني منهم غير صحيح، فان حكم العقل بقبح المعصية و حسن الطاعة معلق على 'ثبوت حق الطاعة للمولى' في المرتبة السابقة و عدم جعل الترخيص منه في تركها و الافهو ينتفي بانتفاء موضوعه.

الثالث: ان ادلة الاصول العملية لا تدل باطلاقها على 'ترخيص المولى' في مخالفته و اذنه فيها، فلذلك لا اطلاق لها من هذه الناحية كما مر.

الرابع: ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان ادلة الاصول العملية الشرعية مطلقة و باطلاقها تشمل اطراف العلم الاجمالي جميعاً لولا المانع الثبوتي و هو لزوم المخالفة القطعية العملية،^(١) لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من عدم المانع الثبوتي عن شمولها و المانع اثباتي.

بقي الكلام فيما ذكره المحقق الخراساني (قده) من ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز حتى 'بالنسبة الى' حرمة المخالفة القطعية العملية بل هو مقتضي له، و قد افاد في وجه ذلك امرين:

الاول ان موضوع الحكم الظاهري محفوظ في جميع اطراف العلم الاجمالي،

(١) مصباح الاصول، ج ٢: ص ٧٠.

فلذلك لاما ن من جعله فيها،

الثاني ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون فعلياً من جميع الجهات، فاذا لم يكن فعلياً كذلك لم تكن بينه وبين الحكم الظاهري مضادة، لان المضادة انما تكون بين شيئين متسانحين في القوة والفعل، واما اذا كان احدهما فعلياً من تمام الجهات و الآخر غير فعلي كذلك فلا مضادة بينهما، وعلى هذا فحيث ان كلا الامرين متوفر في موارد العلم الاجمالي، فلاما ن من جعل الحكم الظاهري الترخيصي فيها، بل هو واقع في الخارج، لا مجرد انه ممكن كما في الشبهات غير المحصورة، فان الحكم الظاهري الترخيصي بمجول فيها، فلو كانت مضادة بينه وبين الحكم الواقعي، لم يمكن جعله لاستحالة اجتماع الضدين فضلاً عن وقوعه في الخارج، بل لا يمكن جعله في الشبهات البدوية ايضاً، لان احتمال اجتماع الضدين كالقطع به مستحيل، للقطع باستحالة اجتماعهما، و القطع بالاستحالة لا يمكن احتمال اجتماعهما في شئ واحد، فاذن جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصورة وفي الشبهات البدوية، دليل قطعي على انه لا مضادة بينهما، بلاك ان الحكم الظاهري الترخيصي فعلي من جميع الجهات و الحكم الواقعي ليس بفعلي كذلك، و المضادة انما هي بين الحكمين الفعليين من جميع الجهات هذا.^(١)

و ذكر (تَوَيْدٌ) في مورد آخر ما حاصله ان التكليف الواقعي سواء اكان مشكوكاً ام معلوماً بالاجمال، فان كان فعلياً من جميع الجهات، يستحيل جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه للتضاد بينهما، ولا فرق في محذوره بين القطع باجتماع الضدين او احتمال اجتماعهما، لانه كالقطع به محال، وان لم يكن

فعلياً من تمام الجهات، فلا مانع من جعله على خلافه ولا يلزم محذور اجتماع الضدين،^(١) ولكن للمناقشة فيه مجالاً واسعاً من وجوه:

الاول: ان ما ذكره (مَنْذُورٌ) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون بفعلي من جميع الجهات، فان اراد به ان العلم التفصيلي بالحكم في مرحلة الجعل مأخوذ في موضوع نفسه في مرحلة المجعول و هي مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فقد تقدم ان ذلك وان كان ممكناً ثبوتاً، الا انه في مقام الاثبات بحاجة الى دليل، ولا دليل على ان العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية في مرحلة الجعل مأخوذ في موضوع نفسها في مرتبة المجعول، هذا اضافة الى انه لو كان مأخوذاً في مرتبة الجعل في موضوع نفسها في مرتبة المجعول، كان لازمه ان لا يكون بفعلي اصلاً لا انه فعلي من بعض الجهات لان تمام الجهات، وايضاً ان ذلك ينافي ما ذكره (مَنْذُورٌ) في مورد آخر من ان الحكم الواقعي قديكون فعلياً في موارد الشك و العلم الاجمالي و العلم التفصيلي، فاذا كان فعلياً فيها، فلا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه للتضاد بينهما، معللاً بان احتمال اجتماع الضدين كالتقطع به مستحيل، وقد لا يكون بفعلي في تمام هذه الموارد حتى في موارد العلم التفصيلي، وعندئذٍ فلا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي فيها لعدم المضادة بين الحكم الظاهري الفعلي من تمام الجهات و الحكم الواقعي الذي لا يكون فعلياً.

وان 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 لولم يكن ماخوذاً في الموضوع في مقام الجعل، كانت فعليته منوطة بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا تحقق موضوعه فيه، صار حكمه فعلياً من تمام الجهات سواء اكان المكلف عالماً به تفصيلاً او اجمالاً ام جاهلاً به، و على هذا فان كان موضوع الحكم الواقعي متحققاً في موارد العلم الجمالي، كان الحكم فعلياً من جميع الجهات لامن بعض الجهات.

و اما الجهة الاخرى، فان كانت دخلية في الموضوع بان تكون قيداً له، فعناه ان الموضوع لم يوجد بتمام قيوده، و حينئذ فلا يكون الحكم فعلياً اصلاً، فاذا وجد الموضوع بتمام قيوده، صار الحكم فعلياً من كل الجهات، و اما اذا وجد ببعض قيوده دون بعضها الاخر فلا اثر له،

و دعوى ان الموضوع اذا وجد ببعض قيوده دون الجميع، فالحكم فعلي بالنسبة الى ذلك القيد دون جميع القيود،

مدفوعة بان فعلية الحكم من كل الجهات منوطة بفعلية موضوعه بكل قيوده، و اما وجوده ببعض قيوده دون الجميع، فلا اثر له و لا يوجب فعلية الحكم من بعض الجهات، ضرورة ان الحكم اما فعلي او غير فعلي و لا ثالث لهما، و القيد الاخير للموضوع بمثابة العلة التامة لفعلية الحكم.

و ان شئت قلت ان فعلية الحكم معلولة لفعلية موضوعه في الخارج، و لا معنى للقول بان المعلول فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات، ضرورة ان المعلول يوجد بوجود علته في الخارج، و المفروض ان علته موجودة بوجود واحد في الخارج و لا معنى لوجودها من بعض الجهات دون جميع الجهات، لان المعلول مترتب على وجودها لا على وجود جزئها او قيدها، و الا لزم خلف فرض كونه

جزء العلة لاتمامها، فما ذكره (تَبَيَّنَ) من ان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه مشوب بالجهل، فلا يكون فعلياً من جميع الجهات، لا يرجع الى 'معنى' محصل.

الثاني: ان ما ذكره (تَبَيَّنَ) 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 الاول فقد ذكرنا انه لاتضاد و لاتنافي بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري بكلا نوعيه، هما الحكم الظاهري الطريقي و الحكم الظاهري الترخيصي.

اما الأول فقد تقدم انه مجعول بنحو الطريقة الى الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات و المبادي في الواقع و يكون في طولها، و لاملاك له غير ملاكات الاحكام الشرعية الواقعية، و لا شأن له ما عدا تنجيز الواقع عند الاصابة و التعذير لدى الخطاء، و لهذا لا تتصور المضادة بينه و بين الاحكام الواقعية، لانه ليس حكماً مجعولاً في مقابلها و عرضها و ناشئاً عن ملاك غير ملاكاتها، بل هو طريق الى الحفاظ عليها بما لها من ملاكاتها الواقعية و مباديها، فلا يعقل ان يكون في عرضها و منافياً و مضاداً لها، و لهذا لا يتصور التنافي بينهما.

و اما الثاني: و هو الحكم الظاهري الترخيصي - فهو و ان كان ناشئاً من ملاك غير ملاك الحكم الواقعي، الا انه مع ذلك لاتنافي و لاتضاد بينهما، لان الاحكام الظاهرية الترخيصية ناشئة عن المبادي و الملاكات المترتبة عليها و هي المصلحة التسهيلية النوعية لانها قائمة في متعلقاتها، بينما المبادي و الملاكات للاحكام الواقعية قائمة بمتعلقاتها، و لهذا لاتنافي بينهما في مرحلة المبادي و الملاكات.

و اما في مرحلة الامتثال، فلان الاحكام الظاهرية الترخيصية الناشئة من الملاكات والمبادي النوعية المترتبة عليها، تتقدم على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات الشخصية ومانعة عن وصولها وتنجزها، فلهذا لا تتطلب الامتثال حتى تنافي الاحكام الظاهرية الترخيصية، باعتبار انها تتطلب عدم وجوب امتثالها، و اما في مرحلة الجعل والاعتبار، فلاتنافي بين جعل الترخيص الظاهري بما هو اعتبار و بين جعل الحكم الواقعي كذلك، مثلاً لاتنافي ولا مضادة بين الترخيص الظاهري المجعول لشرب التتن مثلاً بما هو اعتبار و بين حرمة في الواقع بما هي اعتبار، لان المضادة انما هي بين الموجودات التكوينية الواقعية في الخارج، و اما الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج، فلا تتصور المضادة بينها.

و اما الشق الثاني من كلامه (تَرْجِيءُ) و هو ان الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال ليس بفعلي من جميع الجهات، مثلاً وجوب الصلاة فعلي على المكلف من جهة بلوغه وعقله وقدرته، وليس بفعلي من جهة عدم دخول وقتها.

فيرد عليه ان فعلية الحكم بمعنى فعلية فاعليته و محركيته مرتبطة بفعلية موضوعه في الخارج بكافة قيوده الماخوذة فيه في مقام الجعل، و لقيمة لفعلية بعض قيوده دون تمامها، وفعلية كل جزء الموضوع اوقيده انما يكون لها دخل في فعلية الحكم في ضمن فعلية سائر اجزائه و قيوده لامتلاكاً، و الا لزم خلف فرض انه قيد الموضوع او جزؤه، اذ معنى انه قيد الموضوع او جزؤه ان تأثيره انما هو في ضمن تأثير الموضوع بتمام قيوده و اجزائه، فيكون تأثيره ضمنياً لامستقلاً، ففرض الاستقلال خلف. و على هذا فتأثير كل من البلوغ والعقل او القدرة او

دخول الوقت في فعلية وجوب الصلاة، انما هو في ضمن تأثير المجموع فيها لامستقلاً، و الا لزم خلف فرض كونه جزء الموضوع، و الخلاصة ان تأثير كل منها انما هو مرتبط بتأثير الاخر، فلا يمكن ان يكون مستقلاً.

و ان اراد به الحكم الاقتضائي اي الحكم في مرتبة الاقتضاء و هي مرتبة المبادي و الملاكات، بدعوى ان الحكم موجود في هذه المرتبة بالوجود الاقتضائي.

فيرد عليه اولاً، انه لاحكم في هذه المرتبة، فان الموجود فيها المصلحة و المفسدة و الارادة و الكراهة و الحب و البغض، و مبادي الاحكام و ان كانت حقيقة الحكم و روحه، الا انها ليست حكماً بالمعنى المجعول في الشريعة المقدسة. و دعوى انه موجود بالوجود الاقتضائي في مرتبة المبادي و الملاكات كالمعلول التكويني، فانه موجود بالوجود الاقتضائي في مرتبة وجود المقتضي. مدفوعة بان الحكم امر اعتباري صادر من المولى مباشرة و لا وجود له الا الوجود الاعتباري، فلا يكون معلولاً للمبادي و الملاكات في عالم الاعتبار و الجعل، و لا يعقل ان يكون معلولاً لها، و الا لزم خلف فرض كونه فعلاً اختيارياً للمولى مباشرة من جهة و كونه امراً اعتبارياً من جهة اخرى، باعتبار ان المبادي من الامور التكوينية، و مقتضى قانون مبدأ السنخية بين العلة و المعلول، ان العلة اذا كانت تكوينية، فالمعلول ايضاً تكويني و هو كما ترى، نعم ان المبادي و الملاكات مبررة للجعل و داعية اليه، على اساس ان الجعل من المولى لا يمكن ان يكون جزافاً و بلا مبرر، فالنتيجة ان قياس الحكم الشرعي بالنسبة الى المبادي و ملاكاته بالمعلول التكويني بالنسبة الى علته التكوينية، قياس مع الفارق.

و ثانياً أنه (مَقْبُولٌ) قد جعل الحكم الفعلي من بعض الجهات في مقابل الحكم الاقتضائي في غير مورد، تحصل مما ذكرناه ان الحكم الفعلي من بعض الجهات دون الجميع لا يرجع الى معنى 'محصل'.

الثالث: ان الحكم الواقعي في موارد العلم الاجمالي اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلاحالة اما ان يكون المراد منه الحكم الانشائي او الحكم الاقتضائي، و على كلا التقديرين فهو غير قابل للتنجيز حتى اذا كان متعلقاً للعلم التفصيلي، لوضوح انه لا أثر للعلم التفصيلي بالحكم الانشائي، كما اذا علم بوجوب الحج في الشريعة المقدسة على المستطيع و هو غير مستطيع، فانه لا اثر لهذا العلم بالنسبة اليه.

و بكلمة ان تنجيز العلم للحكم منوط باتصاف الحكم بوصفين: الاول ان يكون مولوياً، و الثاني ان يكون فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، فاذا كان الحكم متصفاً بهذين الوصفين تنجز بالعلم، و اما اذا لم يكن متصفاً بهما، سواء اكان متصفاً باحدهما ام لا، فلا يكون قابلاً للتنجيز، و ان قلنا بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، بل هو غير قابل للتنجيز بالعلم التفصيلي فضلاً عن الاجمالي، و على هذا فما ذكره المحقق الخراساني من ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المعلوم بالاجمال انما يكون بنحو الاقتضاء لالعلة التامة لا يرجع الى معنى 'معقول'، لان التكليف المعلوم بالاجمال اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلا يقبل التنجز، و عليه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً له اصلاً حتى يقال ان تنجيزه هل يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة، اذ لا بد اولاً من افتراض ان التكليف قابل للتنجيز، و بعد ذلك نبحت عن ان تنجيز العلم الاجمالي هل يكون

بنحو الاقتضاء او العلة التامة، و اما اذا لم يكن التكليف قابلاً للتنجيز، فلا موضوع لهذا البحث.

الرابع: ان المستفاد من مجموع كلماته (تَبَيُّرٌ) 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.

و ان شئت قلت ان التكليف المعلوم بالاجمال ان لم يكن فعلياً من جميع الجهات، فلا يقبل التنجز و ان كان متعلقاً للعلم التفصيلي فضلاً عن العلم الاجمالي، و ان كان فعلياً من جميع الجهات، كان العلم الاجمالي منجزاً له، فان كان بنحو العلة التامة، استحالة جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه مطلقاً اي كلاً و بعضاً، و ان كان بنحو الاقتضاء، امكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطرافه، و حيث انه يرى استحالة الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي في شيء واحد لمكان المضادة بينهما، فلا بد له من القول بان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز، فاذا لا يكون (تَبَيُّرٌ) من القائلين بتنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء، بل هو من القائلين بتنجيز بنحو العلة التامة كما هو المشهور بين الاصوليين.

الى هنا قد تبين ان المستفاد من مجموع كلمات المحقق الخراساني (تَبَيُّرٌ) انه من القائلين بان العلم الاجمالي اذا تعلق بتكليف فعلي من جميع الجهات يكون علة تامة للتنجيز، هذا تمام الكلام في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية.

الجهة الثالثة: في وجوب الموافقة القطعية العملية و نتكلم فيه في مقامين:
الاول في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية للتكليف
المعلوم بالاجمال،

الثاني في ان تنجيزه له هل يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة؟
اما الكلام في المقام الاول، فيوجد هنا مسلكان: المسلك الاول 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 و سقوطها
من جهة المعارضة.

اما المسلك الاول، فلان العلم الجمالي اذا كان في الشبهات الحكمية،
لا ينجز الا التكليف المتعلق بالجامع بمجده الجامعي، باعتبار انه معلوم للمكلف و
واصل اليه و خارج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، باعتبار ان البيان
تام بالنسبة اليه، واما انطباقه على 'كل من الفردين او الافراد، حيث انه مشكوك
فيه و غير معلوم، فيكون مورداً للقاعدة لعدم تمامية البيان بالنسبة اليه، مثلاً اذا
علم المكلف اجمالاً في يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين عليه اما صلاة الظهر
او الجمعة، ففي مثل ذلك يكون المعلوم للمكلف وجوب الجامع الانتزاعي و هو
عنوان احدى الصلاتين وانه خارج عن موضوع القاعدة وجداناً، واما وجوب
كل من صلاة الجمعة باسمها الخاص و عنوانها المخصوص و صلاة الظهر كذلك،
فهو مشكوك فيكون مورداً للقاعدة.

فالنتيجة ان اضافة الوجوب الى الجامع معلومة للمكلف، فلا تكون مشمولة لقاعدة التامين، واما اضافته الى كل من الصلاتين بحدها الخاص واسمها المخصوص، فهي مجهولة و تكون مورداً للقاعدة، ومن الواضح ان وجوب الجامع لا يقتضي الا الاتيان به عقلاً و ايجاده في الخارج، و المفروض انه يوجد فيه بايجاد احد فرديه او افراده و لا يتوقف وجوده على ايجاد الجميع، و عليه فلا يقتضي العلم الاجمالي في الشبهات الحكمية وجوب الموافقة القطعية العملية و انما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية فحسب، و اما اذا كان العلم الاجمالي في الشبهات الموضوعية، كما اذا علم المكلف بوجوب اكرام العالم و تردد العالم بين زيد و عمرو، ففي مثل ذلك فقد علم بوجوب اكرام فرد يكون عالماً و ان ذمته قد اشغلت بوجوب اكرامه المقيد و المتصف بالعلم، و حينئذٍ فيجب عليه تحصيل اليقين بفراغ الذمة، و من الطبيعي انه لا يحصل الا باكرام كلا الفردين معا، اذ لو اكرم احدهما دون الاخر، لم يحصل له اليقين بالفراغ، و من الواضح ان العقل يحكم بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، هذا هو الفرق بين الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية هذا.

و للمناقشة في هذا المسلك مجال واسع،

اما اولاً فلان ذلك انما يتم في الشبهات الحكمية اذا كان الواجب فيها الجامع بحده الجامعي بدون تقييده بقيد خاص كالصلاة مثلاً، فان الواجب هو طبيعي الصلاة الجامع بين افرادة و لا يسري الامر منه اليها، و في مثل ذلك يكتفى بالاتيان بفرد منه في الخارج لانه يوجد بايجاده فيه، و اما اذا كان الواجب الجامع المقيد بقيد خاص و هو قيد احدهما المردد بين قيدين متباينين في الخارج،

فلايتيم، كما اذا علم المسافر بوجوب الصلاة المرددة بين القصر و التمام، بمعنى انه لايدرى ان الواجب عليه في هذه الحالة القصر او التمام، كما اذا سافر اربعة فراسخ و لم يرجع في نفس اليوم الى بلده و اراد البقاء الى مادون العشرة، فان في هذه الحالة خلاف بين الفقهاء، فذهب بعضهم الى ان وظيفته القصر، و ذهب بعض آخر الى ان وظيفته التمام، فاذا لم يحصل له القناعة لبالقول الاول و لبالقول الثاني، فبطبيعة الحال يعلم اجمالاً بوجوب احدى الصلاتين عليه اما القصر او التمام، و في مثل ذلك لا يحصل له اليقين بفراغ الذمة من الصلاة الواجبة المقيدة بقيد مردد بين قيدين متباينين الا بالاتيان بكلتا الصلاتين معاً، و اما اذا اتى بالصلاة قصرأ، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو الصلاة المقيدة بالتمام مع ان هذه الشبهة شبهة حكمية، و كذلك الحال اذا علم اجمالاً بوجوب احد الصلاتين في يوم الجمعة.

فالتنتيجة انه لافرق من هذه الناحية بين ان يكون العلم الاجمالي في الشبهات الحكمية او الموضوعية، لان الفراغ اليقيني لا يحصل الا بالاحتياط و الاتيان بجميع اطرافه في كلتا الشبهتين او ترك الجميع كذلك.

و ثانياً ان هذا التفصيل مبني على ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال في الشبهات الحكمية الجامع الذاتي بمحده الجامعي، فاذا كان كذلك فذمة المكلف مشغولة بالجامع و هي لا تتطلب الا الاتيان به و ايجاده في الخارج في ضمن ايجاد فردة، و المفروض ان الجامع يوجد بايجاد فرد منه.

و لكن تقدم ان الجامع المتعلق للتكليف في موارد العلم الاجمالي هو الجامع الانتزاعي الاختراعي المشار به باشارة مرددة الى الواقع المردد بين فردين او

افراد، فخصوصية الفرد داخله في الجامع المتعلق للتكليف في المقام بشكل المبهم و المجمل، و على هذا فتعلق التكليف في باب العلم الاجمالي الجامع المقيد بخصوصية احد الفردين او الافراد بدون التعيين، و الا لكان العلم الاجمالي علماً تفصيلاً، أو قل ان المعلوم بالاجمال هو صورة الفرد بحده الفردي بنحو الابهام و الاجمال، و هي صورة احدهما بماله من الخصوصية المهمة و المرددة عندنا في الخارج، و بذلك يختلف عن العلم التفصيلي، فان متعلقه صورة الفرد بحده الفردي المعين بدون الابهام و الاجمال لا في الذهن و لا في الخارج، و اما صورة المعلوم بالاجمال في الذهن و ان كانت في نفسها متعينة و لابهام و لاجمال فيها، الا ان اجمالها و ابهامها انما هو من جهة انطباقها على المعلوم بالعرض المردد في الخارج بين فردين او افراد.

و دعوى ان التنجز من شؤون الوجود العلمي للحكم لا الخارجي، باعتبار ان التنجز انما هو بحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة و المثوبة على الموافقة، و تمام الموضوع لحكم العقل بذلك هو الوجود العلمي للحكم الالزامي، و على هذا فكما ان العلم لا يسري من الصورة الذهنية الى الواقع، فكذلك التنجز، فانه لا يسري من الحكم بوجوده العلمي الى الواقع، و عليه فالمنجز هو الحكم المتعلق بالجامع دون الفرد بحده الفردي و ان كان الجامع مقيداً بخصوصية الذهنية بالحمل الاولي لا با لحمل الشايع، و المفروض ان المنجز هو التكليف المتعلق بالجامع المقيد بها في عالم الذهن و هي جامعة بين الخصوصيتين الخارجيتين، فاذا كان متعلق العلم جامع الخصوصية و هو عنوان احدهما، فانطبقه على كل طرف من اطرافه قهري.

مدفوعة بان متعلق العلم وان كان الخصوصية الجامعة بين الخصوصيتين في الخارج، الا ان الذهن انتزعها واخترعها في عالم النفس للاشارة بها الى الخصوصية بالحمل الشائع التي هي متعلق التكليف في الواقع المرددة بين هذه وتلك.

و الخلاصة ان العلم حيث لا يسري من الصورة الذهنية اليها في الخارج و كذلك التنجز، فيقوم الذهن باختراع مفهوم وهو صورة هذه الخصوصية بالحمل الاولي للاشارة بها الى واقع الخصوصية بالحمل الشائع تصديقاً المرددة في الخارج بين فردين او افراد، وانطبق الخصوصية الجامعة على كل من الخصوصيتين وان كان قهرياً، الا انه لا يجدي في اليقين بالفراغ، لانه انما يجدي اذا كان التكليف متعلقاً بالجامع بما هو ولكن الامر ليس كذلك، لان التكليف تعلق بالخصوصية بالحمل الشائع روحاً لا بالحمل الاولي والذمة مشغولة بها و هي مرددة في الخارج بين الخصوصيتين المحدتين المعينتين، ولهذا لا يحصل اليقين بالفراغ بايجاد احدهما في الخارج، فيتوقف على ايجاد كليهما معاً، لان المكلف اذا اتى باحدهما 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 الى القول بان العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المتعلق بالجامع الاختراعي المشاربه الى الواقع الخارجي المردد بين فردين او افراد، والنكته في ذلك هي ان المكلف يعلم وجداناً ان التكليف متعلق باحد الفردين بحده الفردي وهو المعلوم اجمالاً لا بالجامع بحده الجامعي الانتزاعي، و اما اخذه فمن اجل ان العلم لا يتعلق بالواقع مباشرة وانما يتعلق بالمفهوم المشيربه

الى الواقع، و الاقن الواضح ان روح التكليف متعلق بالفرد المردد عندنايين
فردين او افراد، فاذا علم المكلف اجمالاً بوجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة او
صلاة الجمعة فيه، فلاشبهة في ان متعلق الوجوب كل واحدة من الصلاتين
بخصوصيتها الخاصة واسمها المخصوص دون الجامع بينهما، نعم متعلق العلم الاجمالي
الجامع الانتزاعي بينهما وهو عنوان احدهما.

و الخلاصة ان الوجوب في الواقع في يوم الجمعة اما تعلق بخصوص صلاة
الظهر او الجمعة لالجامع بينهما، و حيث ان العلم لايتعلق بالواقع مباشرة و
لايتجاوز عن افق الذهن الى الخارج، فلامحالة يتعلق بصورة الفرد و هي المفهوم
الذي انتزعه العقل للاشارة به باشارة مرددة الى صورته في الواقع المرددة و هي
المعلوم بالعرض، و على هذا فاذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر او الجمعة في
يوم الجمعة، فقد علم باشتغال ذمته باحدى الصلاتين بمجدها الخاص و اسمها
المخصوص، و في مثل ذلك لايمكن حصول اليقين بفراغ ذمته الا بالاثبات بكلتا
الصلاتين معاً، و اما اذا اتى باحدهما دون الاخرى، فلايحصل له اليقين بالفراغ،
لاحتمال ان الواجب عليه في الواقع هو الصلاة الاخرى.

فالنتيجه في نهاية المطاف انه لافرق بين العلم الاجمالي في الشبهات
الموضوعية و العلم الاجمالي في الشبهات الحكمية، فكما انه في الشبهات
الموضوعية يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية، بلاك ان الاشتغال اليقيني
يقضضي الفراغ اليقيني، فكذلك في الشبهات الحكمية بنفس الملاك.

و اما المسلك الثاني، و هو ان العلم الاجمالي لا يقتضي تنجيز وجوب
الموافقة القطعية العملية مباشرة، بل يتوقف تنجيزه على تعارض الاصول المؤمنة

في اطرافه و تساقطها بالمعارضة، فقد اختاره السيد الاستاذ (ميرزا) و افاد في وجه ذلك، ان العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المتعلق بالجامع، فانه معلوم للمكلف و خارج عن موضوع قاعدة التأمين دون التكليف المتعلق بالفرد، فانه مجهول و غير معلوم، و من الواضح ان العلم الاجمالي لا يقتضي الاتنجيز التكليف بالمقدار المعلوم دون الاكثر، و المقدار المعلوم هو التكليف المتعلق بالجامع و هو لا يقتضي الا الاتيان به، و يكفي فيه الاتيان باحد فرديه او افراده في الخارج.

و الخلاصة ان التكليف المتعلق بالجامع قد تنجز بالعلم الاجمالي و خرج عن موضوع القاعدة، و اما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد بعينه او ذاك الفرد كذلك، فهي مجهولة و تكون مورداً للقاعدة، و المفروض ان التكليف المتعلق بالجامع المنجز لا يقتضي الا ايجاده في الخارج، و من المعلوم انه يوجد بايجاد فرد منه، فلذلك لا يقتضي العلم الاجمالي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، و انما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية كذلك، و اما وجوب الموافقة القطعية العملية، فهو يتوقف على 'تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه و تساقطها بالمعارضة، و اما سقوط بعضها عن بعض اطرافه، فهو للترجيح بغير مرجح.

ثم ان منشأ هذا التعارض امران:

الاول ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، و لهذا لا تجري الاصول المؤمنة في جميع اطرافه لاستلزام ذلك مخالفة قطعية عملية.

الثاني عدم جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه دون بعضها الاخر للزوم الترجيح بغير مرجح، فلهذا تقع المعارضة بين الاصول المؤمنة في اطرافه جميعاً فتسقط من جهة المعارضة، و بعد سقوطها بها، فيكون احتمال التكليف في

كل طرف من اطرافه مورداً لقاعدة الاشتغال و منجزاً، لان احتمال التكليف مساوق للتنجيز اذا لم يكن مورداً للاصل المؤمن، و حيث ان سقوط الاصول المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي كلاً و بعضاً مستند في نهاية المطاف الى العلم الاجمالي، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية العملية بالواسطة لا بالمباشرة.

فالنتيجة ان ما افاده (قَيِّدُ) ينحل الى 'دعويين:

الاولى العلم الاجمالي لا يتقضي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، و انما يقتضي وجوب الموافقة الاحتمالية كذلك.

الثانية: ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية يتوقف على 'تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه بالمعارضة و في بعضها دون بعضها الاخر للترجيح من غير مرجح، و لناخذ بالنظر الى 'كلتا الدعويين:

اما الدعوى الاولى، فلا يمكن المساعدة عليها، لانها مبنية على 'ان يكون متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع بحده الجامعي، و عندئذٍ فلا يتنجز بالعلم الاجمالي الا التكليف المتعلق به، حيث ان العلم لا ينجز الا متعلقه بالمقدار المعلوم، و اما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد بعينه او ذاك الفرد كذلك، فهي مجهولة و خارجة عن حدود متعلقه، فلا يعقل ان يكون منجزاً لها، و لكن تقدم انفاً ان متعلق التكليف المعلوم بالاجمال الجامع الانتزاعي في الذهن المشار به باشارة ترددية الى 'الواقع الخارجى المردد بين فردين او افراد، على 'اساس ان التكليف في مورد العلم الاجمالي بالفرد بحده الفردي، غاية الامر ان المكلف لا يعلم انه تعلق بهذا الفرد بالخصوص او ذاك الفرد كذلك، و لكن في الواقع و علم

الله معلوم، و في مثل ذلك يقوم العقل باختراع مفهوم في عالم الذهن للإشارة به الى ما هو متعلق التكليف واقعاً بأشارة ترددية، اذ من الواضح ان متعلق التكليف ليس هو الجامع الانتزاعي الاختراعي، كيف فان انتزاع هذا الجامع و اختراعه انما هو بعد العلم بتعلق التكليف بالواقع، غاية الامر ان كان المكلف جاهلاً بمجده الخاص في الخارج فالعلم اجمالي، و ان كان عالماً به فالعلم تفصيلي، و حيث ان العلم لا يسري الى الواقع الخارجي مباشرة، فلا بد من اختراع مفهوم في الذهن و هو متعلق العلم للإشارة به الى الواقع الخارجي المردد اذا كان العلم اجمالياً و المعين اذا كان العلم تفصيلياً، و ان شئت قلت ان الحكم بالحمل الشائع تعلق بالفرد بمجده الفردي، سواء اكان معيناً عند المكلف ام غير معين، و اما العلم فهو متعلق بصورة الحكم بالحمل الاولي اي مفهومه في الذهن للإشارة به الى واقعه، و من المعلوم انه لاقيمة لمفهوم الحكم في الذهن و لا اثر له، و عليه فما افاده (تبييني) من ان العلم الاجمالي انما ينجز التكليف المتعلق بالجامع بمجده الجامعي بدون اي خصوصية لا يرجع الى معنى صحيح، لان التكليف المتعلق بالجامع صورة التكليف و مفهومه في الذهن لا واقعه و لاقيمة لصورته، لانها انما هي للإشارة بها الى واقعه الذي هو موضوع الاثر، و المفروض ان واقعه روحاً تعلق بالفرد، و المكلف يعلم باشتغال ذمته به و لا يحصل له اليقين بالفراغ الا بالاثبات بكلا الفردين او الافراد، لانه ان اتى باحدهما دون الاخر لا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب هو الفرد الاخر.

و دعوى ان التنجز كالعلم لا يسري الى الواقع فانه من شؤون الوجود العلمي للحكم لا الخارجي، لانه عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقوبة على

المخالفة و المثوبة على الموافقة، و تمام الموضوع له الوجود العلمي للحكم و ان لم يكن في الواقع حكم، و لهذا يحكم العقل بقبح التجري و استحقاق فاعله الادانة و العقوبة و حسن الانقياد و استحقاق فاعله المثوبة، و المفروض ان الحكم المنجز متعلق بالجامع و هو الخصوصية في المقام بالحمل الاولي اي مفهومها في الذهن، فاذن 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 او جلب المنفعة لنفسه كذلك او نحوهما، هو الوجود العملي للاشياء، و لكن لا بما هي موجودة في النفس، بل بما هي اشارة الى الواقع الخارجي و مرآة له، باعتبار انه يرى ان ما هو مشتمل على الضرر او النفع هو واقع هذه الاشياء في الخارج لاجودها العلمي، و على هذا فالحكم بوجوده العلمي و ان كان مؤثراً و محركاً، لكن لا بما هو موجود في النفس، بل بما هو اشارة الى واقع الحكم و هو الحكم بالحمل الشائع، فانه المؤثر في الحقيقة و المحرك نحو امتثاله لاجوده العلمي، ضرورة ان ترتب العقاب و الثواب انما هو على مخالفة واقع الحكم و موافقته، و اما العقوبة على التجري فهي ليست من جهة مخالفة الحكم بوجوده العلمي، بل من جهة ان الفعل المتجري به مصداق للتعدي على المولى و تقويت حقه و هو الطاعة، و مصداق للظلم و هو سلب ذي الحق عن حقه، و كذلك الثواب على الانقياد ليس من جهة موافقة الحكم بوجوده العلمي، بل من جهة ان الفعل المنقاد به مصداق لطاعة المولى و اداء لحقه و هو حق الطاعة.

الى هنا قد تبين ان التكليف المعلوم بالذات منجز بالذات، و التكليف المعلوم

بالعرض منجز بالعرض، و الاثر غير مترتب على المنجز بالذات و انما هو مترتب على منجز بالعرض.

و على هذا فالعلم الاجمالي يبان على الواقع المردد، باعتبار ان العلم تعلق بمفهوم اختراعي مشاربه باشارة مرددة الى خصوصية خاصة في الواقع، فاذا تمّ البيان على تلك الخصوصية و اشتغلت الذمة به، فلا بد حينئذٍ من تحصيل اليقين بالفراغ و هو لا يحصل الا بالاثيان بكلتا الخصوصيتين او الخصوصيات معاً، اذ لو اتى باحدهما دون الاخرى لم يحصل اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب في الواقع هو الخصوصية الاخرى.

و اما الدعوى الثانية، و هي ان تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على تعارض الاصول المؤمنة و تساقطها بالمعارضة، فان اراد (مَنْ) بذلك تساقط جميع الاصول المؤمنة بالمعارضة اعم من العقلية و الشرعية،

فيرد عليه ان التعارض بين الاصول العقلية غير معقول، لان حكم العقل بقاعدة التأمين حكم ثبوتي واقعي تابع لثبوت موضوعه و ملاكه في الواقع، و موضوعه و ملاكه في المقام عدم البيان، و حينئذٍ فان لم يتم البيان على كل واحد من طرفي العلم الاجمالي بحده الخاص، كان العقل حاكماً بالتأمين في كل من الطرفين بعنوانه الخاص بدون اي تراحم و تعارض في البين، و ان تم البيان على كل من الفردين بحده الفردي، انتفى حكمه بانتفاء موضوعه و ملاكه.

و الخلاصة ان التعارض لا يتصور بين الاحكام العقلية القطعية التي هي احكام ثبوتية واقعية تتبع ملاكاتها و موضوعاتها في مقام الثبوت و الواقع و كذلك في الاحكام الشرعية القطعية، فانها احكام ثبوتية في الواقع تتبع ملاكاتها

و موضوعاتها في مقام الثبوت، فالتعارض لا يتصور في الاحكام القطعية و انما يتصور بين الادلة الظنية في مقام الاثبات.

و على هذا فالتعارض بين الاصول العقلية المؤمنة غير متصور، و عندئذ فبناء على ما ذكره السيد الاستاذ (ميرزا) من ان العلم الاجمالي بيان على الجامع فقط، و اما خصوصية كل من الفردين بحده الفردي مجهولة، فاذا كانت مجهولة فهي مورد لقاعدة التأمين، او فقل ان الجامع ليس مورداً للقاعدة، لان العلم الاجمالي به بيان و وارد على القاعدة و رافع لموضوعها وجداناً، و اما خصوصية كل من الفردين بعينه، حيث انها مجهولة و العلم الاجمالي ليس بياناً عليها، فهي مورد للقاعدة، و نتيجة ذلك ان المكلف لا يعاقب على ترك كل من الفردين في الخارج بما هو ترك فرد بحده الفردي فيه، و هذا لا ينافي ان يعاقب عليه بما هو ترك جامع فيه.

و اما بناء على ما ذكرناه من ان خصوصية الفرد في الخارج داخلية في متعلق العلم الاجمالي بنحو الابهام و التردد في مرحلة التطبيق، فالعلم الاجمالي يكون بياناً عليها، بتقريب ان متعلقه الجامع الانتزاعي المشار به باشارة ترددية الى خصوصية الفرد في الواقع المرددة بين خصوصية هذا او ذاك، فاذا علم المكلف باشتغال ذمته باحدى الخصوصيتين المتباينتين، فليس بإمكانه تحصيل اليقين بالفراغ الا بالاثبات بكلتا الخصوصيتين معاً، اذ لو اتى باحدهما دون الاخرى، فلا يحصل له اليقين بالفراغ، لاحتمال ان الواجب عليه هو خصوصية اخرى دون ما اتى به.

و تظهر الثمرة بين القولين، فعلى قول السيد الاستاذ (ميرزا) ان المكلف اذا اتى

باحد فردين في الخارج، فقد اتى بالواجب وهو الجامع، ضرورة ان التكليف المتعلق به لا يقتضي اكثر من الاتيان في الخارج و ايجاده فيه، و المفروض ان الجامع يوجد بايجاد احد فرديه او افراده، و لهذا لامانع من الرجوع في الفرد الاخر الى قاعدة التامين.

و اما بناء على ما اخترناه من ان خصوصية الفرد داخلية في متعلق العلم الاجمالي، فيجب على المكلف الاتيان بكلا الفردين معاً حتى يحصل له اليقين بالفراغ، او ترك كليهما معاً اذا كانت الشبهة تحريرية.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، و هي ان قاعدة قبج العقاب بلابيان لا تجري في شيء من اطراف العلم الاجمالي، لانه وارد عليها و رافع لموضوعها.

و ان اراد (رحمته) به تساقط الاصول العملية الشرعية المؤمنة في جميع اطراف العلم الاجمالي بالمعارضة، فيرد عليه.

اولاً انه يكفي في المقام الاصول العقلية، لما تقدم من ان موضوع تلك الاصول على مسلكه (رحمته) متحقق في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بحده الخاص، لانه لا يكون بياناً عليه و انما يكون بياناً على الجامع بحده الجامعي، و الفرض ان التعارض بين الاصول العملية العقلية غير متصور، و عليه فسقوط الاصول العملية الشرعية في اطراف العلم الاجمالي لا يضر بعد فرض ان قاعدة القبج تجري في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي بحده الخاص بدون اي تعارض في البين.

و ثانياً ان ذلك يتوقف على 'تامة مقدمتين:

الاولى ان التكليف المتعلق بالجامع بحده الجامعي هو متعلق العلم الاجمالي، و اما تعلقه بهذا الفرد بعينه او ذاك الفرد كذلك، فهو مجهول و مورد للقاعدة،

الثانية ان يكون لادلة الاصول العملية الشرعية اطلاق تشمل باطلاقها اطراف العلم الاجمالي.

اما المقدمة الاولى، فلما مرآنا من ان العلم الاجمالي تعلق بالجامع الاختراعي المشاربه الى الواقع المردد عند المكلف بين هذا الفرد بخصوصه او ذاك الفرد كذلك، و عليه فلا موضوعية للجامع بل هو مرآة لما هو متعلق التكليف واقعاً كما مر.

واما المقدمة الثانية، فلما تقدم من ان ادلة الاصول العملية الشرعية في نفسها قاصرة عن شمول اطراف العلم الاجمالي، لان مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازية تقتضي انصرافها عرفاً عن الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي او لاقل من الاجمال، او فقل ان المرتكز في اذهان العرف و العقلاء هو عدم جواز رفع اليد عن الاعراض اللزومية المعلومة ولو بالاجمال بالاعراض الترخيصية، و دعوى ان هذا الارتكاز بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، غير بعيدة او اقل انه يصلح ان يكون سبباً للانصراف العرفي.

لحد الآن قد تبين ان ادلة الاصول العملية الشرعية لاتشمل اطراف العلم الاجمالي حتى 'تقع المعارضة بين افرادها، كما انه قد تبين ان العلم الاجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة بملاك ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

و اما الكلام في المقام الثاني، وهو ان تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، هل يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة حتى يستحيل جعل الترخيص في اطرافه؟

ثم ان لهذا البحث انما يكون مجالاً في المقام بناءً على المشهور بين الاصوليين من ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، فحينئذ يقع الكلام في انه علة تامة بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية العملية ايضاً او يكون بنحو الاقتضاء، ولا مجال لهذا البحث على المسلكين الآخرين في المسألة:

الاول ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز بالنسبة الى 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، بدهاة انه لا يحتمل ان يكون حكمه في الاول منجزاً وغير معلق وفي الثاني معلقاً وغير منجز، لان هذا غير معقول، كيف فان العلم الاجمالي لو كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، لكان علة تامة لحرمة المخالفة الاحتمالية فضلاً عن القطعية، لان وجوب الموافقة القطعية العملية لو كان منجزاً و مطلقاً بحيث لا يمكن فرض وجود المانع عنه، لكانت حرمة المخالفة الاحتمالية ايضاً كذلك، و الا لم يكن وجوب الموافقة منجزاً و مطلقاً وهذا خلف، نعم في صورة العكس ليس الامر كذلك، اذ يمكن ان يكون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية دون وجوب الموافقة القطعية العملية، و من هنا يكون الترخيص

في المخالفة القطعية العملية يستلزم الترخيص في ترك الموافقة القطعية العملية دون العكس.

الثاني انه بناء على 'مسلك السيد الاستاذ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من ان العلم الاجمالي لا يقتضي تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، بل يتوقف على 'جريان الاصول المؤمنة في اطرافه و تساقطها بالمعارضة الداخلية لاجمال لهذا البحث، لان العلم الاجمالي لا يقتضي تنجيز وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة حتى نبحت عن ان تنجيذه له يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة، ضرورة ان تنجيذه لوجوب الموافقة بنحو العلة التامة غير متصور على ضوء هذا المسلك، اذ انه لو كان علة تامة لتنجيذه، استحال جعل الترخيص في اطرافه ثبوتاً، والالزم خلف فرض كونه علة تامة له، و حينئذٍ فلا تصل النوبة الى البحث في مقام الاثبات عن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه و سقوطها بالمعارضة، و ان شئت قلت ان هناك لازمان لهذا المسلك، الاول ان العلم الاجمالي لا يكون مانعاً عن جريان الاصول المؤمنة في بعض اطرافه، و انما يمنع عن جريانها في جميع اطرافه من جهة المعارضة لابل مباشرة، و من هنا يكون تنجيذه لوجوب الموافقة القطعية العملية يتوقف على 'تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه و تساقطها بالمعارضة، فيستحيل ان يكون مانعاً عن جريانها في بعض اطرافه اذا لم يكن لها معارض، الثاني ان يكون المنجز للتكليف المحتمل في كل طرف من اطرافه مباشرة هو احتماله لالعلم الاجمالي، و من الواضح ان كلا هذين اللازمين في طرف النقيض مع افتراض كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، اذ مع هذا الافتراض لا يمكن جريان الاصول المؤمنة في اطرافه لافي الجميع و لا في

البعض، لاستحالة جعل الترخيص الظاهري ولو في بعض اطرافه ثبوتاً والالزم خلف فرض كونه علة تامة له.^(١)

الى هنا قد تبين ان النزاع في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية، وانه هل يكون بنحو الاقتضاء او العلة التامة، انما يتصور على ما هو المعروف بين الاصوليين من انه علة تامة للتنجيز بالنسبة الى 'حرمة المخالفة القطعية العملية.

ثم ان في المسألة قولين: القول الاول ان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز بالنسبة الى 'وجوب الموافقة القطعية العملية، الثاني انه علة تامة له.

اما القول الاول فقد اختاره المحقق النائيني (ره)، ولهذا فرق بين وجوب الموافقة القطعية العملية وبين حرمة المخالفة القطعية العملية، وبنى على ان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز بالنسبة الى الاول، و علة تامة له بالنسبة الى الثاني، و على هذا فللمحقق النائيني (ره) دعويان: الاولى ان العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة الى 'حرمة المخالفة القطعية العملية، الثانية انه مقتضي بالنسبة الى 'وجوب الموافقة القطعية العملية.^(٢)

و اما الدعوى الاولى، فقد استدل عليها بان المخالفة القطعية العملية قبيحة بحكم العقل، على اساس انها معصية للمولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعة، و من الواضح انه لا يمكن جعل الترخيص الظاهري في تمام اطراف العلم الاجمالي، لانه ترخيص في المعصية و تفويت حق المولى و هو قبيح، و هذا معنى ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى 'حرمة المخالفة القطعية العملية.

(١) مصباح الاصول ج ٢: ص ٧٤

(٢) اجود التفريعات ج ٢: ص ٤٨

و اما الدعوى الثانية، فقد ذكر (تبريزي) 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، لانه ليس ترخيصاً في المخالفة القطعية العملية حتى يكون قبيحاً، بل في المخالفة الاحتمالية، ولا مانع من الترخيص فيها كما في الشبهات البدوية، فلذلك يكون تنجيذه له بالاقتضاء لبالعلة التامة، والا فلا يمكن جعل الترخيص فيها مطلقاً هذا.

و للمناقشة فيه مجال، و ذلك لان امكان جعل الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي متفرع على كون تنجيذه بنحو الاقتضاء دون العلة التامة، و على هذا فان اراد (تبريزي) بذلك اثبات كون تنجيز العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء بامكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه، فيرد عليه انه دوري، لان 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 ايضاً، فلو كان تنجيذه بنحو الاقتضاء متوقفاً على امكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه لدار، فالنتيجة انه لا يمكن ان يكون تنجيذه بنحو الاقتضاء متوقفاً على امكان جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه، لانه من اثار كون تنجيذه له بنحو الاقتضاء و متوقف عليه.

و ان اراد (تبريزي) 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 تنجيذه له بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة بدليل آخر لاهذا الدليل، فانه متوقف عليه لانه 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، و يتفرع على ذلك امكان جعل الترخيص الظاهري في بعض اطرافه، فيرد عليه انه ليس بامر وجداني ارتكازي ثابت في اعماق النفوس، والالم يقع خلاف فيه بين الاصوليين، بل هو امر نظري واثباته بحاجة الى اقامة برهان.

و الخلاصة ان هذا البرهان غريب من مثل المحقق النائيني (رحمته الله)، لانه من اقامة البرهان على وجود شيء، بدعوى ثبوت لازمه مع ان ثبوت لازمه متفرع على وجود ذلك الشيء، وايضاً ما ذكره (رحمته الله) من ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية العملية، معللاً بانه لا يمكن جعل الترخيص في تمام اطرافه، لانه 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، فاذا ان اراد (رحمته الله) بذلك اثبات كون العلم الاجمالي علة تامة بهذه الصياغة، فيرد عليه انه لا يمكن الا بنحو دائر، لان عدم امكان جعل الترخيص في جميع اطراف العلم الاجمالي المستلزم للمخالفة القطعية العملية، يتوقف على كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز في المرتبة السابقة، فلو توقف كونه كذلك على عدم امكان جعل الترخيص في جميع اطرافه لزم الدور. وان راد (رحمته الله) به ان تمامية علم الاجمالي امر وجداني، فلا يتوقف

اثباتها على شيء، فيرد عليه ان ما هو امر وجداني هو اصل منجزية العمل الوجداني في الجملة، اما انه بنحو الاقتضاء او العلة النامة فهو بحاجة الى دليل، و من هنا قلنا ان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية ايضاً، و لامانع من جعل الترخيص في جميع اطرافه اذا كان ملاك الترخيص اقوى من ملاك الحكم الالزامي، و يجعل هذا الترخيص يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه.

و تخيل عدم امكان جعل الترخيص في جميع اطرافه ناشئ من الاشتباه، بان هذا الترخيص منافي لحكم العقل بقبح المعصية مباشرة بيننا، هو رافع لحكم العقل بارتفاع موضوعه فلاتنافي بينهما، و قد تقدم ان حكم العقل بقبح المعصية ليس حكماً منجزاً و مطلقاً، بل هو معلق على عدم الاذن و الترخيص من المولى في المخالفة، و معه ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه و هو ثبوت حق الطاعة للمولى في المرتبة السابقة، لان المولى اذا اجاز في المخالفة و ترك الطاعة، جاز تركها بمقتضى اذنه و ترخيصه فيه و ليس فيه مخالفة و تفويت لحقه كما تقدم.

و الصحيح في المقام ان يقال، ان معنى تنجيز الحكم المولوي بالعلم التفصيلي او الاجمالي هو حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم المنجز من باب انها معصية و تفويت لحق المولى و هو حق الطاعة، و حيث ان هذا الحكم العقلي حكم تعليق لا تنجيزي، لانه معلق على عدم الترخيص من المولى نفسه في مخالفته و الا انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، لوضوح ان المولى اذا رخص في مخالفته لم تكن مخالفته حينئذ مخالفة و لا معصية و لا تفويتاً لحقه و هو الطاعة، اذ معنى هذا الترخيص هو ان المولى قد رفع اليد عن حقه و لا يكون العبد مطالباً به،

لان هذا الترخيص يكشف عن ان مصلحته اقوى من مصلحة الحكم الالزامي، ومن هنا يظهر ان تنجيز العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون بنحو العلة التامة، اذ معنى 'تنجيزه بنحو العلة التامة' هو ان حكم العقل باستحقاق العقوبة على 'المخالفة حكم تنجيزي و معلق، ولكن قد عرفت انه لا يمكن ان يكون حكماً تنجيزياً و مطلقاً، بل هو حكم تعليلي لاغيره، و من الواضح انه لا فرق في ذلك بين حرمة المخالفة القطعية العملية و بين وجوب الموافقة القطعية العملية، فان حكمه كما يكون تعليلياً في المسألة الثانية كذلك يكون تعليلياً في المسألة الاولى، بلا فرق بين المسألتين من هذه الناحية، بل لا يمكن ان يكون تنجيز العلم التفصيلي بنحو العلة التامة فضلاً عن العلم الاجمالي.

ثم ان للمحقق العراقي (رحمته) في المقام كلاماً و حاصله، ان الجميع متفقون على ان العلم الاجمالي منجز لمتعلقه، فان كان متعلقه الجامع بحده الجامعي، فهو منجز له و لا يمكن جعل الترخيص في مخالفته، و ان كان متعلقه الواقع المردد بين فردين او افراد، فلا يمكن جعل الترخيص في شيء من اطرافه، و حيث ان متعلقه على مسلكه (رحمته) الفرد الواقعي بحده الفردي المردد بين هذا الفرد او ذاك، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المتعلق بالفرد، سواء اكان متعلقاً بهذا الفرد او ذاك، و عندئذٍ فلا يجوز جعل الحكم الظاهري الترخيصي في اطرافه لاكلاً و لا بعضاً، اما الاول فهو واضح، و اما الثاني فلان التكليف المحتمل في كل من الفردين او الافراد حيث انه منجز، فلا يجوز الترخيص فيه.^(١)

و الخلاصة ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز متعلقه، غاية الامر ان كان متعلقه الجامع بحده الجامعي، ينجز التكليف المتعلق به، و لا يجوز الترخيص فيه

بالترخيص في تمام افراده، وان كان التكليف متعلقاً بالفرد الواقعي بحده الفردي المردد في الخارج بين فردين او افراد، ينجز ذلك التكليف ولا يمكن الترخيص في شيء من اطرافه لا كلياً ولا بعضاً.

وقد استدل على ذلك بامرین:

الامر الاول بالشك في الامتثال في موارد العلم التفصيلي، بتقريب ان الترخيص في المخالفة الاحتمالية لو كان ممكناً، لامكن التمسك باصالة البراءة في موارد الشك في الامتثال للتكليف المعلوم تفصيلاً مع انه غير جائز، ومن الواضح ان هذا ليس الامن جهة ان اصالة البراءة لا تجري في موارد الشك في التكليف المقرون بالعلم في عرض واحد كما في موارد العلم الاجمالي، او طولاً كما في الشك في الامتثال في موارد العلم التفصيلي هذا.

و يرد عليه اولاً انه لامانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي اذا راي الشارع ان مصلحة الترخيص اقوى و اهم من مصلحة الحكم الالزامي، فعندئذ لامانع من الترخيص في المخالفة القطعية العملية، لما تقدم من ان حكم العقل بحرمتها و قبها معلق على عدم الترخيص فيها من المولى و الا انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فاذا جاز الترخيص في المخالفة القطعية العملية، جاز في المخالفة الاحتمالية العملية بطريق اولي، و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم انه لا يمكن جعل الترخيص في المخالفة القطعية العملية، الا انه لاشبهة في امكان جعله في المخالفة الاحتمالية، لانه لا يكون ترخيصاً في المعصية كما في الشبهات البدوية حتى يكون قبيحاً.

فالنتيجة انه لامانع ثبوتاً من جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية حتى فيما اذا كان الشك في الامتثال، بل هو واقع كما في موارد قاعدتي الفراغ و التجاوز.

نعم لاتشمل ادلة اصالة البراءة موارد الشك في امتثال التكليف المعلوم تفصيلاً لامور:

الاول ان اصالة البراءة محكمة باستصحاب عدم الاتيان بما يوجب براءة الذمة عن التكليف المتقين.

الثاني انه لا اطلاق لادلتها بالنسبة الى موارد الشك في الامتثال و اختصاصها بموارد الشك في حدوث التكليف و لاقل من الانصراف.

الثالث ان تطبيق اصالة البراءة على الشك في بقاء الحكم الالزامي المعلوم حدوثه في الشريعة المقدسة لا يكون مؤمناً، لان المؤمن هو اليقين بالبراءة و لو ظاهراً كما في موارد قاعدتي التجاوز و الفراغ.

و بكلمة انه لا يمكن تطبيق اصالة البراءة على موارد الشك في الامتثال بلحاظ مرحلة الحدوث، لان التكليف في هذه المرحلة معلوم و لاموضوع لها في هذه المرحلة، لان المكلف عالم بالتكليف فيها و اشتغال ذمته به.

و لكن هل يمكن تطبيقها عليها بلحاظ مرحلة البقاء اي على الحصة المشكوكة او لا؟

و الجواب، انه لا يمكن، لان تطبيقها ان كان بلحاظ نفس الحصة المشكوكة فلا اثر لها، لان وجوب الاحتياط بتحصيل اليقين بالفراغ انما هو من اثار اشتغال الذمة بلحاظ الحصة المعلومة، و المفروض ان تطبيق اصالة البراءة على الحصة المشكوكة لاتتفي هذا الاثر و لاتكون مؤمنة عن اشتغال الذمة بالحصة المعلومة، و ان 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

الامتثال لاعلى' الحصّة المشكوكة فقط و لاعلى' الحصّة المعلومة.

ثم ان تمامية الوجه الاول مبنية على' تمامية مقدمتين:

الاولى' حجية الاستصحاب حتى' في المقام.

الثانية اطلاق ادلة البرائة لموارد الشك في الامتثال.

اما المقدمة الاولى فهي تامة و لامانع من جريان الاستصحاب في

الموارد المذكورة، و لاوجه لما ذكره شيخنا الانصاري (رحمته) من عدم جريان الاستصحاب في هذه الموارد، بدعوى ان الاثر في مثل المقام مترتب على' نفس الشك في بقاء الحكم المعلوم و هو وجوب الاحتياط، لان موضوعه الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في امتثاله و هو محرز بالوجدان، و حينئذٍ فلا معنى' للتمسك بالاستصحاب لاحراز موضوعه، لانه من تحصيل المحاصل بل من اردأ انحائه، فان ما هو محرز بالوجدان، فاحرازه ثانياً بالتعبد من اردأ انحائه، و ذلك لان هذه الدعوى مبنية على' نقطة خاطئة و هي تخيل ان موضوع وجوب الاتيان بالمشكوك الشك فحسب، و لكن الامر ليس كذلك، لان موضوعه اعم منه و من عدم الاتيان به في الواقع، و عليه فلا مانع من استصحابه و ترتيب الاثر عليه و لا يكون لغواً على' تفصيل ذكرناه في محله.

و اما المقدمة الثانية فهي غير تامة، لان ادلة اصالة البرائة لاتشمل

موارد الشك في الامتثال كما مرت الاشارة اليه آنفاً.

الامر الثاني ان العلم الاجمالي لو لم يكن علة تامة لوجوب الموافقة القطعية

العملية، فلا يمنع عن جريان الاصل المؤمن في بعض اطرافه المستلزم للترخيص في المخالفة الاحتمالية، توضيح ذلك على' ما افاده (رحمته) في المقالة هو ان اطلاق ادلة

الاصول المؤمنة و ان كان لا يمكن شموله لجميع اطراف العلم الاجمالي، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، و لاللبعض المعين دون بعضها الاخر كذلك للترجيح من غير مرجح، و لاللبعض غير المعين لانه ليس فرداً آخر بل هو في نفسه غير معقول، و لكن لامانع من شموله لكل منها مشروطاً بترك الاخر، ونتيجة ذلك هي ان الترخيص في ارتكاب كل منها مشروط بالاجتناب عن الاخر.

و ان شئت قلت: ان اطلاق دليل الاصل يشمل كل من الطرفين، سواء اكان المكلف تاركاً للآخر ام لا، و هذا الاطلاق الاحوالي ثابت لكل منها بترك الاخر، و اثر هذا التقيد هو جعل الترخيصين المشروطين لهما، و كلا الترخيصين فعلي عند ما كان المكلف تاركاً لهما معاً، و يكون هذا من الجمع بين الترخيصين المشروطين لا من الترخيص في الجمع، و ما لا يمكن هو الثاني دون الاول، و الخلاصة ان هذا الترخيص مانع من تنجيز العلم الاجمالي.

و الجواب اولاً ما ذكرناه سابقاً من انه لا اطلاق لدالة الاصول المؤمنة لاطراف العلم الاجمالي لكي يمكن ان يقال انه لامانع من شمول اطلاق دليل الاصل لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر حتى تكون النتيجة الترخيص في ارتكاب احدهما، و لكن الاطلاق غير ثابت، نعم لو سلمنا ثبوت الاطلاق له، فلا مانع من ذلك هذا.

و لكن ذكر جماعة منهم السيد الاستاذ (رحمته) انه لا يمكن ان يشمل اطلاقه لكل من طرفيه مشروطاً بترك الطرف الاخر، و قد استدل على ذلك بوجوه:
 منها ما ذكره السيد الاستاذ (رحمته) (و هو العمدة) من ان جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الاخر، و ان لم يؤد الى الترخيص في

المخالفة القطعية العملية، الا انه يؤدي الى الترخيص القطعي في مخالفة الواقع وهو قبيح هذا.^(١)

و لكن يرد عليه اولاً ان حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية العملية، باعتبار انه ترخيص في المعصية و تفويت لحق المولى وهو حق الطاعة و الا فلا يحكم العقل بقبحه، لان حكمه بالقبح لا يمكن ان يكون جزافاً و بلا ملاك، و حيث ان الترخيص في كل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الاخر لا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية العملية حتى يكون ترخيصاً في المعصية، فلا يحكم العقل بقبحه، او فقل ان العقل لا يحكم بقبح الترخيص القطعي في مخالفة الواقع اذا لم يؤد الى الترخيص في المخالفة القطعية العملية في الخارج كما هو المفروض، و المفروض ان جعل الترخيص المشروط في اطراف العلم الاجمالي يؤدي الى الترخيص القطعي لا الى الترخيص في المخالفة القطعية العملية، و القبيح بحكم العقل انما هو الثاني دون الاول، بنكتة ان جعل الترخيص المشروط في اطراف العلم الاجمالي لا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية العملية، و انما يؤدي الى الترخيص القطعي في المخالفة عند ما كان المكلف تاركاً لها معاً، و اما اذا ارتكب احدهما، انتفى الترخيص عن الاخر بانتفاء شرطه، فلا يجوز له ارتكابه، و من هنا تكون نتيجة جعل الترخيص المشروط الى الجمع بين الترخيصين المشروطين لا الى الترخيص في الجمع بين الطرفين او الاطراف.

و ثانياً انه لا مانع من جعل الحكم الظاهري المشروط في اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً اذا كانت هناك مصلحة تتطلب ذلك، لانه لا ينافي الحكم الالزامي المعلوم بالاجمال لا في مرحلة الجعل و الاعتبار، لعدم التنافي بين الاحكام

الشرعية بما هي اعتبارات، و لا في مرحلة المبادي، لان ملاك الترخيص الظاهري مترتب عليه لاعلى متعلقه، بينما ملاك الحكم الالزامي مترتب على متعلقه، و لا في مرحلة العمل باعتبار ان الترخيص الظاهري المشروط رافع لوجوب الموافقة القطعية العملية فحسب.

و اما الكلام في سائر الوجوه التي استدلت بها على عدم امكان جعل الترخيص المشروط في اطراف العلم الاجمالي، فيأتي في مباحث الاصول العملية مع ما فيها من المناقشة، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان ما ذكره المحقق العراقي (رحمته) من ان جميع الاصحاب ذهبوا الى ان تنجيز العلم الاجمالي للتكليف المتعلق به بنحو العلة التامة غير مطابق للواقع، و ذلك لان المشهور بين الاصحاب ان العمل الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية فحسب دون وجوب الموافقة القطعية العملية، هذا اضافة الى ان لازم هذا القول عدم امكان جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية ثبوتاً، مع انه لاشبهة في امكان جعل هذا الترخيص، بل هو واقع في الخارج في موارد العلم التفصيلي بالحكم فضلاً عن العلم الاجمالي كما في مورد قاعدتي الفراغ والتجاوز، فان الشارع قد اكتفى فيهما بالموافقة الاحتمالية، و من 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 و هذا خلف، و لافرق في ذلك بين ان يكون الشك في حدوث التكليف او في بقاءه، فاذا لم يكن العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، فالعلم الاجمالي

بطريق اولي، هذا اضافة الى ما ذكرناه سابقاً من ان العلم التفصيلي لا يكون علة تامة للتنجيز حتى بالنسبة الى 'حرمة المخالفة القطعية العملية فضلاً عن وجوب الموافقة القطعية العملية، فكيف بالعلم الاجمالي، و ايضاً لازم ما ذكره المحقق العراقي (رحمته) من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، ان لا يصل الدور الى 'بحوث اخرى' في الاصول العملية كالبحث عن جريان الاصل العملي في بعض اطراف العلم الاجمالي اذا كان بعضها الاخر خارجاً عن محل الابتلاء، او لا اثر له، او ان الاصل المؤمن فيه ساقط بالمعارضة مع الاصل الاخر، فيبقى الاصل الاول بلا معارض و هكذا، مع انه لاشبهة 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، و عليه فتكون البحوث المذكورة لغواً هذا.

و للمحقق العراقي (رحمته) ان يقول بانه لاموضوع لتلك البحوث على ضوء ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، و لكن اصل المبني غير صحيح، و النكتة في ذلك انا لو سلمنا ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية بلاك انها معصية و تفويت لحق المولى 'حكم تنجيزي، و لا يمكن جعل الترخيص الظاهري على خلافه، الا انه لاشبهة في ان حكم العقل بقبح المخالفة الاحتمالية العملية حكم تعليق و معلق على 'عدم ورود الترخيص على خلافه، فاذا ورد، انتفى 'حكم العقل بانتفاء موضوعه، و لا يحتمل ان يكون حكم العقل بقبح المخالفة الاحتمالية تنجيزياً لوقوع الترخيص فيها في الشريعة المقدسة في غير مورد، و من الواضح ان وقوع الشيء ادل دليل على امكانه، و لافرق في

امكان جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية بين ان يكون في اطراف العلم الاجمالي او في موارد الشك في الامتثال بعد العلم التفصيلي بالثبوت او في موارد الشك البدوي، لان المخالفة الاحتمالية لا تكون مانعة عن جعل الترخيص فيها اذا كانت مصلحة الترخيص اهم من مصلحة التكليف المحتمل.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق العراقي (رحمته) من ان العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية العملية، لا يرجع الى معنى صحيح.

نتائج البحث عدة نقاط

الاولى: ان متعلق العلم الاجمالي ليس هو الفرد المردد في الخارج، اذ مضافاً الى انه غير معقول لا يمكن تعلق العلم بالفرد الخارجي مباشرة، لان متعلقه الصورة الذهنية لا واقع للفرد بحده الفردي، باعتبار ان العلم من الموجودات الذهنية فلا يمكن تعلقه بالفرد الخارجي مباشرة، بل متعلقه الجامع الانتزاعي الاختراعي في افق الذهن للإشارة بإشارة مرددة الى الفرد بحده الفردي المردد بين فردين او افراد.

الثانية: ذكر مدرسة المحقق النائيني (قده) ان متعلق العلم الاجمالي الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما او احدها وهو معلوم تفصيلاً، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي من هذه الناحية، وانما الفرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان المعلوم بالذات في العلم التفصيلي ينطبق على الواقع الخارجي وهو المعلوم بالعرض بتمام حدوده التفصيلية، واما المعلوم بالذات في العلم الاجمالي فلا واقع موضوعي له في الخارج حتى في علم الله تعالى هذا.

وغير خفي ان هذا مبني على الخلط بين المعلوم بالاجمال بوصف كونه معلوماً بالاجمال وبين ذاته بقطع النظر عن هذا الوصف، وما ليس له واقع هو الاول، واما الثاني فله واقع خارجي وهو الفرد بحده الفردي المردد بين فردين او افراد، وهذا الفرد هو المعلوم بالعرض.

الثالثة: ان ما ذكره المحقق العراقي (قده) من ان العلم الاجمالي بنفسه يمتاز

عن العمل التفصيلي، فانه علم مشوب بالابهام دون العلم التفصيلي، لا يرجع الى معنى محصل، لان الابهام لا يعقل ان يكون داخلاً في مفهوم العلم.

الرابعة: ان ما ذكره المحقق العراقي (قده) ايضاً من ان متعلق العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون الجامع بحده الجامعي، فانه لا ينطبق على الفرد بحده الفردي، لان حد الفرد غير داخل في الجامع الذي هو متعلق العلم الاجمالي واما ينطبق على الحيثية المشتركة بين الأفراد، مبني على الخلط بين المفهوم الذاتي المنتزع من الجهة الذاتية المشتركة كالحيوانية و الناطقية، و المفهوم العرضي المنتزع من الفرد و الشخص في الخارج، فان هذه المفاهيم مفاهيم عرضية اخترعها العقل للاشارة الى الفرد في الخارج بحده الفردي و هي لا تنطبق على الجهة الجامعة المشتركة، و اما تنطبق على الافراد بحدها الافراضي كمفهوم احدهما او احدها، فان العقل انتزعه للاشارة الى واقع الفرد بحده الفردي في الخارج باشارة ترددية.

الخامسة: المشهور بين الاصوليين منهم مدرسة المحقق النائيني (قده) ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، بتقريب انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي ثبوتاً في تمام اطراف العلم الاجمالي، لانه ترخيص في المخالفة القطعية العملية و هو قبيح بحكم العقل، من جهة انها معصية للمولى و تفويت لحقه و هو حق الطاعة، فلهذا لا يمكن جعل هذا الترخيص في اطرافه، و هذا معنى ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، و لكن تقدم ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية العملية من جهة انها معصية للمولى ليس حكماً تنجيزياً مطلقاً، بل هو حكم

تعليقي معلق على 'عدم الترخيص فيها من قبل المولى'، واما اذا اذن فيها و رخص، فلا تكون مخالفته حينئذٍ مخالفة و لا 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 و الحكم الواقعي غير تام، لان الحكم الظاهري بكلا نوعيه من الطريقي و الترخيصي لا ينافي الحكم الواقعي لا في مرحلة المبادي و لا في مرحلة الامتثال و لا في مرحلة الجعل.

السابعة: ان ما ذكره المحقق العراقي (رحمته) من ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجيز بالنسبة الى خصوص متعلقه، لانه معلوم تفصيلاً و اصل اليه، و اما خصوصية كونه متعلقاً بهذا الفرد أو ذاك الفرد فهي مجهولة، و لا يحكم العقل بقبح مخالفة هذه الخصوصية غير تام، لما تقدم من ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز و كذلك العلم التفصيلي.

الثامنة: انه لا مانع ثبوتاً من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، لان حكم العقل بالتنجيز و قبح المخالفة القطعية العملية لا يكون حكماً منجزاً بل هو معلق على 'عدم ورود الترخيص فيها، و معه ينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

التاسعة: ان ادلة حجية الامارات لا تشمل اطراف العلم الاجمالي لا الجميع و لا البعض، اما الاول فلوقوع المعارضة بينها، و ادلة الحجية لا تشمل الامارات

المتعارضة، و اما الثاني فلان شمولها لبعض الامارات القائمة على اطراف العلم دون بعضها الاخر، ترجيح من غير مرجح.

العاشرة: المعروف بين الاصوليين ان المانع عن شمول ادلة حجية الاصول العملية المؤمنة لتنام اطراف العلم الاجمالي ثبوتي لاثباتي، بمعنى انه لا يمكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي في تمام اطراف العلم الاجمالي، لانه ترخيص في المخالفة القطعية العملية و هو قبيح، و لكن تقدم انه لا مانع من ذلك ثبوتاً.

الحادية عشر: بناء على ما هو الصحيح من عدم المانع الثبوتي من جعل الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي، فهل هناك مانع اثباتي، فذكر السيد الاستاذ (قده) انه لا مانع من شمول ادلة الاصول لجميع اطراف العلم الاجمالي باطلاقها اثباتاً، اذ لا قصور فيها لولا وجود المانع ثبوتاً، و ذهب بعض المحققين (قده) الى انه لا اطلاق لها، معللاً بان الارتكاز الموجود لدى العرف و العقلاء قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق.

و لكن تقدم الكلام في هذا الارتكاز و فيما ذكره السيد الاستاذ (قده).

الثانية عشر: الاظهر ان ادلة الاصول العملية المؤمنة لا تشمل باطلاقها لاطراف العلم الاجمالي، لانصرافها عرفاً عنها بمناسبة الحكم و الموضوع الارتكازية، هذا اضافة الى المناقشة في اصل ثبوت الاطلاق.

الثالثة عشر: ذكر المحقق الخراساني (قده) ان العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية لاعلة تامة له، و قد علل ذلك بان التكليف المعلوم بالاجمال حيث انه غير منكشف تمام الانكشاف، فلا يكون

فعلياً من جميع الجهات، و عليه فلا تنافي و لاتضاد بينه و بين الحكم الظاهري الترخيصي المعمول في اطراف العلم الاجمالي، لانه لامضادة بين الحكم الظاهري الفعلي من تمام الجهات و بين الحكم الواقعي الذي لا يكون بفعلي من جميع الجهات، و قد تقدم المناقشة فيه من وجوه مضافاً الى التهاافت بين كلماته من مورد الى مورد آخر فلاحظ.

الرابعة عشر: انه لافرق في اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية بين ان يكون في الشبهات الحكيمة او الشبهات الموضوعية، فانه منجز لوجوبها في كلتا الشبهتين بنحو الاقتضاء.

الخامسة عشر: ان ما ذكره السيد الاستاذ (رحمته) من ان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة، بل يتوقف ذلك على تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه و تساقطها من جهة المعارضة، فعندئذ يكون المنجز للتكليف في كل طرف من اطرافه مباشرة هو احتماله، ولكنه في نهاية المطاف مستند الى العلم الاجمالي غير تام، لان ما ذكره (رحمته) مبني على ان يكون متعلق العلم الاجمالي الجامع بحده الجامعي لا الفرد بحده الفردي، فحينئذ لا يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المتعلق بالفرد، لان 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 و اشارة اليه باشارة ترددية بين هذا و ذاك لابعنوان الموضوعية، و على هذا فالمنجز للتكليف المتعلق بالفرد هو العلم الاجمالي مباشرة، لان المكلف حيث كان يعلم

باشتغال ذمته باحد الفردين بحده الفردي، فهو يقتضي الفراغ اليقيني منه، و هو لا يمكن الا بالاتيان بكلا الفردين معاً.

السادسة عشر: ان البحث عن ان تنجز العلم الاجمالي هل هو بنحو الاقتضاء او العلة التامة، انما يكون له مجال اذا قلنا بانه علة تامة للتنجيز بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية كما هو المعروف والمشهور بين الاصوليين، و لا مجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز بالنسبة الى المخالفة القطعية العملية، كما انه لا مجال له على المسلك القائل بان العلم الاجمالي لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية العملية مباشرة.

السابعة عشر: ان ما ذكره المحقق النائيني (رحمته الله) من ان تنجز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية العملية يكون بنحو الاقتضاء، معللاً بانه لا مانع من جعل الحكم الظاهري الترخيصي في بعض اطرافه غريب جداً، لان امكان جعل الترخيص في المخالفة الاحتمالية فرع كون العلم الاجمالي مقتضي للتنجيز، و عليه فلا بد اولاً من اثبات ان تنجيزه لوجوب الموافقة يكون بنحو الاقتضاء في المرتبة السابقة بدليل، ثم يتفرع عليه امكان جعل الترخيص الظاهري في المخالفة الاحتمالية.

الثامنة عشر: ان المحقق العراقي (رحمته الله) ذهب الى ان العلم الاجمالي علة تامة لتنجيز متعلقه، فان كان متعلقه الجامع فهو منجز له، و لا يمكن جعل الترخيص على خلافه، و ان كان الفرد بحده الفردي المردد بين فردين او افراد فانه منجز له، فلا يمكن حينئذ جعل الترخيص في شيء من اطرافه.

ولكن تقدم ان العلم الاجمالي لا يكون علة تامة للتنجيز مطلقاً حتى بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية، ولا مانع من جعل الترخيص فيها ثبوتاً، كما انه لا مانع من جعل الترخيص في موارد الشك في الامتثال بعد العلم التفصيلي بالتكليف ثبوتاً، نعم لا تشمل ادلة اصالة البرائة لموارد الشك في الامتثال في مقام الاثبات.

التاسعة عشر: يمكن جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الطرف الاخر، لان نتيجة ذلك هي الجمع بين الترخيصين عند ترك كليهما معاً الا الترخيص في الجمع، وما هو قبيح ومعصية الثاني دون الاول، لانه لا يؤدي الى المخالفة القطعية العملية.

العشرون: ان السيد الاستاذ (عج) قد ذكر ان جعل الترخيص لكل من طرفي العلم الاجمالي مشروطاً بترك الاخر لا يمكن، لان نتيجته الجمع بين الترخيصين وهو قبيح بحكم العقل وان لم يستلزم الجمع بين الفردين في الخارج، ولكن تقدم المناقشة فيه.

هذا تمام كلامنا في العلم الاجمالي

الامتثال الاجمالي

يقع الكلام فيه في مقامين:

الاول: في كفاية الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي في باب التوصليات.

الثاني: في كفاية الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي في باب العبادات.

اما الكلام في المقام الاول، فقد يستشكل في كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي في بعض اقسام الواجبات التوصلية كما في العقود والايقاعات، بتقريب ان الامتثال الاجمالي فيها يستلزم التردد في الانشاء، و المفروض ان المعتبر فيه الجزم وبدونه فالانشاء باطل، و على هذا فلا يمكن الاحتياط و الامتثال الاجمالي في باب العقود والايقاعات، و لكن هذا الاشكال غريب، و ذلك لان الانشاء مدلول تصوري للفظ و عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ بالايجاد التصوري، و من الواضح انه لا يعقل فيه التردد و الشك، فاذا علم المكلف اجمالاً أن البيع يتحقق اما بالمعاطات او بالعقد الفارسي، فاذا جمع البايع في مقام البيع بينهما و انشاءه بهما معاً، فقد تحقق الانشاء بكل منهما و لاشك فيه، و انما الشك في امضاء الشارع و انه امضى البيع بالمعاطات او بالعقد

الفارسي، فاصل الامضاء معلوم و الشك انما هو في خصوص متعلقه.
و الخلاصة انه لاشك في انشاء الملكية بالانشاء التصوري بكل منها، و
الشك انما هو في تحقق المنشأ في مرحلة الفعلية، و منشأ هذا الشك انما هو الشك في
امضاء الشارع المعاطات او العقد الفارسي، فالانشاء مدلول وضعي تصوري
للفظ، فلا يعقل الشك و التردد في هذه المرحلة، و انما يعقل ذلك في مرحلة
التصديق كالشك في امضاء الشارع و في تحقق المنشأ في مرحلة الفعلية، فاذن
لا مانع من الاحتياط في باب العقود و الايقاعات.

و اما الكلام في المقام الثاني، وهو الامتثال الاجمالي في العبادات، فهل
هو في طول الامتثال التفصيلي فيها او لا، فيه قولان: فذهب جماعة الى ان
الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، و قد استدلوا على ذلك بوجوه:
الوجه الاول ما ذكره المحقق النائيني (ميرزا) من ان عبادية العبادة مستقومة
بالحسن و القرب، و على هذا فلا بد ان يكون العمل العبادي معنوياً بعنوان حسن
و مقرب، و حيث ان العقل لا يحكم بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من
الامتثال التفصيلي، فلا يكون مقرباً في عرض الامتثال التفصيلي.^(١)

و فيه ان هذا الوجه بظاهره لا يرجع الى معنى محصل، و ذلك لانه ان اريد
بالعنوان الحسن و المقرب للعبادة، الحسن الفعلي و محبوبيتها في نفسها و بعنوانها
الأولي و اشتغالها على الملاك في مرحلة المبادي، فلا شبهة في اعتباره في العبادة،
بل هو من مقوماتها، ضرورة انه لولا محبوبيتها ذاتاً و في نفسها، لم يمكن التقرب
بها، الا ان اعتبار ذلك ليس بحكم العقل، اذ لا طريق له اليه، لان الكاشف عنه هو
تعلق امر الشارع بها، و ان 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، و اذا كان قبيحاً، كان صدوره منه قبيحاً، فاذن ليس الحسن الفاعلي شيئاً زائداً على الحسن الفعلي، و لافرق في ذلك بين الامتثال الاجمالي والامتثال التفصيلي، غاية الامر ان حسن الفعل في الامتثال التفصيلي معلوم تفصيلاً وفي الامتثال الاجمالي معلوم اجمالاً، و ان اريد به عنوان العبودية و الاطاعة، فيرد عليه.

اولاً، ان هذا العنوان و ان كان عنواناً حسناً و مقرباً، الا انه عنوان مشترك بين الامتثال الاجمالي و الامتثال التفصيلي، بل الامتثال الاجمالي من اظهر مصاديق العبودية و الاطاعة، باعتبار انه انقياد و الانقياد من ارقى مصاديقها. وثانياً، ان هذا عبارة اخرى عن اعتبار قصد القرية في العبادات، و من الواضح انه لافرق في امكان قصد القرية بين الامتثال التفصيلي و الامتثال الاجمالي، اذ لا يعتبر في قصد القرية الجزم بوجود الامر، اذ معنى قصد القرية اضافة الفعل الى المولى، و يكفي في قابلية الفعل للاضافة اليه كونه محبوباً له و حسناً و ان لم يكن متعلقاً للامر، كما انه يكفي في صحة الاضافة احتمال الامر به. الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني (رحمته) من ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، لا يرجع الى معنى محصل هذا.

و لكن السيد الاستاذ (رحمته) قد ذكر ان مراد المحقق النائيني (رحمته) من ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، هو ان الامتثال الاجمالي حيث انه ينبعث عن احتمال الامر، فيكون في طول الامتثال التفصيلي، باعتبار انه ينبعث عن شخص الامر، و الانبعاث عن احتمال الامر في طول الانبعاث عن شخص

الامر ومتأخر عنه، و مادام المكلف متمكناً من الانبعاث عن شخص الامر، فلا تصل النوبة الى الانبعاث عن احتمال الأمر.
و فيه ان هذا البيان ايضاً غير صحيح.

اما اولاً، فلان انبعاث المكلف في موارد الامتثال التفصيلي ليس عن شخص الامر كانبعاثه في موارد الامتثال الاجمالي، وذلك لان الامر بوجوده الواقعي ليس محرراً، و انما يكون محرراً للمكلف بوجوده العلمي، فاذن يكون انبعاث المكلف في موارد الامتثال التفصيلي انما هو عن العلم بالامر و في موارد الامتثال الاجمالي عن احتمال وجوده، فلا يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، لان كلا الانبعاثين في مرتبة واحدة، فلا يكون احتمال وجوده في عالم الذهن في طول العلم بوجوده فيه و معلول له بل هو في عرضه و مرتبته.^(١)

و ان شئت قلت ان انبعاث المكلف في كلا الموردین انما هو عن تنجز الامر سواء أكان تنجزه بالعلم كما في موارد الامتثال التفصيلي، ام كان بالاحتمال كما في موارد الامتثال الاجمالي، و المفروض ان التنجز من شؤون العلم او الاحتمال اذا لم يكن في مورده اصل مؤمن، و لا يتوقف تنجز التكليف بالاحتمال على عدم التمكن من تنجزه بالعلم، بل يتوقف على عدم وجود اصل مؤمن على خلافه كما في المقام، فان الاصل المؤمن غير موجود فيه، فاذن يكون منجزاً و ان كان المكلف متمكناً من تحصيل العلم، و عليه فلا يكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي.

و ثانياً، ان انبعاث المكلف في موارد الامتثال الاجمالي انما هو عن العلم

بالامر في المقام، لان المنجز للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف انما هو العلم الاجمالي لا الاحتمال، الا على مسلك السيد الاستاذ (ميرزا) من ان تنجيز التكليف المتعلق بكل طرف بخصوصه انما هو احتمال وجوده مباشرة لا العلم الاجمالي، ولكن على هذا المسلك ايضاً يكون هذا التنجيز مستنداً الى العلم الاجمالي في نهاية المطاف.

ثم انه اذا شك في ان الامتثال الاجمالي هل هو في طول الامتثال التفصيلي او لا؟

فقد ذكر المحقق النائيني (ميرزا) انه على تقدير الشك في ذلك، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال، لان الامر فيه يدور بين التعيين والتخير والرجع فيه قاعدة الاشتغال دون قاعدة البراءة.

ولناخذ بالنظر فيه تارة الى ان الشك في المقام هل يرجع الى الشك في التعيين والتخير او لا، واخرى على تقدير رجوع الشك فيه الى التعيين والتخير، فهل المرجع فيه التعيين بقاعدة الاشتغال او البراءة؟

اما الكلام في الفرض الاول فان كان مرجع الشك في ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي الى الشك في تحقق عنوان القرب والحسن، بمعنى انه هل يحصل الحسن الفعلي والقرب بالامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فلا يرجع هذا الشك الى الشك في التعيين والتخير بل يرجع الى الشك في المحصل، بمعنى ان الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، هل يكون محصلاً لعنوان القرب والحسن الفعلي المعتبر في العبادات أو لا، والمرجع في الشك في المحصل قاعدة الاشتغال دون البراءة، تطبيقاً لقاعدة ان

الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وان كان مرجع هذا الشك الى الشك في ان الانبعاث عن احتمال التكليف، هل هو في طول الانبعاث عن شخص التكليف او لا، كان من دوران الامر بين التعيين والتخير والمرجع فيه اصالة البراءة عن التعيين، لانه كلفة زائدة، فما ذكره (قَدْ يُرَى) من ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة غير تام، هذا اذا كان اعتبار هذا القيد شرعياً.

و اما اذا كان عقلياً، فهل يمكن التمسك باصالة البراءة اذا شك فيه كغيره من القيود الثانوية كقصد القرية ونحوه بناء على ان يكون اعتباره عقلياً، فقد ذكر السيد الاستاذ (قَدْ يُرَى) ان دليل اصالة البراءة لا يشمل ما يشك في اعتباره عقلاً، لانه ناظر الى ما يحتمل اعتباره شرعاً، لان وضعه ورفعته بيد الشارع دون ما يكون اعتباره بحكم العقل، فانه ليس بيد الشارع، ومن الواضح ان اصالة البراءة انما تجري فيما اذا كان وضعه ورفعته بيد الشارع دون ما لا يكون بيده، و على هذا فلا مؤمن لهذا الاحتمال و يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال.

و بكلمة ان ادلة اصالة البراءة لا تشمل القيود الثانوية للمأمور به التي يكون الحاكم باعتبارها العقل دون الشرع، لانها ناظرة الى القيود التي يكون اعتبارها شرعياً، فاذا شك في اعتبار قيد شرعاً فالمرجع فيه اصالة البراءة، و اما اذا شك في اعتبار قيد عقلاً فلا تجري اصالة البراءة فيه، فاذا لم تجر فلا مؤمن في البين، و عليه فلا مناص من وجوب الاحتياط بقاعدة الاشتغال هذا.

و لنا تعليق على ما افاده (قَدْ يُرَى) من التفصيل بين ما اذا كان الشك في المقام دائراً بين التعيين والتخير شرعاً، و ما اذا كان دائراً بينها عقلاً، فعلى الاول يكون المرجع فيه اصالة البراءة و على الثاني اصالة الاشتغال.

و حاصل تعليقنا ان لنا قيوداً اولية للواجب و هي بمجوعة شرعاً و لها دخل فيه حكماً و ملاكاً، لانها متمثلة في اجزائه و شروطه، و قيوداً ثانوية و هي القيود التي لا يمكن اخذها في المامور به شرعاً كقصد القربة و قصد الوجه و التمييز، و هذه القيود واجبة بحكم العقل، و من الواضح ان معنى 'وجوبها بحكم العقل ليس ان العقل هو الجاعل لها في مقابل الشارع، بداهة ان العقل ليس مشرعاً و جاعلاً، فان المشرع و الجاعل هو الله تعالى، و شأن العقل ادراك الشيء لا الحكم و الجعل، فانه وظيفة الشارع، بل معناه ان العقل يدرك انها دخيلة في الملاك و واجبة شرعية ملاكاً لا تكليفاً لعدم تعلق التكليف بها.

و على هذا فاذا شك في اعتبار قصد القربة في واجب، كان الشك في دخله في ترتب الملاك عليه خارجاً، مثلاً اذا شكنا في اعتبار قصد القربة في ملاك الصلاة المترتب عليها خارجاً، فلا مانع من التمسك باصالة البراءة عن دخله في ترتبه عليها، و لافرق في ذلك بين ان يكون الشك في دخله في الوجوب و الملاك معاً او في الملاك فقط، لان حقيقة الحكم و روحه ملاكه، و اما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له، بل الشك في جزئية شيء شرعاً او شرطية، انما يكون مرجعه الى الشك في دخله في الملاك و ترتبه على الواجب في الخارج، ضرورة ان للشك في دخله في الحكم انما تكون له قيمة اذا كان مرجعه الى الشك في دخله في الملاك، و الا فلا قيمة له.

و ان شئت قلت، ان العقل حيث يدرك ان قصد القربة دخيل في ملاك الصلاة شرعاً و ترتبه عليها، غاية الامر ان الدليل على ذلك تارة العقل و اخرى الشرع، و كلاهما يحكي عن دخله في الملاك لدى الشارع، و من الواضح انه اذا شك في

هذا الدخل، فلا مانع من التمسك باصالة البراءة، لان الشك في التقييد الزائد وهو مورد لها، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على ذلك العقل او الشرع، لفرض ان كلا منهما يكشف عن دخله في الملاك شرعاً، نعم لولا اصالة البراءة، لكان هذا الاحتمال منجزاً كما هو الحال في سائر الاحتمالات، فاذا شك في اعتبار قصد القرية او نحوه في واجب، كان مرجعه الى الشك في انه دخيل في الملاك شرعاً او لا، وهذا الشك مورد لاصالة البراءة، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في القيود الاولية للواجب او الثانوية، لان المرجع في مسألة دوران الامر بين التعيين و التخيير، اصالة البراءة عن التعيين بدون فرق بين ان يكون دوران الامر بينهما في القيود الاولية او الثانوية، اذ لا فرق بينهما من هذه الناحية.

و على هذا فما عن السيد الاستاذ (قده) من التفصيل بين القيود الاولية و القيود الثانوية، و المرجع في الاولى اصالة البراءة عن التعيين و في الثانية اصالة الاشتغال لوجه له، كما انه لا وجه لما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) من ان المرجع في مسألة اصالة الاشتغال مطلقاً حتى في القيود الاولية.

و مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان اصالة البراءة الشرعية لا تجري في موارد الشك في القيود الثانوية، الا انه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة العقلية، لان موضوعها عدم البيان من قبل الشارع، و في المقام و ان قلنا بانه لا يمكن اخذ القيود الثانوية في متعلق الامر بالامر الاول، الا ان بامكان الشارع اخذها فيه بالامر الثاني او بجملة خبرية، بان يقول ان قصد القرية معتبر في صحة العبادة، فاذا كان بامكان الشارع بيان تلك القيود و مع ذلك لم يقم بيانها، حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

الوجه الثاني، ان صحة العبادة متقومة بقصد اسمها الخاص المميز، فاذا صلى المصلي صلاة الظهر، فلا بد ان يقصد الاتيان بها باسمها الخاص المميز لها شرعاً عن شريكها كصلاة العصر والعشاء، بل هو معتبر في صحتها ومقوم لها، وان لم تكن لها شريكة في الكم والكيف كصلاة المغرب، فاذا اتى بها بدون قصد اسمها الخاص، لم يكن المأتي به مصداقاً لصلاة المغرب، وعلى هذا فان كان الامتثال تفصيلياً، فالمكلف متمكن من الاتيان بالعبادة باسمها الخاص وعنوانها المخصوص، واما اذا كان الامتثال اجمالياً، فهو لا يتمكن من ذلك.

والجواب ان الامتثال الاجمالي لا ينافي الاتيان بالعبادة باسمها الخاص و عنوانها المخصوص، فاذا علم المكلف اجمالاً بوجود صلاة الجمعة او الظهر في يوم الجمعة، فهو قادر على ان ياتي بكل واحدة منها باسمها الخاص المميز، ولكنه غير قادر على تمييز الواجب عن الواجب، وهذا شيء اخر لا دليل على اعتبار هذا التمييز في صحة العبادة.

نعم قد استدل على اعتبار التمييز في صحة العبادات بامرین:

الاول ان العقل يحكم باعتبار التمييز والتفصيل في مقام التطبيق والامتثال. والجواب ان العقل انما يحكم بوجود طاعة المولى وحسنها اداءً لحقه وهو حق الطاعة وقبح المعصية، باعتبار انها تفويت لحقه ومصادق للظلم وهو سلب ذي الحق عن حقه، والاطاعة انما تحصل بالاتيان بالعبادة بتمام شروطها و اجزائها منها قصد القربة والاخلاص وقصد اسمها الخاص المميز، واما اعتبار شيء زائد على هذا كالتفصيل والتعيين في الخارج فلا يحكم العقل باعتباره، ولهذا لا فرق عند العقل بين الامتثال التفصيلي والامتثال الاجمالي، بل الامتثال

الاجمالي لدى العقل من اظهر مصاديق الطاعة و الانقياد، فالنتيجة ان الطاعة كما تحصل بالاتيان بالعبادة في ضمن فرد معين في الخارج، كذلك تحصل في ضمن احد الفردين او الافراد، فلا دليل على اعتبار التمييز في مقام الامتثال.

الثاني دعوى الاجماع على بطلان عمل من اخذ بالاحتياط.

و الجواب اولاً انه لاقيمة للاجماع ما لم يصل اليها من زمن المعصومين (عليه السلام) يدأ بيد و طبقة بعد طبقة، و من الواضح انه لا طريق لنا الى ان هذا الاجماع قد وصل اليها من زمانهم (عليه السلام) كذلك.

و ثانياً انه لا يمكن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة التي لم تكن معنونة الا في كلمات المتأخرين، هذا اضافة الى ان منشاء هذا الاجماع دعوى اعتبار قصد التمييز في العبادات، و لكن تقدم انه لا دليل على اعتباره بل الدليل على خلافه موجود، اذ لاشبهة في ان العقل يحكم بحسن الاحتياط و انه من اظهر مصاديق الطاعة و الانقياد.

و اما اذا شك في ان قصد التمييز معتبر في صحة العبادات في مرحلة التطبيق او لا، فحينئذٍ ان قلنا بامكان اخذ القيود الثانوية في متعلق الامر كما قويناه في محله، فلا مانع عندئذٍ من التمسك باطلاق ادلة العبادة لنفي اعتباره، واما لو قلنا بان اخذها في متعلق الامر لا يمكن، فوقتئذٍ لا يمكن التمسك باطلاقها في مقام الاثبات، لان التقابل بين الاطلاق و التقييد في مقام الاثبات من تقابل العدم و الملكة، لان الاطلاق في هذا المقام انما هو في مورد يكون المولى متمكناً من التقييد، فعندئذٍ اذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد و كان بامكانه ذلك، انعقد الاطلاق، و اما اذا لم يتمكن المولى من التقييد بسبب اواخر كالتقية او نحوها،

فلا ينعقد الاطلاق، لاحتمال ان يكون في الواقع و مقام الثبوت مقيداً ولكن المولى في مقام الانبات لا يتمكن من تقييده.

و اما اذا لم يكن اطلاق في المقام، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة من العقلية و النقلية، بناء على ما هو الصحيح من ان المرجع في مسئلة دوران الامر بين التعيين و التخيير اصالة البراءة عن التعيين دون اصالة الاشتغال كما عن المحقق النائيني (قده).

الوجه الثالث، ان الامتنال الاجمالي يستلزم التكرار في العمل و هو مع التمكن من الامتنال التفصيلي لعب بامر المولى و لهو، و من المعلوم ان اللعب و اللهو بامر المولى قبيح و حرام شرعا، و معه لا يمكن التقرب بالامتنال الاجمالي مع التمكن من الامتنال التفصيلي.
و يرد على هذا الوجه نقضاً و حلاً:

اما نقضاً، فلان لازم ذلك عدم امكان الامتنال الاجمالي في الواجبات التوصلية ايضاً، لان اللعب اذا كان حراما، استحال ان يكون مصداقاً للواجب لاستحالة انطباقه على الحرام و ان كان توصلياً، بداهة ان المحبوب لا يجتمع مع المبعوض و المراد مع المكروه و المصلحة مع المفسدة في شيء واحد.
و اما حلاً، فقد اجاب عن ذلك المحقق الخراساني (قده) بوجهين:

الوجه الاول، ان التكرار قد يكون بداع عقلائي، و حينئذٍ فلا يكون لعباً و لهواً.

و قد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بتقريب، ان صحة العبادة تتوقف على قصد القربة و الاخلاص و قصد الاسم الخاص المميز، و على هذا فاذا لم يكن

هناك داع عقلائي، كان تكرار العبادة لغواً وهو مانع من التقرب، واما اذا كان هناك داع عقلائي، فعندئذٍ وان لم يكن التكرار لغواً وهو، الا انه لما كان بداع عقلائي لم يصح، لان التكرار انما هو تكرار العبادة ولهذا لا بد ان يكون بداعي القربة.^(١)

و لكن هذا الايراد غير وارد، لان المكلف اذا اختار الامتثال الاجمالي، فلا محالة اختار بقصد القربة والاخلاص، لفرض انه في مقام الامتثال و اداء الوظيفة، فلا محالة ياتي بكل من صلاتي الجمعة والظهر في يوم الجمعة مثلاً بقصد القربة، غاية الامر ان التكرار من حيث انه لعب وهو، فهو مانع من قصد القربة في الامتثال الاجمالي، واما اذا ارتفعت حيثية اللعية واللهوية بسبب اواخر، ارتفع المانع من التقرب، لفرض ان العمل في نفسه حسن ومقرب ومحبوب، وعندئذٍ فاذا كان التكرار بداع عقلائي، ارتفع المانع وحينئذٍ يحكم بالصحة، كما اذا كان تحصيل العلم التفصيلي بالواجب اصعب واشق من الامتثال الاجمالي، فيكون هذا من الداع العقلائي يدعوه الى اختيار الامتثال الاجمالي بقصد القربة، وعندئذٍ فلا يكون اختيار الامتثال الاجمالي لعباً وجزافاً بل هو بغرض عقلائي، وهذا الغرض العقلائي في طول قصد القربة، لانه يتطلب اختيار الامتثال الاجمالي بقصد القربة والاخلاص لانه في عرضه حتى ينافي قصد القربة و الاخلاص، وهذا يتفق كثيراً، اما في المجتهد، فلان تحصيل العلم التفصيلي بالواجب قد يكون بحاجة الى مؤمنة زائدة و وقت اكثر وهي اصعب عليه من الامتثال الاجمالي، وهذا سبب عقلائي لاختيار الامتثال الاجمالي بدل تحصيل العلم التفصيلي بالواجب، ومن الواضح ان هذا السبب العقلائي لا يمنع عن قصد

القربة حيث انه في طوله، واما العامي، قد يكون تحصيل العلم التفصيلي بالمسألة اشق من الامتثال الاجمالي، فلهذا اختار الامتثال الاجمالي، هذا نظير ما اذا اختار المكلف الصلاة قصراً في مواضع التخيير بينها وبين الصلاة تماماً، والداعي لذلك الاختيار هو ان الاتيان بالصلاة تماماً أشق عليه من الصلاة قصراً، فالمشقة هي الداعي والسبب لاختيار صلاة القصر بداعي القربة، لا انه ياتي بالصلاة قصراً بداعي انها اسهل من الصلاة تماماً، وكان السيد الاستاذ (عجّل) فهم من كلام المحقق الخراساني (عجّل) انه ياتي بال تكرار بداع عقلائي، ولهذا استشكل عليه بان الاتيان بالعبادة لا بد ان يكون بقصد القربة و بداع آهي ولا يصح الاتيان بها بداع اخر غيره، مع ان ظاهر كلام الخراساني هو انه قصد بذلك ان الداعي العقلاني يدعو المكلف الى اختيار الامتثال الاجمالي بقصد القربة بديلاً عن الامتثال التفصيلي وفي طوله، ولهذا لا ينافي قصد التقرب.

و الخلاصة ان المكلف اذا علم اجمالاً في يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين اما الظهر او الجمعة، فاذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي، فلا شبهة في ان وظيفته الامتثال الاجمالي، وان تمكن منه، فحينئذ قد تكون في تحصيل العلم التفصيلي بالواجب مشقة زائدة، فله حينئذ ان يترك تحصيل العلم به تفصيلاً و ياتي بالامتثال الاجمالي، فان عدم تحمل المشقة من الدواعي العقلانية يتطلب منه الامتثال الاجمالي بقصد القربة والاخلاص.

الوجه الثاني، ان ما ذكره (عجّل) من ان اللغو واللعب لو سلمنا، فهو انما يكون في تطبيق المأمور به على المأتي به في الخارج لا في امر المولى، لان اللعب بامر المولى انما هو بيناء المكلف على تعلق الأمر بكل من الصلاتين تشريعاً، فانه

لعب بامرءه، و حينئذٍ فاذا اتى بكل من الصلاتين بقصد امرها خاصة تشريعاً، فهو محرم و يوجب بطلان الصلاة.

و فيه ان هذا الوجه غير تام، لانه ان اراد بذلك ان اللعب و اللغو ان كان في امر المولى فهو تشريع و محرم، واما اذا كان في مرحلة التطبيق فلا باس به، فيرد عليه انه على خلاف الواقع، فان المفروض ان اللعب و العبث محرم و قبيح، سواء أكان بامر المولى ام في مرحلة التطبيق و الامتثال.

و ان اراد به ان اللعب ان كان في مرحلة التطبيق و الامتثال، لم يكن متحداً مع الواجب بل هو مقارن له، و لا يمنع من انطباق الواجب على الفرد المأتي به في الخارج بقصد القربة، لانه عبارة عن ضم غير الواجب الى الواجب،

فيرد عليه ان اللعب و العبث انما هو عنوان منطبق على كل من الصلاتين منضمة الى الصلاة الاخرى، فالانضمام محقق لانطباق عنوان اللعب على كل واحدة منهما، فالاتيان بصلاة الظهر وحده ليس لعباً، واما اذا اتى بها منضمة الى صلاة الجمعة فهو لعب، فعنوان اللعب منطبق على كل منهما في حال الانضمام لا في حال الانفراد، فاذن يكون اللعب متحداً مع الواجب، لفرض انه لا واقع موضوعي للانضمام الا الاتيان باحدى الصلاتين بعد الاخرى.

و الصحيح في الجواب ان يقال، اولاً ان هذا الوجه لو تم فانما يتم فيما اذا كان الامتثال الاجمالي مستلزماً للتكرار، واما اذا لم يكن مستلزماً له كما في مسألة دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، فان الاحتياط هناك انما هو بالاتيان بالاكتر لا بالتكرار، فلا باس بالاحتياط و الامتثال الاجمالي فيها.

و ثانياً انه لا يتم حتى فيما اذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، لان هذا

التكرار انما هو بداع الهي، اذ المكلف ياتي بكل واحدة من الصلاتين بداعي الامر الاحتمالي المتعلق بها، ولا يعقل ان يكون هذا التكرار الذي هو بداع الهي لعبا وعبثا، لانه عبارة عن ضم محتمل الى محتمل آخر وانقياد الى انقياد آخر وهكذا، و من الواضح ان الانقياد من اظهر مراتب العبودية والاطاعة وارقاها فكيف يكون لعبا.

والخلاصة انه لالعب في الامتثال الاجمالي لا في نفس الامتثال، لفرض ان المكلف اتى بكل من الصلاتين بداعي امرها الاحتمالي، و لا في مرحلة التطبيق، لان ضم كل منهما الى الاخرى في مقام الامتثال انما هو بداع الهي وهو مصداق للانقياد.

الى هنا قد تبين ان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي لا في طوله، واما لو سلمنا ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، فهل هذه الطولية مختصة بخصوص الامتثال التفصيلي الوجداني، او تعم الامتثال التفصيلي التعبدي ايضا،

والجواب ان ذلك يختلف باختلاف مدرك هذه الطولية، فان كان مدركها ما ذكره المحقق النائيني (رحمته) من ان انبعاث المكلف عن احتمال وجود الامر في طول انبعاثه عن شخص الامر الجزمي، اختصت الطولية بالامتثال التفصيلي الوجداني.

وان كان مدركها اعتبار الحسن والقرب الفعلي في العبادة، فلا تختص الطولية بالامتثال التفصيلي الوجداني بل تعم الامتثال التفصيلي التعبدي ايضا، لان العقل لا يحكم بحسن الامتثال الاجمالي مادام المكلف متمكنا من الاتيان بالعبادة

بعنوانها التفصيلي الحسن و القرب و ان كان بالتعبء، و على هذا فالامثال
الاجمالي في طول الامثال التفصيلي الاعم من الوجداني و التعبدي.
و ان كان مدركها اعتبار قصد التمييز في العبادة، فايضاً لا تختص الطولية
بالامثال التفصيلي الوجداني بل تعم الامثال التفصيلي التعبدي ايضاً، لان
المكلف متمكن من قصد التمييز في الامثال التفصيلي و ان كان تعبدياً.
و ان كان مدركها ان الامثال الاجمالي يستلزم التكرار، فايضا لافرق بين
الامثال التفصيلي الوجداني و التعبدي، الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه
النتيجة و هي ان الامثال الاجمالي في عرض الامثال التفصيلي، بلا فرق في ذلك
بين ان يكون الامثال الاجمالي مستلزماً للتكرار اولاً.

فروع

ذكر شيخنا الانصاري (رحمته) عدة فروع قد يتوهم فيها امكان الردع عن العمل بالقطع المحاصل للمكلف.

الفرع الاول: ما اذا علم شخص بجنابته او جنابة صاحبه، فانه لا اثر لهذا العلم الاجمالي بالنسبة اليه، لان من شروط تنجيزه ان يكون متعلقاً بالتكليف على كل حال اي سواء اكان هو جناباً ام صاحبه والامر ليس كذلك، لان الجنب ان كان صاحبه، فهو مكلف بالغسل دونه، ولهذا لا يعلم بوجوب الغسل عليه على كل تقدير، ونتيجة ذلك ان كلا منهما شك في جنابته بالشك البدوي ولا اثر لهذا العلم الاجمالي، ويكون وجوده وعدمه على حد سواء، فاذا كان كل منهما شاكاً في جنابته، جاز رجوع كل منهما الى الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم الجنابة، كما انه يجوز الرجوع الى الاصل الحكمي، وهو اصاله البراءة عن وجوب الغسل.^(١)

وقد يستشكل في جريان الاصول المؤمنة في المقام من جهة اخرى، هي ان كلا منهما يعلم اجمالاً اما ببطان صلاته او بطلان الائتمام بصاحبه اذا كان جديراً بالاعتداء به، وهذا العلم الاجمالي منجز ومانع عن الصلاة منفرداً وجماعة قبل الغسل، نعم لو خرج احدهما عن محل الابتلاء بالاعتداء به او لا يكون اي منهما جديراً به، فعندئذ لا اثر لهذا العلم الاجمالي ولا يجب عليه الغسل، وعلى الجملة فان كانت جنابة احدهما موضوعاً للأثر بالنسبة الى الآخر، كان العلم الاجمالي مؤثراً كما في المثال المتقدم، ومن هذا القليل ما اذا كان بإمكان احدهما ادخال

صاحبه في المسجد، فانه حينئذ يعلم اجمالاً اما بجرمة دخوله في المسجد قبل الغسل او ادخال صاحبه فيه قبل غسله، فان هذا العلم الاجمالي مؤثر و منجز، فاذن ليس بامكان هذا الرجل الذي يعلم اجمالاً اما بجنابة نفسه او جنابة صاحبه الرجوع الى الاصول المؤمنة من الاصل الموضوعي كاستصحاب عدم الجنابة او الاصل الحكمي كأصالة البراءة عن وجوب الغسل، اما بناء على ما استظهرناه من ان ادلة الاصول العملية الشرعية لاتشمل اطراف العلم الاجمالي المؤثر و المنجز او انها منصرفة عنها، فعندئذ يكون العلم الاجمالي في المقام منجزاً بدون ان يكون هناك مانع، و اما بناء على انها تشمل باطلاقها لاطراف العلم الاجمالي ولكنها تسقط بالمعارضة كما تبنت عليه مدرسة المحقق النائيني (قده)، فعندئذ بطبيعة الحال تقع المعارضة بين استصحاب عدم جنابة نفسه و استصحاب عدم جنابة صاحبه، او أصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه و اصالة البراءة عن وجوب غسل صاحبه، فان جريان كلا الاصلين يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية العملية، و جريان احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح، فلهذا تسقط الاصول في اطرافه.

وقد اوجب عن ذلك، بان تنجز هذا العلم الاجمالي مبني على ان يكون موضوع جواز الاقتداء صحة صلاة الامام واقعاً، و اما اذا كان موضوعه اعم من صحة صلاته واقعاً و ظاهراً، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، حيث ان صلاة الامام حينئذ تكون صحيحة عنده ظاهراً بمقتضى استصحاب عدم جنابته او اصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه، فاذن لا يعلم المأموم ببطالان صلاة الامام و حينئذ فيصح ائتمامه به.

و ان شئت قلت، ان موضوع جواز الائتمام ان كان صحة صلاة الامام واقعاً،

ف عندئذ يعلم اجمالاً اما بطلان صلاته اذا كان هو الجنب في الواقع، او بطلان الائتنام اذا كان الامام جنباً في الواقع.

و اما اذا كان موضوع جواز الائتنام اعم من صحة صلاة الامام واقعاً او ظاهراً او اعتقاداً، فلا يحصل له العلم الاجمالي اما بطلان صلاته او بطلان الائتنام، فانه يعلم ان ائتمامه صحيح، لان موضوعه صحة صلاة الامام ظاهراً، و المفروض ان صلاته صحيحة ظاهراً بمقتضى الاستصحاب او اصاله البراءة، فاذن ليس له الاشك بدوي بطلان صلاته من جهة احتمال انه جنب في الواقع، و هذا الاحتمال مدفوع بالاصل، و عليه فلاشكال في صحة الاقتداء به و صحة صلاة نفسه ظاهراً.

و لكن هذا الجواب غير صحيح، لان الظاهر من الادلة هو ان موضوع جواز الاقتداء صحة صلاة الامام واقعاً، و لا يكفي صحتها ظاهراً بنظره اجتهدا او تقليداً الا اذا كان مطابقاً للواقع، فان مقتضى تلك الادلة ان صحة صلاة المأموم منوطة بصحة صلاة الامام، و الصحة كسائر الالفاظ ظاهرة في معناها الواقعي، و لا دليل على ان موضوع جواز الاقتداء اعم من الصحة الواقعية و الظاهرية والاعتقادية، و اما ادلة حجية الامارات و الاصول العملية، فهي و ان كانت حاكمة على الادلة الواقعية، الا ان تلك الحكومة ظاهرية لا واقعية، و نقصد بالحكومة الظاهرية حكومتها في اثباتها تنجيذاً او تعذيراً، على اساس ان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية و شأنها تنجيز الواقع عند الاصابة و التعذير لدى الخطأ، فلا واقع موضوعي لها غير ذلك، و على هذا فالاحكام الظاهرية الطريقية توسع دائرة الاحكام الواقعية ظاهراً تنجيذاً او تعذيراً، و اما

الاحكام الظاهرية الترخيصية، فهي معذرة عن الواقع بدون ان تؤدي الى تغيير الاحكام الواقعية سعة او ضيقاً، بدهاه انه يستحيل ان تؤثر الاحكام الظاهرية في الاحكام الواقعية نفيّاً او اثباتاً واقعا.

و على هذا الاساس فاذا جرى الامام في المسالة استصحاب عدم الجنابة او اصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه، فقد احرز صحة صلاته ظاهراً، ولكن هذه الصحة ليست موضوعاً لجواز الاقتداء به، لان موضوعه صحة صلاته واقعاً وهي غير ثابتة، والاصل المؤمن المذكور معذر لدى المخالفة ولا يثبت الواقع.

و بكلمة ان الجدير بالاقتداء اذا كان احدهما، فاذا اقتدى الاخر به، فبناء على ما هو الصحيح من ان جواز الاقتداء مشروط بصحة صلاة الامام واقعا، فقد علم المأموم اجمالاً اما ببطلان صلاته او صلاة الامام، وهذا العلم الاجمالي منجز، و اما الامام فحيث انه لا يجوز له الاقتداء بالمأموم، باعتبار انه غير جدير بالامامة، فلا يحصل له هذا العلم الاجمالي، بلحاظ ان جنابة المأموم ليست موضوعاً للأثر بالنسبة الى الامام، بينما تكون جنابة الامام موضوعاً للأثر بالنسبة الى المأموم، و اما اذا كان كل منهما جديراً بالاقتداء به، فيحصل لكل منهما علم اجمالي اما ببطلان صلاته في الواقع او صلاة امامه، و حينئذٍ فلا يجوز لاي منهما الاقتداء بالآخر، و اما اذا لم يكن كل منهما جديراً بالاقتداء به، فلا اثر حينئذٍ للعلم الاجمالي في المقام، و كذلك من يكون جديراً بالاقتداء به خارجاً عن محل الابتلاء.

و اما المثال الثاني فهو مبني على حرمة ادخال الجنب في المسجد، و عندئذٍ فيكون العلم الاجمالي منجزاً، و لكن هذا المبني غير صحيح، اذ لا دليل على ان

ادخال الجنب فيه محرم و عليه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

الفرع الثاني: ما اذا اختلف شخصان في البيع و الهبة بعد اتفاقهما على

انتقال المال من المالك الى الثاني، فالمالك يدعي البيع و يطالبه بالثمن و الثاني يدعي الهبة و عدم اشتغال ذمته به، ففي مثل ذلك لا يثبت الهبة و لا البيع مع عدم البينة للمدعي البيع و لا المدعي الهبة، و حينئذٍ فيصل الدور الى الحلف، فان حلف مدعي الهبة ان العقد هبة و لم يحلف الاخر على انه بيع، ثبت الهبة، و ان حلف انه بيع و لم يحلف الاخر على انه هبة، ثبت البيع، و اما اذا تحالفا، فيسقط كلا الحلفين، و عندئذٍ يحكم برجوع المال الى المالك الاول مع انه يعلم تفصيلاً بانه انتقل الى الثاني اما بالهبة او بالبيع، فهذا الحكم الظاهري يكون مخالفاً للعلم التفصيلي و نتيجة ذلك هي الردع عن العمل بالعلم التفصيلي و هو كما ترى.

و قد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ (عَلَيْهِ السَّلَام) بتقريب، ان الهبة المدعاة في المقام لا تخلو من ان تكون جائزة او لازمة بسبب او آخر.

و اما في الصورة الاولى، فقد ذكر (عَلَيْهِ السَّلَام) ان دعوى البيع و انكار الهبة من المالك رجوع عنها، لان انكار الهبة يدل بالالتزام على الرجوع نظير انكار الوكالة فانه رجوع عنها، و عليه فيرجع المال الموهوب بمجرد انكار الهبة الى المالك الاول، فليس هنا علم بالمخالفة.

و اما في الصورة الثانية، و هي ما اذا كانت الهبة لازمة كما اذا كانت لذي رحم، فعندئذٍ ان حلف احدهما و نكل الاخر، يقدم قوله، و ان تحالفا يحكم بانفساخ العقد، سواء اكان بيعاً ام هبة و يرجع المال الى مالكة الاول، فلا مخالفة حينئذٍ للعلم الاجمالي و لا التفصيلي^(١) هذا.

و اما ما افاده (تَبَيُّرٌ) في الصورة الاولى فهو تام و لامناص من الالتزام به،
لوضوح ان انكار الهبة من الواهب يدل بالالتزام على الرجوع عنها.

و اما ما افاده (تَبَيُّرٌ) في الصورة الثانية من ان المسألة داخله في باب التداعي،
فاذا لم تكن بينة لاي من المدعين، فيصل الدور الى التحالف، باعتبار ان كلا
منهما يدعي شيئاً وينكر ما يدعيه الاخر، فلذلك تكون وظيفة كل منهما اقامة
البينة، و مع فرض عدم الاقامة او سقوطها من جهة المعارضة، فعلى كل منهما
الحلف، فهو مخالف لما ذكره (تَبَيُّرٌ) في مباني تكملة المنهاج، فانه (تَبَيُّرٌ) قد تعرض
لهذه المسألة هناك و جعلها من باب المدعي و المنكر لا من باب التداعي، و قد
افاد هناك ان على 'مدعي البيع اقامة البينة على' اثبات اشتغال ذمة مدعي الهبة
بالثمن، فاذا اقام البينة فهو، و الا فعلى 'مدعي الهبة الحلف على' براءة ذمته من الثمن.
و بكلمة انه (تَبَيُّرٌ) قد ذكر في مباني التكملة ان الهبة اذا كانت لازمة او كانت
العين تالفة، فاذا ادعى مالك العين بيعها من الثاني و هو يدعي انه اوهبها له،
فالقول قول مدعي الهبة و على 'مدعي البيع' الاثبات هذا.

و ما ذكره (تَبَيُّرٌ) هناك هو الصحيح دون ما ذكره (تَبَيُّرٌ) هنا.

و الوجه في ذلك هو ان المعيار في مسألة التداعي هو ان يكون كل منهما
مدعياً لشيء و منكرأ لما يدعيه الاخر، و المراد بالادعاء ليس مجرد دعوى شيء
لا يرتبط بالآخر، بل المراد به دعوى كل منهما الالتزام و الحق على الاخر، و هذا
هو المعيار في باب التداعي و التحالف، و من المعلوم ان المقام ليس كذلك، فان
المدعي و هو المالك يدعي على الثاني اشتغال ذمته بالثمن و الزامه بادائه و ان له
حق استرجاع العين منه اذا لم يوفه، و اما الثاني فهو ينكر اشتغال ذمته بالثمن و

انه غير ملزم بالوفاء به وليس له حق استرجاع العين منه ولا يدعي شيئاً على المالك، واما دعواه الهبة، ترجع الى انكار حق المالك بمطالبة الثمن وليست دعواه الهبة بالنسبة الى اصل ملك العين، فانه معترف به من قبلها معا وليست اصل ملكية العين محل الدعوى، بل دعواه الهبة من اجل انه ليس للمالك حق الزامه بالثمن واسترجاع العين منه، فاذن ليس المقام من موارد التداعي بل من موارد المدعي والمنكر، فان المالك يدعي على الثاني حقين والثاني منكر لكلا الحقين معاً، ومن هنا يظهر ان ما ذكره (فتاوى) هنا على ما في تقرير بحثه من ان المسألة من باب التداعي لا يمكن المساعدة عليه، فالصحيح هو ما ذكره (فتاوى) في التكملة من انها من باب المدعي والمنكر، نعم لو قلنا بان الجواز في الهبة والخيار في سائر العقود يرجع الى تقييد الملكية الى زمان الفسخ والرجوع، فالملكية اللازمة ملكية مطلقة دائمة والملكية المجازة المتزلزلة ملكية محدودة ومقيدة بما قبل الفسخ والرجوع، كان الثاني وهو مدعي الهبة اللازمة يعتبر مدعياً، لانه يدعي طول الملكية ودوامها، والمالك ينكر الملكية الطولية الدائمة ويدعي عدم جعلها وان المجهول هو الملكية المحدودة بالفسخ والرجوع، وعلى هذا فكل منهما يكون مدعياً من جهة ومنكراً لما يدعيه الاخر، فان الثاني يدعي حقاً على المالك وهو دوام ملكية العين، وينكر ما يدعيه المالك من اشتغال ذمته بالثمن واسترجاع العين منه اذا لم يوفه، والمالك يدعي هذين الحقين وينكر ما يدعيه الثاني عليه وهو دوام ملكية العين، وعلى هذا فما ذكره (فتاوى) من ان المقام داخل في باب التداعي هو الصحيح هذا.

ولكن هذا القول غير صحيح، لان مرد الجواز في الهبة والخيار في سائر

العقود ليس الى 'تقييد الملكية المجعولة، لانه ان اريد بالملكية المجعولة الملكية المنشأة من المتعاملين، فيرد عليه بعدم تقييد الملكية المنشأة في عقد الهبة و في سائر العقود الخيارية، ضرورة ان البائع انشأ ملكية المبيع للمشتري بدون تقييده بشئ وكذلك المشتري، و لافرق في ذلك بين العقد اللازم و العقد المجاز، فالنتيجة انه لاشبهة في ان الملكية المنشأة ملكية مطلقة في مرحلة الجعل.

و ان اريد بها الملكية الشرعية، يعني امضاء الشارع لما انشأه المتعاملان من الملكية، فلا شبهة في ان ادلة الامضاء مطلقة و لاتكون مقيدة بعدم الفسخ او الرجوع، و مقتضى ادلة جواز عقد الهبة و ادلة الخيار في سائر العقود ثبوت هذا الاختيار شرعاً للمتعاملين او لاحدهما خاصة و هو حكم شرعي موضوعه العقود، و مرجع هذا الجواز و الخيار ان لها او لاحدهما حل العقد و فسخه، فاذا حل العقد خارجاً ارتفعت الملكية بارتفاع موضوعها و هو العقد الواقع في الخارج، فاذا ينتفي امضاء الشارع ايضا بانتفاء موضوعه و هو العقد، و هذا ليس قيداً لادلة الامضاء، فان موضوعه طبيعي العقد في مقام الجعل لا العقد المقيد بعدم فسخه، ضرورة انه لا معنى 'لتقييد الشئ' بعدم نقيضه لانه بديهي تكويننا، و لا يعقل ان يكون قيداً له شرعاً.

ثم ذكر (رحمته) في ذيل هذه المسألة، و اما اذا كان الامر بالعكس، بان يكون المالك مدعياً للهبة و الثاني مدعياً للبيع، فيكون المالك مدعياً من وراء الهبة ان له حق استرجاع العين منه، و اما الثاني فبادعائه البيع ينكر هذا الحق للمالك، و قد تقدم ان المعيار في تمييز المدعي عن المنكر، هو ان من يدعي حقاً ملزماً على آخر و هو ينكر ذلك الحق عليه، فالاول مدعي و الثاني منكر، و في المقام حيث ان

دعوى المالك الهبة، ترجع الى دعواه حق استرجاع العين منه اذا كانت قائمة بعينها، فيكون مدعياً لهذا الحق على الثاني، وحيث ان دعوى الثاني البيع، ترجع الى دعواه عدم ثبوت هذا الحق له وانكاره فيكون منكراً، ولذلك يعتبر المدعي للهبة مدعياً و يعتبر المدعي للبيع منكراً على عكس المسالة الاولى تماماً، هذا فيما اذا كانت الهبة جائزة.

و اما اذا كانت لازمة، بان يدعي المالك الهبة اللازمة و الثاني يدعي البيع، فهل يدخل ذلك في مسالة المدعي و المنكر أو في مسالة التداعي، او لا هذه ولاتلك؟

و الجواب ان هذا الفرض لا يدخل تحت معيار شيء من المسالتين، و لا ينطبق عليه معيار مسالة المدعي و المنكر و لامعيار مسالة التداعي.

اما الاول، فقد تقدم ان المعيار في هذا الباب هو ان من يدعي حقاً ملزماً على الثاني، و الثاني ينكر ذلك الحق، فالاول يعتبر مدعياً و الثاني منكراً، و هذا المعيار لا ينطبق على هذا الفرض، لان المالك حيث انه يدعي الهبة اللازمة، فلا يدعي من ورائها شيئاً كحق استرجاع العين منه، لفرض ان الهبة لازمة فلا يثبت له هذا الحق، فاذن لا يدعي المالك من وراء دعواه الهبة شيئاً على الثاني، و الثاني حيث انه يدعي البيع، فيدعي اشتغال ذمته بالثمن للمالك و لا يدعي اي حق على المالك، و لهذا لا ينطبق على هذا الفرض معيار باب المدعي و المنكر.

و اما الثاني و هو معيار باب التداعي، فهو ايضا لا ينطبق عليه، لان المعيار في هذا الباب كما مر، هو ان يدعي كل منهما على الاخر حقاً و في نفس الوقت

ينكر كل منهما ما يدعيه الآخر، فيكون كل منهما مدعياً ومنكراً في نفس الوقت، وهذا المعيار لا ينطبق على هذا الفرض، لأن كل منهما فيه وإن كان ينكر ما يدعيه الآخر، لأن المالك يدعي الهبة والثاني يدعي البيع وكل منهما ينكر ما يدعيه الآخر، ولكن لا يدعي أي منهما على الآخر حقاً ملزماً، فالنتيجة أنه لا ينطبق على هذا الفرض معيار باب المدعي والمنكر ولا معيار باب التداعي. وعلى هذا، فلا تكون دعوى بينهما في المسألة، لأن المالك معترف بانتقال العين إلى الثاني ولا نزاع بينهما في ذلك، والنزاع إنما هو في سبب هذا الانتقال أنه البيع أو الهبة ولا أثر لهذا النزاع أصلاً، إذ لا خصوصية للسبب كان بيعاً أم هبة، نعم يرى الثاني أن ذمته مشغولة بالثمن للمالك، وهل يجوز للمالك أن يقبل الثمن ويأخذه إذا سلم إليه؟

والجواب لا يجوز له أن يقبله بعنوان الثمن، لأنه لا يرى ذمته مشغولة به، نعم إذا أحرز المالك رضا باخذ الثمن منه والتصرف فيه مطلقاً وإن لم تكن ذمته مشغولة به، بأن تكون المعاملة في الواقع هبة لا بيعاً، جاز أخذه منه والأفلا يجوز. إلى هنا قد تبين أن الهبة إذا كانت لازمة، فالمسألة غير داخلية لا في باب التداعي ولا في باب المدعي والمنكر، فاذن لا نزاع بينهما في شيء.

الفرع الثالث: إذا اختلف البائع والمشتري في الثمن أو المثل، كما إذا قال البائع بعتك البحار بالف دينار وقال المشتري بعتنى بالف تومان، أو قال البائع بعتك الوسائل بكذا وقال المشتري بعتنى الجواهر بكذا، فيكون من باب التداعي، على أساس أن كلاهما يدعي شيئاً على الآخر وفي نفس الوقت ينكر كل منهما ما يدعيه الآخر، وحينئذٍ فإن كان لأحدهما بينة دون الآخر حكم له، و

ان لم تكن بينة لاحدهما او كانت البينة لكل منهما و لكنها قد سقطت من جهة المعارضة، فعندئذ يصل الامر الى دور الحلف، فان حلف احدهما و نكل الاخر قدم قوله، و ان تحالفا حكم با نفساخ العقد، و عندئذ فان كان التحالف سببا لانفساخ العقد واقعا، فينفسخ العقد و ينتقل كل من الثمن و المثلن الى ملك مالكة الاول، و حينئذ فلا اشكال في جواز تصرف البايع في المثلن و المشتري في الثمن و لا تكون فيه مخالفة للعلم التفصيلي و لا للعلم الاجمالي، و ان كان التحالف سببا لانفساخ العقد ظاهراً لا واقعا، كان انتقال كل من الثمن و المثلن الى ملك مالكة الاول ظاهرياً، و اما في الواقع، فهو قد ظل باقياً في ملك من انتقل اليه بالعقد، و على هذا فالحكم بانتقال كل من الثمن و المثلن الى ملك المالك الاول، مخالف للعلم التفصيلي ببقائه في ملك من انتقل اليه، و عليه فيكون ترخيص كل من البايع و المشتري في التصرف في الثمن و المثلن، ترخيص في المخالفة القطعية العملية للعلم التفصيلي.

و قد اجاب السيد الاستاذ (قده) عن ذلك، بتقريب ان التحالف ان كان موجبا لانفساخ العقد واقعا كما هو ليس ببيع، فينفسخ العقد و يرجع كل من العوضين الى ملك مالكة الاول، و يكون التحالف نظير تلف العين قبل القبض، و عليه فلا مانع من تصرف كل منهما في الثمن و المثلن، و تصرف الثالث فيها معاً اذا جمع بينهما بالشراء او بغيره، و لا مخالفة حينئذ للعلم التفصيلي و لا للعلم الاجمالي.

و ان كان موجبا لانفساخ العقد ظاهراً، بمعنى انها اذا تحالفا، حكم الحاكم الشرعي بالانفساخ الظاهري للعقد بغاية رفع الخصومة و قطع المنازعة بينهما، و

حينئذٍ فلا يجوز لاي منها ان يرفع الدعوى الى حاكم آخر، لان حكم الحاكم الاول قدانهى الدعوى والمخاصمة بينهما، واما الثمن والمثمن، فهما باقيان على ملك مالكلهما الثانى واقعا، فلايجوز للبائع ان يتصرف في المثمن ولاالمشتري في الثمن والالاتالث في كليهما، وعلى هذا فان كان هناك دليل خاص خارجي على جواز هذا التصرف فهو، والا فبمقتضى القاعدة عدم جوازه.

بقي هنا شئ وهو ان التحالف في باب التداعي، هل هو سبب لانفساخ العقد واقعاً او لا، فيه قولان:

فقد استدل على القول الاول بوجوه:

الوجه الاول ان دليل حجية اليمين يدل على فصل الخصومة وانهاؤها بها، كما انها تنهى بالبينة، ومعنى انهاء الخصومة بها بحكم الحاكم، ارتفاع المنازعة بينهما وانفساخ العقد واقعا والافالخصومة باقية.

وقد اجيب عن ذلك بعض المحققين (مُؤَيَّدٌ) بان غاية مايستفاد من دليل اليمين هو انهاء الخصومة بها، بمعنى انه لايجوز الترافع ثانيا ولاالمطالبة، لانهاء منشاء الخصومة كما هو المطلوب، كما ان انهاء الخصومة لاتتوقف على الفسخ الواقعي، باعتبار انه ليس لصاحب الحق ان يطالب صاحب اليمين الذي هو غير محق بحقه وماله، ولاله ان يرفع الدعوى الى حاكم آخر.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب، ان البائع والمشتري في المسالة اذا تحالفا سقط تحالفهما من جهة المعارضة، فلا يثبت حينئذٍ لكون الثمن الف دينار ولاكونه الف تومان، فاذن تبقى الخصومة والمنازعة بينهما على حالها، ولكن للحاكم الشرعي عندئذٍ ان يحكم بانفساخ العقد الواقع بينهما بمقتضى ولايته واقعا ورجوع كل من

العوضين الى ملك مالكة الاول، واما حكمه بانفساخ العقد ظاهراً لا واقعاً مع علمه وجداناً بانه مخالف للواقع، فلا يجدي في ترتيب اثر الانفساخ عليه كجواز تصرف البايع في المثلن والمشتري في المثلن ظاهراً، لان جواز التصرف الظاهري منوط بالجهل، والفرض ان البايع عالم بان المثلن ملك للمشتري فلا شك له فيه، والمشتري عالم بان المثلن ملك للبائع، فاذن لاموضوع للحكم الظاهري، ودعوى ان اثر حكم المحاكم بانفساخ العقد هو انتهاء الخصومة بينها ظاهراً، بان لا يجوز الترافع مرة ثانية، مدفوعة، فان عدم توفر الطريق لاي منها لاثبات مدعاه لا البيئة ولا اليمين، فلا محالة يؤدي الى انتهاء الخصومة والترافع بينهما قهراً وظاهراً بلا حاجة الى حكم المحاكم.

والخلاصة حيث ان للحاكم الشرعي ولاية في باب المنازعات والمرافعات، فله ان يحكم بانفساخ العقد بالتحالف في المقام واقعا ورجوع كل من العوضين الى ملك مالكة الاول، ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ايضا تقتضي ذلك.

الوجه الثاني ان بقاء العقد وعدم انفساخه واقعا لغو عرفا، فاذا كان بقاءه لغواً، كان وجوده وعدمه سياتن، وهذا معنى بطلانه وانفساخه، وذلك لان معنى نفوذ اليمين وحكم المحاكم على طبقها انتهاء الخصومة واسقاط الدعوى والترافع مرة اخرى، بل لا يجوز له ان ياخذ من مال غير الحق بديلاً عن ماله عنده تقاصاً، ولا تفيد اقامة البيئة العادلة على اثبات حقه بعد اليمين، لانها ابطلت الدعوى فلا فائدة في البيئة بعدها، وقد دلت على ذلك معتبرة ابن ابي يعفور وغيرها، بل افق الفقهاء ان صاحب الحق اذا عثر على ماله بعد اليمين، فلا يجوز له

ان يأخذه و يتصرف فيه، و على هذا فما هو فائدة بقاء العقد و عدم انفساخه و ابطاله، فان وجوده كعدمه بلا اثر، و لهذا لامناص من الالتزام بانفساخ العقد و ابطاله بحكم الحاكم بعد التحالف.

و قد اجيب عن ذلك، ان الامر و ان كان كذلك الا ان كل هذا بحسب الظاهر لا الواقع.

و فيه انه لاشبهة في ان عدم جواز الترافع مرة اخرى، بان ترفع الدعوى الى حاكم بعد حكم الحاكم الاول، حكم واقعي لظاهري، و كذلك عدم جواز التصرف في مال صاحب اليمين الذي هو خائن و غاصب اذا وقع بايدي صاحب الحق بديلا عن حقه، فانه حكم واقعي لظاهري، و اما اذا وقع ماله بيده، فالظاهر جواز تصرفه فيه، ضرورة ان حكم الحاكم لا يوجب انقلاب الواقع، و لا تدل الروايات على عدم جواز تصرفه في ماله اذا وقع بيده، لان هذا الفرض خارج عن مورد الروايات، هذا اضافة الى ان مورد هذه الروايات باب المدعي و المنكر، و المدعي يرضى بيمين المنكر، و اما محل الكلام فانما هو في مسألة التداعي في الثمن و المثمن في باب البيع، فيدعي كل من المدعين شيئا على الآخر و ينكر الآخر ما يدعيه، و يصل الامر حينئذ الى الحلف، فان تحالفا سقط كلا الحنفين معاً، و حينئذ فيحكم الحاكم الشرعي بانفساخ العقد و رجوع كل من العوضين الى ملك مالكة الاول، و هذا الانفساخ واقعي لا ظاهري، اذ للحاكم الشرعي انهاء الخصومة و قلع مادة التنازع و الترافع على اساس الولاية واقعا، و اما حمل هذا الانفساخ على الانفساخ الظاهري بمعنى عدم جواز الترافع مرة ثانية، فهو لا يمكن، ضرورة انه لا يترتب على هذا الانفساخ جواز تصرف البايع

في المثلن مع علمه و جداناً بانه ملك المشتري، كما انه لا يمكن الالتزام بانه لا يجوز للمشتري التصرف فيه رغم انه ملكه و جداناً، ضرورة ان حكم الحاكم لا يوجب انقلاب الواقع و لا يجعل ما هو ملك المشتري ملكا للبايع و بالعكس مع بقاء العقد على حاله و عدم انفساخه واقعا.

هذا اضافة الى ان كل من البايع و المشتري بعد حكم الحاكم بانفساخ العقد ممنوع من التسليم و التسلم، فلا يجوز للبايع ان يسلم المثلن الى المشتري و ان يتسلم المثلن منه و بالعكس، كما لا يجوز تصرف البايع في المثلن و المشتري في المثلن، و امتناع كل منهما عن التسليم موجب لثبوت الخيار للاخر، و حيث ان كل من البايع و المشتري ممنوع عن التسليم، فيثبت لهما الخيار، و عندئذ فيجوز لكل منهما ان يفسخ العقد.

و الخلاصة ان العقد لو لم يفسخ بحكم الحاكم، الا انه يؤدي الى الامتناع عن التسليم و التسلم بالنسبة الى كل من البايع و المشتري، و المفروض ان الامتناع عن التسليم من احد اسباب ثبوت الخيار، فاذن يثبت الخيار لكل منهما، فاذا ثبت جاز لكل منهما الفسخ، فاذا فسخ يرجع كل من العوضين الى ملك ماله الاول، و الا فلا يجوز تصرف البايع في المثلن و المشتري في المثلن، باعتبار ان الاول ملك للمشتري و الثاني للبايع، فاذن لا بد من حل هذه المشكلة، و حلها انما هو بفسخ العقد واقعاً.

الوجه الثالث ان التحالف بين المدعين في باب التداعي سبب لاتلاف المال على من انتقل اليه قبل قبضه عرفاً، و ذلك لما مر من ان مقتضى دليل نفوذ اليمين عدم جواز مطالبة صاحب الحق حقه من صاحب اليمين حتى بالترافع مرة

اخرى، ولا يجوز له ان ياخذ ماله اذا وقع في يده بديلا عن ماله تقاصا، بل لا يجوز له التصرف في ماله اذا اخذ منه غيلة، فالنتيجة ان الشارع قد سد جميع ابواب وصوله الى ماله وحقه، ولهذا لا يكون خارجاً عن سلطانه، ومن الطبيعي ان مثل هذا المال يعد تالفاً بنظر العرف، لان معنى التلف عرفاً هو خروج المال عن كيس الانسان، فاذا سرق سارق مال احد، فهو تالف مع انه موجود عند السارق، والمقام من هذا القليل، فان ماله وان كان موجوداً عند صاحب اليمين، الا انه لما لم يتمكن من اي لون من التصرف فيه شرعاً، فهو بمثابة المال الذي اخذ منه الظالم او السارق ويكون عرفاً من المال التالف.

و على هذا فيكون المقام مشمولاً للرواية التي تنص على ان تلف المبيع قبل قبضه من مال البايع^(١)، فانه يدل بالالتزام على انفساخ العقد واقعا، لان المبيع انتقل الى المشتري، فقتضى القاعدة يكون تلفه من ماله، واما ان الشارع جعل هذا من مال البايع، فهو يدل على انفساخ العقد واقعا ورجوع كل من العوضين الى ملك مالكة الاصيلي، وعليه فيرجع المبيع الى ملك البايع و تلف من ماله. والخلاصة ان موضوع الرواية التلف العرفي، سواء اكان حقيقياً ام لا كالمال المسروق او نحوه، ومن هنا لو سرق المبيع من يد البايع قبل قبض المشتري، فهو مشمول للرواية لصدق التلف عليه عرفاً، فلا تكون قاصرة عن شمول المقام، ولا سيما بمقتضى الارتكاز العرفي من انه لا خصوصية للتلف قبل القبض، بل العبرة انما هي بامتناع البايع عن تسليم المبيع الى المشتري، سواء اكان ذلك من جهة التلف ام كان من جهة اخرى، فان المرتكز لدى العرف والعقلاء ان روح المعاملة متقومة بالتسليم والتسلم، فاذا امتنع التسليم تكويناً او تشريعاً وكذلك

(١) مستدرك الوسائل، ج ١٣: ص ٣٠٣، ب ٩، من ابواب الخيار، ح ١.

التسلم، فالمعاملة تنفسخ بذلك بنظرهم، وهذا الارتكاز مضمي من قبل الشارع، حيث لم يرد ردع عنه ويكفي في الامضاء عدم ورود الردع. والجواب اولاً أن مدرك المسألة ضعيف فلا يمكن الاعتماد عليه، لانه متمثل في روايتين:

الاولى رواية نبوية معروفة تدل على أن كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البائع، وهذه الرواية مروية من طرق العامة دون طرقنا، فلهذا لا يمكن الاعتماد عليها.

ودعوى انجبارها بعمل المشهور لا اساس لها، لما ذكرناه غير مرة من أن الانجبار يتوقف على توفر امرين:

الاول احراز عمل المشهور من المتقدمين بها ولا أثر لعمل المتأخرين، الثاني احراز اتصال هذا العمل بزمن المعصومين (عليه السلام) ولا طريق لنا الى احراز كلا الامرين في المقام حتى يكون جابراً.

الثانية رواية عقبة بن خالد عن أبي عبدالله (ع) «في رجل اشترى متاعاً من رجل و اوجبه، غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال اتيك غداً أنشاء الله تعالى، فسرقت المتاع، من مال من يكون؟ قال من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع و يخرج من بيته، فاذا أخرجه، فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه»^(١) وهذه الرواية وإن كانت تامة دلالة إلا أنها ضعيفة سنداً، فإن في سندها محمد بن عبدالله بن هلال و هو ممن لم يثبت توثيقه، ودعوى الانجبار، قد تقدم جوابها، و اما دعوى الاجماع في المسألة، فلا يمكن الاعتماد عليها، اذ مضافاً الى ما ذكرناه غير مرة من أن الاجماع في نفسه لا يكون حجة و

(١) وسائل الشيعة ج ١٢: ص ٣٥٨، ب ١٠، من ابواب الخيار، ح ١.

انما تكون حجيته مبنية على ثبوت هذا الاجماع في زمن الائمة (عليه السلام) و وصوله الينا يدأ بيداً وطبقة بعد طبقة و لا طريق لنا الى احراز ذلك، و ان الاجماع في نفسه غير ثابت.

هذا اولاً و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان الروايات تامة سنداً الا انها اخص من المدعى في المقام، لان المدعى هو ان التحالف موجب لانفساخ العقد، سواء اكان قبل قبض المشتري المبيع ام كان بعده، و مورد هذه الروايات التلف قبل القبض، فاذن تكون اخص من المدعي.

و ثالثاً يمكن دعوى ان هذه الروايات منصرفة عن المقام، لان موردها تلف المال من يد البايع، سواء اكان تلفاً حقيقياً ام حكماً، كما اذا سرق المبيع من يد البايع، فانه على كلا التقديرين لا يقدر تكويناً من التسليم، بينما في المقام يكون المال موجوداً عند البايع و هو قادر على تسليمه تكويناً، ولكنه لا يسلمه اما ظلماً و عدواناً او اعتقداً بانه ماله لا مال المدعي، و صاحب الحق قادر على تسلم هذا المال و لكنه ممنوع شرعاً، و لذلك لا يبعد ان لا يكون المقام مشمولاً لتلك الروايات.

الوجه الرابع ان التحالف لا يقتضي اكثر من انفساخ العقد ظاهراً، لان صاحب الحق في المقام هو احد المتبايعين و لا يمكن ان يكون كلاهما محقاً او كلاهما معاً غير محق، فاذا فرضنا ان صاحب الحق المشتري في المثال و ثمن الكتاب اي كتاب البحار الف تومان لا الف دينار و هو حاضر لتسليم الثمن للبائع، و اما البايع فهو ممتنع عن تسليم الكتاب للمشتري، فاذن يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط الضمني الارتكازي، و هو ان كل من البايع و

المشتري يشترط على الآخر ضمناً و ارتكازاً تسليم الثمن و المثلن للآخر، فاذا امتنع احدهما عن التسليم و خالف الشرط الضمني الارتكازي، ثبت للآخر خيار تخلف الشرط.

و حيث ان صاحب الحق في المقام لا يتمكن من اثبات حقه، فيصل الدور الى التحالف الموجب لانفساخ العقد ظاهراً و يترتب عليه جواز تصرف كل من الطرفين في العوضين ظاهراً، و لكن صاحب الحق حيث كان يعلم بان ذمته مشغولة للبائع بضمن المبيع، فيريد تفرغ ذمته بفسخه العقد بمقتضى خيار تخلف الشرط و هو امتناع البائع عن تسليم المبيع.

و قد اجيب عن ذلك بان خيار تخلف الشرط و ان ثبت لصاحب الحق الواقعي، سواء اكان بايعاً ام مشترياً، الا انه لا ملازمة بين وقوع التحالف بينهما و بين فسخ صاحب الحق العقد، حيث انه قد لا يلتفت الى ثبوت هذا الخيار له، و اذا كان ملتفتاً، فانه يتطلب منه الفسخ، اذ لا ملازمة بين ثبوت الخيار و بين الفسخ و اعماله.

فالنتيجة ان التحالف بينها لا يستلزم فسخ صاحب الحق العقد بخيار تخلف الشرط، حيث انه لا ملازمة بينها هذا.

و الصحيح في الجواب ان يقال، ان التحالف موجب لانفساخ العقد واقعا بحكم المحاكم بغرض انتهاء الخصومة و قلع مادة النزاع، لا انه موجب لانفساخ العقد ظاهراً، اذ لو كان العقد منفسحاً ظاهراً لا واقعاً، فلا يترتب عليه الا إنها الخصومة ظاهراً و عدم جواز الترافع ثانياً، و اما جواز تصرف كل من المتبايعين في العوضين فلا، لانه ان اريد بهذا الجواز، الجواز الواقعي، فيرد عليه انه لا يجتمع

مع كون الانفساخ ظاهرياً، اذ معنى كونه ظاهرياً، ان المثلثن باقي في ملك المشتري و الثمن في ملك البايع، و مع هذا كيف يجوز للبايع التصرف في المثلثن واقعا مع انه ملك المشتري، و للمشتري التصرف في المثلثن كذلك مع انه ملك البايع، و ان اريد به الجواز الظاهري، ففيه انه كيف يجتمع مع العلم الوجداني بالخلاف، بداهة انه لا يمكن ان يكون تصرف البايع في المثلثن جائزا ظاهرا مع انه ملك للمشتري وجدانا و بالعكس، فاذن لامناص من الالتزام بان الانفساخ واقعي لا ظاهري.

الفرع الرابع: ما اذا اودع شخص عند ثالث درهما و اودع الاخر درهماين، ثم فقد احد الدراهم الثلاثة من دون تعيين الدرهم المفقود و انه لصاحب الدرهمين او لصاحب الدرهم الواحد، و هذا اما من جهة جهل الودعي بالحال او من جهة اختلاط الدرهم الواحد مع الدرهمين، فبالنتيجة يكون الدرهم التالف لاحدهما، ففي مثل ذلك هل يمكن تعيين الدرهم المفقود و انه لاحدهما خاصة او لا؟.

و الجواب ان هنا قولين:

الاول ما هو المشهور بين الاصحاب في المسألة باعطاء درهم لصاحب الدرهمين لانه حقه على كل حال، و اما الدرهم الباقي فيقسم بينهما نصفين باعطاء نصفه لصاحب الدرهمين و نصفه الاخر لصاحب الدرهم الواحد، و قد استدل على هذا التقسيم برواية السكوني التي تدل على هذا التنصيف، و هذه الرواية و ان كانت تامة دلالة و لامناص من الاخذ بها من ناحية الدلالة، الا انها ضعيفة سنداً، لان في سندها النوفلي و هو لم يثبت توثيقه غير وروده في

اسناد كامل الزيارات و هو لا يجدي

و الثاني ما نسب الى الشهيد الاول من ان الدرهمين الباقيين تقسم بينهما اثلاثا، فيعطى لصاحب الدرهمين درهم و ثلث الدرهم و يعطى لصاحب الدرهم الواحد ثلثا الدرهم، و قد استدل على ذلك بان مقتضى الشركة في هذه الدراهم هو ان الخسارة تقع بينهما حسب النسبة، و اما رواية السكوني فهي ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها هذا.

و قد اورد على القول الاول بان تنصيف الدرهم الى نصفين حكم ظاهري، و هذا الحكم الظاهري مخالف للواقع جزماً، لان الدرهم المقسم في الواقع اما ان يكون تمامه لصاحب الدرهمين او تمامه لصاحب الدرهم الواحد، فيكون التنصيف مخالفاً للواقع، و على هذا فاذا جمع ثالث بين النصفين، فقد علم بعدم انتقال كلا النصفين اليه، و حينئذٍ فلا يجوز تصرفه فيه.

و قد اجاب السيد الاستاذ (قو) عن ذلك، تارة بان هذا التنصيف حيث انه بحكم الشارع فهو صلح قهري بينهما، اذ للشارع ذلك من باب الولاية اذا رأى مصلحة فيه، كما ان لهما ان يتصالحا على ذلك بانفسهما، فاذن يملك كل منهما واقعا النصف، و على هذا فلامانع للثالث ان يجمع بينهما بالشراء او الهبة، و اخرى ان قاعدة العدل و الانصاف تقتضي التنصيف بينهما، و هذه القاعدة قاعدة عقلائية امضاها الشارع هذا.

و الصحيح ان شيئاً من القولين غير ثابت.

اما القول الاول، فلا دليل عليه الا رواية السكوني و هي ضعيفة من ناحية السند كما تقدم، و من هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (قو) من ان التنصيف

صلح قهري بينهما من قبل الشارع ولاية، مبني على صحة هذه الرواية ومع عدم صحتها، فلا وجه له.

و اما قاعدة العدل و الانصاف فهي غير ثابتة شرعاً، و ثبوتها في كل مورد بحاجة الى دليل و لا دليل على ثبوتها في المقام، و اما رواية السكوني فلوقعت، فلا تدل على ان التنصيف مبني على هذه القاعدة.

و اما القول الثاني فهو مبني على تحقق الشركة بينهما بنحو الاشاعة، و من الواضح ان الشركة بنحو الاشاعة بين الشخصين تارة تكون من الاول، كما اذا اشترى داراً او ارضاً او حنطة بنحو الشركة، فيكون كل جزء من اجزاء المبيع مشتركاً بينهما بدون تمييز، و اخرى تكون بمزج احد المالين بمال اخر كمزج لبن بلبن آخر او ماء بماء اخر او طحين بطحين اخر و هكذا، فان بالمزج تحصل الشركة بينهما قهراً، فيكون كل جزء من اجزاء هذا المال مشترك بينهما، فلا يمكن تعلق ملكية كل منهما بما له مستقلاً بل في ضمن مال اخر.

و الخلاصة ان سبب الشركة اما العقد او المزج و لا ثالث لهما، و كلا السببين مفقود في المقام، اما الاول فهو مفروض العدم، و اما الثاني فلا يتصور المزج بين الدراهم، لان كلا منهما مال له مستقلاً، غاية الامر ان ماله مشتبّه بمال الاخر، فاذن لا ينطبق على المقام لاضابط الشركة العقدية و لاضابط الشركة المزجية القهرية. هذا تمام كلامنا في مباحث القطع

(نتائج البحث متمثلة في عدة نقاط)

الاولى: ان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي، وما عن جماعة منهم المحقق النائي (مؤيد) من ان الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي، اما بدعوى ان المعتبر في العمل العبادي ان يكون معنونا بعنوان حسن و مقرب، و حيث ان العقل لا يحكم بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال 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 النوبة الى الانبعاث عن احتماله غير تام، بل لا يرجع الى معنى صحيح.

الثانية: انه لو شك في ان الامتثال الاجمالي، هل هو في طول الامتثال التفصيلي، فان كان مرجع هذا الشك الى الشك في ان عنوان المقرب المعتبر في صحة العبادة، هل يحصل بالامتثال الاجمالي او لا، كان الشك في المحصل و المرجع فيه قاعدة الاشتغال، و ان كان مرجعه الى الشك في التعيين و التخيير، فالمرجع فيه اصالة البراءة، و لافرق في ذلك بين ان يكون الشك في التعيين و التخيير شرعا او عقلا.

الثالثة: ان الامتثال الاجمالي لا ينافي الاتيان بالعبادة بقصد اسمها الخاص المميز و عنوانها الخصوص، و انما ينافي قصد التمييز و هو غير معتبر.

الرابعة: ان الامتثال الاجمالي و ان استلزم التكرار، الا ان هذا التكرار لما كان بداع الهي، فهو انقياد و الانقياد من اظهر مصاديق العبودية، و دعوى ان

التكرار لعب و عبث بالعبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي، مدفوعة اولاً ان التكرار حيث انه كان بداع الهي، فيكون مصداقاً للانقياد والاطاعة لا لعنوان اللعب والعبث.

و ثانياً ان اختيار الامتثال الاجمالي لا يكون بلامبرر، والمبرر له غالباً هو ان الامتثال التفصيلي، قد يكون بحاجة الى عملية الاجتهاد او الفحص و هي اصعب عليه من الامتثال الاجمالي فلذلك اختاره، وهذا المبرر حيث انه في طوله، فلهذا لا ينافي قصد القربة، و من هنا لا يكون التكرار لعباً و عبثاً لا بامر المولى ولا في مرحلة التطبيق.

الخامسة: ان شيخنا الانصاري (رحمته) قد ذكر في ذيل هذه المسألة عدة فروع، وذكرنا جملة منها كما مر.

(مبحث الظن)

يقع الكلام في عدة مقامات:

المقام الاول، هل ان حجية الظن ذاتية كحجية القطع، أو انها جعلية و

بحاجه الى عناية زائدة ثبوتاً واثباتاً

المقام الثاني، اذا لم تكن حجية الظن ذاتية، فهل يمكن جعلها أو انه

مستحيل من جهة استلزامه المحال، كاجتماع النقيضين او الضدين او تحليل حرام.

المقام الثالث، بعد البناء في المقام الاول على ان حجية الظن جعلية

لا ذاتية، و البناء في المقام الثاني على ان جعلها ممكن ثبوتاً، يقع الكلام في مقتضى

الاصل الاول عند الشك في حجية الظن في مقام الاثبات.

المقام الرابع، في مقتضى ادلة الحجية الخاصة، و هل هو حجية الامارات

الخاصة مطلقاً أو مشروطة بشروط و ما مدى سعتها و ضيقها.

المقام الخامس، في مقتضى الادلة العامة، و هل هو حجية مطلق الظن و ما

مدى صحتها و امكان الاعتماد عليها.

اما الكلام في المقام الاول، فلا شبهة في ان حجية الظن ليست ذاتية لا

الذاتي باب المنطق، لان طريقة الظن و ان كانت ذاتية، الا انها لما لم تكن

حقانيتها مضمونة كالقطع، فلا تتصف بالحجية، و لا الذاتي باب البرهان، بمعنى

حكم العقل بلزوم العمل على طبقه كما في القطع، و لا بمعنى المنجزية و المعذرية

كالقطع، فانه منجز للواقع على 'تقدير الاصابة و معذر على 'تقدير الخطاء، و من هنا قلنا ان حجية القطع تكون من صغريات قاعدتي حسن العدل و قبح الظلم، على اساس ان العمل بالقطع، عدل بلحاظ انه اداء لحق المولى و هو الطاعة و مخالفته ظلم، لانها تفويت لحقه و هو حق الطاعة، و من المعلوم ان الظن ليس كذلك، لان حجية القطع و منجزيته من لوازم انكشافه التام، فاذا انتفى الانكشاف التام انتفت المنجزية الوجدانية، و اما ثبوت المنجزية التعبدية، فهو بحاجة الى دليل، و حيث ان انكشاف الظن ليس بتام، فلا يصلح ان يكون منجزاً وجدانا، و اما تعبداً، فهو بحاجة الى دليل يدل على 'حجيته، و عليه فلا يكون الظن رافعا لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان موضوع القاعدة عدم البيان، و الفرض ان الظن ليس بيانا.

وبكلمة، ان الاصل الاولي في موارد الامارات الظنية التي لا تكون بيانا ذاتا و عقلا، قاعدة التامين، نعم لو قلنا بان الاصل الاولي في موارد الشك، قاعدة حق الطاعة يعني قاعدة الاشتغال، كان تنجيز الظن للواقع ذاتيا كالقطع، يعني لا يحتاج الى دليل، بل يكفي في تطبيق هذه القاعدة احراز التكليف الواقعي بالاحتمال فضلا عن احرازه بالظن به، و على هذا فلا فرق بين القطع و الظن و الاحتمال، فمنجزية الجميع للتكليف الواقعي ذاتية بمعنى انها لا تحتاج الى دليل، و لكن سيأتي في محله ان هذا المبنى و هو ان الاصل الاولي في موارد الشك، قاعدة حق الطاعة لا قاعدة التامين غير صحيح، فالصحيح هو ان الاصل الاولي في تلك الموارد، قاعدة التامين، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان المحقق الخراساني (مُتَوَكِّلٌ) قد نسب الى بعض المحققين

حجية الظن في مقام الامتثال، وكفاية الظن به في هذا المقام لسقوط التكليف و فراغ الذمة، ثم قال و لعل وجه ذلك ان دفع الضرر المحتمل غير واجب^(١) و لكن هذا التعليل اي تعليل كفاية الظن بالامتثال في سقوط التكليف بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل لا يرجع الى معنى 'محصل'، لان معنى ذلك ان حجية الظن في مقام الامتثال تتوقف على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل اي العقاب، و هو يتوقف على عدم تنجز التكليف في الواقع، و هو يتوقف على عدم حجية الظن في هذا المقام، فيلزم حينئذ توقف حجية الظن على عدم حجية الظن. و ايضاً لازم هذا التعليل ان تنجز التكليف يتوقف على وجوب دفع الضرر المحتمل، و هو يتوقف على تنجز التكليف في الواقع، و الا فلا ضرر و العقوبة في البين.

و بكلمة ان ما ذكره المحقق الخراساني (رحمته) من تعليل ما جاء في كلمات بعض المحققين من الاكتفاء بالامتثال الظني في سقوط التكليف عن الذمة، بان ذلك مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، و لازم ذلك ان عدم الاكتفاء بالامتثال الظني في سقوط التكليف، مبني على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لا يرجع الى معنى 'معقول'، و ذلك لان ما ذكره (رحمته) يتضمن امرين:

الاول ان حجية الظن بالامتثال في سقوط التكليف عن الذمة، ترتبط بحكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

الثاني ان عدم حجيته بالامتثال في ذلك، يرتبط بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وكلا الامرين لا يرجع الى معنى 'محصل'.

اما الامر الاول، فلان حجية الظن بالامتثال في سقوط التكليف عن الذمة

لا يعقل ان تتوقف على 'حكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لانه ان اريد بالضرر المحتمل، الضرر الدنيوي، ففيه ان حكم العقل بعدم وجوب دفعه لا يرتبط بحجية الظن بالامتثال في سقوط التكليف عن الذمة، اذ لا ربط بين المسالتين اصلاً، لوضوح انه لا ضرر دنيوي في ترك العمل بالظن ولا في العمل به، و ان اريد به الضرر الاخروي، فمن الواضح انه يتوقف على 'تنجز التكليف في الواقع، ضرورة انه لولا تنجزه ما كان هناك احتمال العقاب، كما ان عدم وجوب دفعه، منوط بعدم تنجز التكليف في الواقع، فالنتيجة ان عدم وجوب دفع العقاب المحتمل بحكم العقل منوط بعدم تنجز التكليف في الواقع ومعلول له، كما ان وجوب دفع العقاب المحتمل مرتبط بتنجز الواقع ومعلول له، و اما حجية الظن بالامتثال، فهي تتوقف على 'وجود الدليل عليها، فان دل دليل عليها، فهو حجة فيه، و نتيجة حجيته، عدم احتمال العقاب على 'مخالفة التكليف و ان كان الظن بالامتثال غير مطابق له.

و اما الامر الثاني، فلا يمكن ان يتوقف عدم حجية الظن بالامتثال في سقوط التكليف عن الذمة على 'حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان وجوب دفعه مربوط بتنجز الواقع ومعلول له ولا يكون سببا و علة لعدم حجية الظن به، بل عدم حجيته من جهة عدم الدليل عليها، فلو كان هناك دليل على 'حجيتها، فهي رافعة لاحتمال الضرر و هو العقاب.

تحصل مما ذكرناه، ان العقل في المقام ان كان يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهو رافع لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل، و ان كان لا يحكم بقاعدة التامين في المقام من جهة ان الشك فيه في السقوط و فراغ الذمة بعد الثبوت و اشتغال الذمة، فالمرجع فيه قاعدة دفع الضرر المحتمل و هي قاعدة الاشتغال.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان حجية الظن ليست ذاتية كالمقطع لافي مرحلة ثبوت التكليف ولا في مرحلة سقوطه.

و اما الكلام في المقام الثاني فيقع في موردين:

الاول ان جعل الحجية للظن في نفسه وبقطع النظر عما قيل من استلزامه المحال، هل هو ممكن او لا؟

الثاني ان المحاذير التي قيل بان جعل الحجية للظن يستلزمها، هل تبتنى على اساس واقعي او لا؟

اما الكلام في المورد الاول، فقد ذكر شيخنا الانصاري (قده) ان جعل الحجية للظن في نفسه بمكان من الامكان، وقد استدل على ذلك بامرین: الاول انا اذا رجعنا الى وجداننا، لانرى ما يدل على استحالة جعل الحجية للظن.

الثاني ان عدم الوجدان وان كان لا يدل على عدم الوجود في الواقع، الا انه يكفي في امكان جعل الحجية للظن احتمال امكانه، وذلك للسيرة العقلانية 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، بنى العقلاء على امكانه^(١) هذا وقد اورد عليه المحقق الخراساني (قده) بوجوه:

الوجه الاول، ان بناء العقلاء على امكان شيء عند الشك فيه او امتناعه كقاعدة عامة غير مسلم، اذ لم يحرم انهم بنوا على ترتيب اثار الامكان عليه عند الشك.

الوجه الثاني، انا لو سلمنا بنائهم على 'امكان شيء' عند الشك فيه او امتناعه و ترتيب اثاره عليه، الا ان هذا البناء منهم انما يكون حجة اذا احرزنا امضاء الشارع له، ولكننا لم نحزده، لان هذه السيرة لو كانت فليست مرتكزة في الاذهان و ثابتة في اعماق نفوسنا، بحيث يكفي في امضاؤها عدم الردع عنها، بل لابد من وجود دليل على 'الامضاء في مقام الاثبات، و الفرض عدم وجوده.

الوجه الثالث، ان ادلة حجية الظن من الايات و الروايات و السيرة العقلائية كافية في اثبات امكانها، لان ادل دليل على 'امكان شيء' وقوعه في الخارج، فاذا دلت تلك الادلة على 'حجية الظن في مقام الاثبات، فقد دلت بالاولوية القطعية على 'امكانها في مقام الثبوت، فاذن لا حاجة الى 'دعوى سيرة' العقلاء على 'الامكان عند الشك فيه، كيف فان الوقوع اخص من الامكان و متفرع عليه.

و اجاب السيد الاستاذ (قده) عن هذه الاشكالات، بتقريب ان مراد الشيخ (قده) من اصالة الامكان اصالة الظهور اي ظهور كلام المولى، و من الواضح ان اصالة الظهور من الاصول العقلائية و قد جرت سيرتهم القطعية على 'العمل بها و هي ممضاة من قبل الشارع، و هذه الاصالة متبعة عندهم حتى عند الشك في استحالة ثبوت مدلول كلام المولى، فاذا قال المولى 'اكرم كل عالم، كان ظهوره في وجوب اكرم كل عالم حجة و متبعا، و لا يجوز رفع اليد عنه بمجرد احتمال استحالة ثبوت مدلوله بسبب او اخر و هو وجوب اكرام جميع العلماء، ما لم يقطع باستحالة ذلك، و على 'هذا فما ذكر في الكفاية من ان انعقاد بناء العقلاء على 'اصالة الامكان كقاعدة عامة غير مسلم، و على 'تقدير انه مسلم و لكن لا يكون

حجة، لان حجيته مرتبطة باحراز انه ممصن شرعاً وهو غير محرز، فلهذا لا يكون حجة لا اصل له، فان مراد الشيخ من اصالته الامكان اصالته الظهور، و لاشبهة في بناء العقلاء عليها وامضاء هذا البناء، فاذن لا يرد على الشيخ (رحمته) لا الوجه الاول ولا الوجه الثاني.^(١)

و غير خفي ان ما ذكره السيد الاستاذ (رحمته) من ان مراد الشيخ (رحمته) من اصالته الامكان، اصالته الظهور التي هي متبعة عند العقلاء بحاجة الى قرينة تدل على ذلك، والمفروض انه لا قرينة في كلام الشيخ (رحمته) على ان مراده من اصالته الامكان اصالته الظهور، بل القرينة على الخلاف موجودة، اذ الفرق بين جواز التمسك باصالته الظهور عند الشك في استحالة ثبوته في الواقع بعد الفراغ عن حجية هذه الاصالته وبين المقام واضح، لان كلام الشيخ (رحمته) انما هو في امكان نفس جعل الحجية للظن واستحالاته في مقام الثبوت، و اما حجية اصالته الظهور فانما 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 اصالته الظهور.

وبكلمة، ان محل الكلام في المقام انما هو في امكان جعل الحجية للظن ثبوتاً واستحالاته، وكلام الشيخ (رحمته) ناظر الى هذه المرحلة، بدعوى انه اذا شك في امكان جعل الحجية للظن واستحالاته، ففتضى الاصل، الامكان كقاعدة عامة ما لم يقطع بالاستحالة، ولا يمكن ان يكون مراده من اصالته الامكان، اصالته الظهور في مقام الاثبات وانها حجة في هذا المقام، ولا يجوز رفع اليد عنها بمجرد احتمال استحالة ثبوته في الواقع ما لم يقطع بالاستحالة، وتوجيه السيد الاستاذ (رحمته)

(١) مصباح الاصول ج ٢: ص ٩٠.

كلام الشيخ (رحمته) وحمل اصالة الامكان في كلامه على 'اصالة الظهور، مبني على الخلط بين اصالة الامكان في مرحلة الثبوت والواقع عند الشك في امكان الجعل واستحالاته وبين اصالة الظهور في مقام الاثبات، وهذا الظهور حجة بالسيرة العقلائية ولا يجوز رفع اليد عنه الابقرينة، 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 ولاقيمة له في مقابل الظهور.

فالنتيجة ان محل الكلام في المقام بين الاصوليين منهم شيخنا الانصاري (رحمته)، انما هو في امكان اصل جعل الحجية للظن واستحالاته في مقام الثبوت والواقع، لا في جواز التمسك باصالة ظهور الكلام في الاطلاق او العموم في مقام الاثبات مع احتمال استحالة ثبوته في الواقع، ضرورة انه لا اثر لهذا الاحتمال بعد الفراغ عن انعقاد الظهور، فاذن ما ذكره السيد الاستاذ (رحمته) اجنبي عما هو محل الكلام في المقام.

و على هذا، فالاشكال الاول من المحقق الخراساني (رحمته) وارد على ما ذكره الشيخ (رحمته)، وذلك لان بناء العقلاء على 'العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافا و بلانكتة تبرر ذلك البناء، و عليه فاذا شك في ان جعل الحجية للامارات الظنية هل هو ممكن أو انه مستحيل، ففي مثل ذلك لا يعقل بناء العقلاء على 'انه ممكن، فان معنى ذلك هو بناء العقلاء على 'شيء جزافا و تعبدا بدون اي مبرر و هو لا يتصور في بنائهم، لان التعبد انما يتصور في العمل بالاحكام الشرعية، باعتبار ان وظيفة العبد العمل بها تعبدا، و اما عمل العقلاء بشيء، فهو لا يتصور ان يكون

تعبداً و بدون العلم بوجه عملهم، مثلاً عملهم باخبار الثقة دون غيرها، لاحالة يكون مبنيًا على 'نكتة' وهي انها اقوى من غيرها في الكشف عن الواقع واقرب منها، ولا يمكن ان يكون تعبداً، والا فها هو المبرر لعملهم باخبار الثقة دون غيرها.

فالنسبة ان بناء العقلاء على العمل بشيء لاحالة يكون مبنيًا على 'نكتة' في المرتبة السابقة وهي تدعوهم الى العمل به كما هو الحال في جعل الاحكام الشرعية في الشريعة المقدسة، فان هناك ملاكات واقعية في المرتبة السابقة وهي تدعو المولى الى جعلها، فلا يمكن ان يكون جزافاً، وعلى هذا فلا يعقل بناء العقلاء على 'اصالة الامكان عند الشك في الاستحالة، اذ ليس هناك نكتة تبرر ذلك البناء.

واما الاشكال الثاني من المحقق الخراساني (قده)، وهو انه على 'تقدير تسليم بناء العقلاء على 'اصالة الامكان عند الشك في الاستحالة، فلا يمكن احراز امضاء الشارع له، و بدون احرازه لا يكون حجة فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان هذا الاشكال مبني على انه لا يكفي في الامضاء عدم الردع من قبل الشارع بل هو بحاجة الى دليل يدل عليه، ولكن الامر ليس كذلك، لان سيرة العقلاء اذا كانت مستمرة الى زمان النبي الاكرم (ﷺ) بين الناس وانهم يعملون بهذه السيرة في زمانه (ﷺ) وامامه، فلو كانت هذه السيرة خاطئة و منافية لغرض المولى، فلا بد من الردع عن العمل بها، و اما اذا لم يرد ردع عن العمل بها، فهو كاشف عن امضاء الشارع لها و تقريره اياها، لوضوح ان سكوت الشارع امام عمل الناس بها في مرئي و مسمع منه، يدل على امضاءها و قبولها.

و ان شئت قلت ان الشارع جاء بشريعة لتصحيح اخطاء العقلاء في سلوكهم واعمالهم، فاذن كيف يعقل سكوت الشارع عن سلوكهم الخاطيء.

و اما الاشكال الثالث منه (ثالثاً) فهو وارد عليه، لان سيرة العقلاء اذا جرت على العمل بالامارات الظنية و حجيتها، فلاحالة تكشف عن ان العقلاء يرون امكان جعل الحجية لها، و الا فلا يعقل بنائهم على العمل بها في الخارج، ضرورة ان وقوع الشيء في الخارج ادل دليل على امكانه و الالم يقع.

و دعوى ان عمدة الدليل على حجية الامارات غير العملية سيرة العقلاء، و هي انما تصلح ان تكون دليلاً اذا ثبت امضاء الشارع لها، و الكاشف عن الامضاء عدم الردع عنها، و عدم الردع انما يكون كاشفاً عن الامضاء الجزمي على تقدير عدم استحالة جعل الحجية لها، و اما مع احتمال الاستحالة فلا يجزم بالامضاء، لاحتمال ان عدم الردع مستند الى الاستحالة في الواقع، و على هذا فسكوت الشارع لا يكون دليلاً قطعياً على الامضاء، و بدون القطع به لاقطع بحجية السيرة، فاذن 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 و منافية لغرض الشارع، فلاحالة يقوم الشارع بردها و منع الناس عن العمل بها، فاذا لم يقم بذلك فهو كاشف عن الامضاء، باعتبار ان هذه السيرة جارية على العمل بها في زمانه (ﷺ) من التابعين له و غيرهم، باعتبار انهم جزء من مجتمع العقلاء لا خارجا عنهم، فلو كان العمل بها باطلا و يضر بغرضه و هدفه الذي ارسله الله تعالى من اجل ذلك، فلاحالة كان يردعهم عن

العمل بها، و عدم الردع عنه كاشف عن الامضاء لها و ان العمل بها موافق لغرض الشارع، و مجرد احتمال الاستحالة، لا يمنع من الردع فالنتيجة ان هذا الاشكال وارد على الشيخ (قده) الى هنا قد تبين ان ما ذكره الشيخ (قده) 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.

و من ناحية اخرى ان جعل الحجية للامارات الظنية في نفسه بمكان من الامكان.

و اما الكلام في المورد الثاني، فيقع في المحاذير التي توهم ان جعل الحجية للامارات الظنية يستلزمها و هي متمثلة في ثلاثة:

الاول ان جعل الحجية للامارات غير العلمية يؤدي الى محذور اجتماع الضدين او المثلين بنحو الجزم او الاحتمال و هو محال مطلقاً ولو كان بنحو الاحتمال، و ذلك لان الامارة التي يجعلها الشارع حجة، قد تكون مطابقة للواقع و قد تكون مخالفة له، فعلى الاول يلزم اجتماع المثلين، و على الثاني اجتماع الضدين و كلاهما محال، فلو قامت الامارة الظنية على وجوب صلاة الجمعة في يومها، و حينئذٍ فاذا دل دليل على حجيته، فان كانت مطابقة للواقع، لزم اجتماع المثلين فيها، هما وجوبها الواقعي و وجوبها الظاهري و هو محال، و ان كانت مخالفة للواقع، لزم اجتماع الضدين فيها.

الثاني ان جعل الحجية للامارات غير العلمية، يستلزم محذور القاء المكلف في المفسدة الملزمة او تفويت المصلحة الملزمة، فاذا قامت الامارة الظنية على

وجوب شيء وكان في الواقع حراما، فان جعل الحجية لها يستلزم إيقاع المكلف في الحرام بما فيه من المفسدة الملزمة، وإذا قامت إماراة على 'حرمة شيء وكان في الواقع واجبا، فان جعل الحجية لها، يستلزم تفويت الواجب عنه بما فيه من المصلحة الملزمة.

و الخلاصة ان جعل الحجية للامارة الظنية، اما يستلزم اجتماع الضدين او المثلين، و هو محال بحكم العقل النظري، او لقاء المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة عنه و هو قبيح.

الثالث: ان جعل الحجية للامارات الظنية قد يستلزم نقض الغرض التشريعي، حيث ان غرض المولى من وراء جعل الاحكام الواقعية في الشريعة المقدسة هو امتثالها والاتباع بمتعلقاتها بما فيها من المصالح حفاظا على الاغراض التشريعية الالزامية و عدم تفويتها، و مع هذا لا يمكن للمولى جعل الاحكام الظاهرية التي قد تؤدي الى تفويت الاغراض التشريعية، فلذلك لا يمكن جعل الحجية للامارات التي قد تنافي الاغراض التشريعية و تؤدي الى تفويتها هذا.

وقد اجيب عن ذلك بعدة وجوه:

الوجه الاول، ما ذكره المحقق الخراساني (قده)، من ان هذه الاشكالات جميعا مبنية على ان يكون المراد من جعل الحجية، جعل الاحكام التكليفية لمؤديات الامارات الظنية، فعندئذ يلزم محذور اجتماع المثلين او الضدين و الارادة و الكراهة و الحب و البغض و المصلحة و المفسدة، و كل ذلك مستحيل في الاحكام التكليفية، بل المراد من جعلها، جعل المنجزية و المعذرية بالنسبة الى الواقع، فانها ان كانت مطابقة للواقع، كانت منجزة له و الا فعذرة، فاذن

لاموضوع للمحاذير المذكورة هذا.^(١)

ولكن للمناقشة فيه مجالا واسعا، اما اولافلما سوف ياتي في ضمن البحوث القادمة، من ان معنى الحجية، ليس هو المنجزية والمعدرية، لانها امران منتزعان من امضاء الشارع للسيرة العقلائية الجارية على العمل باخبار الثقة و ظاهر الالفاظ و نحوهما، فانه بعد الامضاء الشرعي، ينتزع العقل المنجزية والمعدرية لها، فاذن هما صفتان منتزعتان تعرضان على الامارات بعد اتصافها بالحجية قهرا و بحكم العقل.

و ثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان معنى الحجية المنجزية والمعدرية، الا ان جعلها لا يمكن ان يكون جزافا و بلا ملاك، و حيثئذ فان كانت حجية الامارات بهذا المعنى ناشئة عن المبادي و الملاكات الاخرى غير المبادي و الملاكات للاحكام الشرعية الواقعية من دون اجتماعها في شيء واحد، مثلا مبادي الاحكام الظاهرية كالحجية قائمة بها، و مبادي الاحكام الواقعية الشرعية قائمة بمتعلقاتها، فاذن لاتنافي بينهما في مرحلة المبادي و لافي مرحلة الجعل، و ان كانت ناشئة عن المبادي و الملاكات الواقعية في مؤدياتها، فمحذور التنافي بين الاحكام الشرعية الواقعية و الاحكام الظاهرية باق على حاله، بدون فرق بين ان يكون الحكم الظاهري عبارة عن الحكم التكليفي او الحكم الوضعي كالحجية مثلا، لان الحكم الظاهري اذا كان مخالفاً للحكم الواقعي، بان يكون الحكم الظاهري الوجوب و الحكم الواقعي الحرمة، لزم اجتماع المصلحة و المفسدة في شيء واحد و الارادة و الكراهة و الحب و البعض و هو محال.

و اما اذا كان الحكم الظاهري ترخيصيا و الحكم الواقعي الزاميا، فايضا

لا يمكن اجتماعها في مرحلة المبادي

هذا اضافة الى انا لو سلمنا ان معنى 'جعل الحجية للامارات الظنية هو جعل الاحكام التكليفية الظاهرية لمؤدياتها، ولكنها احكام طريقية ناشئة عن المصلحة في نفس جعلها، وعليه فلا تنافي بينها وبين الاحكام الواقعية، ولا يلزم شيء من المحاذير المتقدمة، لان الحكم الظاهري الطريقي ليس من سنخ الحكم الواقعي حتى يكون في صورة المطابقة مماثلاً له وفي صورة المخالفة مضاداً له.

وقد اجيب عن ذلك، بان هذا لا يرجع الى معنى 'محصل، لان الحكم الحقيقي الذي هو موضوع لحق الطاعة وقبح المعصية، عبارة عن الحكم الذي ينشأ عن المصلحة في متعلقه، واما اذا فرض ان المصلحة انما هي في نفس جعل الحكم الذي هو فعل المولى مع خلو متعلقه عنها، فلا يمكن ان يكون مثل هذا الحكم موضوعاً لحق الطاعة، لان مفعوله ينتهي بانتهاء جعله، لفرض ان المصلحة مترتبة عليه و تنتهي بانتهائه ولا ترتب على 'المجْعول، وعلى هذا فلا مقتضى لبقاء الحكم بعد الجعل، فما ذكره (فَقِيهُ) من ان الاحكام الظاهرية احكام طريقية ناشئة من المصلحة في نفس جعلها، لا يرجع الى معنى محصل، فان حالها حينئذٍ حال الاوامر الامتحانية التي تكون المصلحة في نفس الامر و تنتهي بانتهائه، و لهذا ليست باوامر حقيقية.

ثم ذكر صاحب الكفاية (فَقِيهُ) ان الاحكام الظاهرية الطريقية التي تنشأ من المبادي في نفس جعلها، لا تنافي الاحكام الواقعية، ولكن الاشكال يبق بالنسبة الى الاحكام الظاهرية الترخيصية كالامارات التي يكون مفادها الترخيص، و استصحاب الحكم الترخيصي كاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة و

اصالة البراءة و اصالة الاباحة و هكذا، لان ترخيص الشارع ظاهراً في ارتكاب الحرام او ترك الواجب، لا يجتمع مع الحرمة الواقعية او الوجوب الواقعي، فان هذا الترخيص ان كان ناشئاً عن وجود مصلحة في متعلقه، لزم اجتماع المصلحة والمفسدة فيه في مرحلة المبادي والضدين فيه في مرحلة الفعلية، و التطبيق اذا كان في الواقع حراماً، و اما اذا كان واجبا، فيلزم اجتماع مصلحتين في شيء واحد في مرحلة المبادي والضدين في مرحلة الفعلية.

و ان كان ناشئاً من عدم مصلحة او مفسدة فيه، لزم اجتماع الضدين في مرحلة الفعلية، و على كلا التقديرين، فالترخيص الظاهري لا يجتمع مع الحرمة الواقعية او الوجوب الواقعي في شيء واحد.

ثم اجاب (نبيي) عن ذلك بانه لامناص من الالتزام بعدم فعلية الارادة او الكراهة في نفس المولى في موارد الاحكام الظاهرية الترخيصية، بمعنى ان فعليتها معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافها، و ان شئت قلت ان فعلية الاحكام الواقعية الالزامية بما لها من المبادي والملاكات، معلقة على عدم جعل الاحكام الظاهرية الترخيصية على خلافها كما في موارد الامارات الترخيصية و الاصول المؤمنة، اذ كما ان فعلية نفس الاحكام الواقعية معلقة على ذلك، كذلك فعلية الارادة او الكراهة في نفس المولى، فان قيامها على خلاف الاحكام الواقعية كما يمنع عن فعلية نفسها، باعتبار انها مشروطة بعدم قيامها على خلافها، كذلك يمنع عن فعلية الارادة او الكراهة في نفس المولى، لان فعليتها مشروطة بعدم قيامها على خلافها.

و للمناقشة فيه مجال واسع،

اما أولاً فلان ما ذكره (رحمته) من انه لاتنافي بين الاحكام الظاهرية الالزامية و بين الاحكام الواقعية لا يتم مطلقاً، لان تلك الاحكام ان كانت مطابقة للاحكام الواقعية، فلاتنافي بينها لافي مرحلة المبادي و لافي مرحلة الجعل و لافي مرحلة الفعلية، و ان كانت مخالفة لها، كما اذا كان مفاد الامارة او الاصل العملي وجوب شيء و كان ذلك الشيء في الواقع حراماً او بالعكس، لزم محذور القاء المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة و هو قبيح، فاذكره (رحمته) من ان الاحكام الظاهرية، احكام طريقية لا يجدي في دفع هذا المحذور.

نعم لو تم ما افاده (رحمته) من ان المصلحة في اصل جعل الاحكام الظاهرية الطريقية التي ينتهي مفعولها بالجعل كالوامر الامتحانية، لم تكن منافاة بينها و بين الاحكام الواقعية اصلاً، ولكنه غير تام بل هو خلاف الضرورة و الوجدان، بدهة ان لازم ذلك عدم وجود الاحكام الظاهرية الابوجودها المجعلي في آن واحد و هو أن الجعل و هذا كما ترى.

و ثانياً ان ما افاده (رحمته) من ان فعلية الارادة للواجب و الكراهة للحرام في نفس المولى معلقة على عدم جعل المولى الحكم الظاهري الترخيصي لترك الواجب و فعل الحرام، لا يرجع الى معنى صحيح، لان الارادة او الكراهة امر تكويني، فلا يعقل ان يكون وجودها في نفس المولى معلقاً على عدم الاذن و الترخيص منه في ترك الواجب او فعل الحرام، ضرورة ان ذلك ليس من اجزاء علة الارادة و مقوماتها، و من هنا كان ينبغي للمحقق الخراساني (رحمته) ان يقول بوقوع التزاحم بين ارادة الترخيص و ارادة الوجوب او كراهة الحرمة، و حيث

ان ارادة الترخيص الظاهري اقوى من ارادة الواجب او ترك الحرام في الواقع، فهي تسندك في الاولى و تمحو عن النفس و لاتبقى فيها الارادة الترخيص فحسب.

و اما ان فعلية الوجوب او الحرمة في الواقع معلقة على عدم الترخيص من المولى في ترك الواجب او فعل الحرام، فيكون مرد ذلك الى ان فعلية الحكم الواقعي مشروطة بعلم المكلف به، لانه اذا كان عالما به، فلا موضوع لجعل الحكم الظاهري الترخيصي، باعتبار ان موضوعه الشك في الحكم الواقعي، و على هذا فاذا كان المكلف شاكاً فيه، امكن جعل الحكم الظاهري الترخيصي، باعتبار ان الحكم الواقعي ليس بفعل في هذه الحالة، و هذا معناه ان فعليته منوطة بالعلم به، فما ذكره (قده) من ان الحكم الواقعي الالزامي انما يكون فعلياً اذا لم يجعل الترخيص على خلافه و الا فلا يكون بفعل، يرجع الى ان فعليته مشروطة بالعلم به، فاذا نرد ما ذكره (قده) الى اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، و قد تقدم انه لا مانع من اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بلحاظ مرتبتين، بان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، الا انه (قده) لا يرى جواز ذلك، هذا مضافاً الى انه خلاف ما هو المفروض في موارد الامارات و الاصول العملية، من انه لاشبهة في ان الاحكام الواقعية الفعلية مشتركة بين العالم و الجاهل في موارد لا ان فعليتها مختصة بالعالم بها.

و ثالثاً ان الاحكام الواقعية في موارد الامارات و الاصول العملية اذا لم تكن فعلية، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بالتصويب، بمعنى اختصاص الاحكام الواقعية الفعلية بالعالم بها، و كون مؤديات الامارات و الاصول العملية احكاماً

واقعية حقيقية لظاهرية، لان هذا هو معنى 'السببية' الموضوعية لهما، و على هذا فلا يمكن ان يكون المجعول في مواردها احكاما ظاهرية، لان شان الاحكام الظاهرية تنجز الواقع لدى الاصابة و التعذير لدى الخطاء، و اما اذا لم تكن في الواقع احكام فعلية واقعية، فلا موضوع لجعل الاحكام الظاهرية.

و بكلمة ان فعلية الحكم الواقعي اذا كانت معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري، ففرد ذلك الى احد امرين:

الاول التصويب و انقلاب الواقع بقيام الامارات و الاصول العملية من الواقع الفعلي الى الواقع الانشائي، فتصبح الاحكام الواقعية في موارد الامارات و الاصول انشائية، على اساس ان حجيتها تكون من باب السببية و الموضوعية، فالامارة القائمة على وجوب شيء و كان في الواقع حراما، تحدث مصلحة في مؤداها و تؤثر في وجوبه فعلا، و اما حرمة فهي تنقلب من الفعلية الى مرتبة الانشاء.

الثاني ان ذلك مبني على ان تمام شروط فعلية الحكم الواقعي متوفر ماعدى العلم به المأخوذ في موضوعه، وكلا الامرين باطل:

اما الامر الاول، فلان التصويب بكافة اشكاله غير صحيح، اي سواء أكان التصويب الاشعري او المعتزلي او الامامي، و الدليل على البطلان ليس هو الاجماع بل اطلاقات الكتاب و السنة، فانها تدل على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل و لا تختص بالعالم، و كذلك ادلة حجية الامارات و الاصول العملية، فانها تنص على ان الاحكام الواقعية فعلية في مواردها حتى تكون قابلة للتنجز او التعذير بها، ضرورة انها لو لم تكن فعلية في مواردها، فلا

يعقل تنجزها او تعذيرها، لان الاحكام الانشائية غير قابلة للتنجز او التعذير. و اما الامر الثاني، فلان اخذ العلم بالحكم في مرتبة المجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول و ان كان ممكنا ثبوتا، الا ان وقوعه في الخارج بحاجة الى دليل و لا دليل على تقيد اطلاقات الكتاب و السنة بالعالم بها، فاذن تكون الاحكام الواقعية مطلقة و مشتركة بين العالم و الجاهل.

فالنتيجة، ان مرد ما ذكره (قَدِّيرٌ) ان كان الى احد هذين التفسيرين، فحينئذٍ و ان كان محذور الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي مندفع اساسا، الا انك عرفت ان كلا هذين التفسيرين باطل.

بقي هنا امران:

الاول ان ما ذكره (قَدِّيرٌ) من ان الترخيص ناشئ من المصلحة في متعلقه لا ينسجم مع كون الترخيص حكما ظاهريا، لان الحكم اذا كان ناشئا من المصلحة في مؤدى الامارة او الاصل العملي، فهو حكم واقعي لظاهري بل هذا هو التصويب، لان المصوبة تقول بان الامارات تحدث مصلحة او مفسدة في مؤدياتها اقوى من مصلحة الواقع او مفسدته، فلذلك توجب انقلاب الواقع الى مؤدياتها فتصبح المؤديات حكما واقعا.

الثاني ان ما هو الشائع في كلامه (قَدِّيرٌ) في غير مورد، ان الحكم الواقعي في موارد الامارات و الاصول العملية فعلي من بعض الجهات لامن تمام الجهات، لا يرجع بالتحليل الى معنى محصل، لان فعالية الحكم مرتبطة بفعالية موضوعه في الخارج بتمام قيوده، فان وجد الموضوع كذلك، صار الحكم فعليا من جميع الجهات، و ان لم يوجد كذلك و لو بعدم وجود بعض قيوده، لم يكن الحكم فعليا

اصلاً، فاذن ما ذكره (قَدِّيرٌ) من انه فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات بما لامعنى له.

و اما السيد الاستاذ (قَدِّيرٌ) فقد ذكر ان كلامه مشوش، حيث انه ذكر في مورد ان الحكم الواقعي في موارد الامارات و الاصول العملية شأني، وفي مورد اخر انه انشائي، وفي مورد ثالث انه فعلي من بعض الجهات دون تمام الجهات، وقد فصل السيد الاستاذ (قَدِّيرٌ) الكلام في كل من هذه الشقوق و الاحتمالات موسعا على ما في تقرير بحثه، و لكن لاجابة الى تفصيل الكلام فيها، لان الظاهر ان مقصوده من هذه التعبيرات المختلفة واحد و هو ما يظهر من مجموع كلماته في المقام، من ان فعلية التكليف الواقعي معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري على خلافه، و لكن قديعبر عن هذا بالحكم الانشائي و قديعبر عنه بالحكم الشأني و قديعبر عنه بالحكم الفعلي من بعض الجهات، و المقصود من الجميع واحد و هو ان الحكم الواقعي ليس بفعلي في موارد الامارات و الاصول العملية، بمعنى انه لولا الامارات و الاصول العملية على خلافه و كان المكلف عالماً به، تنجز، و قد صرح بذلك في مقام اخر بقوله ان التكليف الواقعي فعلي، بمعنى انه على نحو لو علم به المكلف، لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تنجز بالعلم بها، و كيف كان فما ذكره (قَدِّيرٌ) لا يرجع الى معنى محصل اصلاً هذا.

ثم ان المحقق العراقي (قَدِّيرٌ) قد اورد على ما ذكره صاحب الكفاية (قَدِّيرٌ) في المقام، من ان فعلية الحكم الواقعي معلقة على عدم جعل الحكم الظاهري الترخيصي على خلافه بما حاصله، انه لا يمكن الالتزام به، و قد افاد في وجه ذلك ان لازم هذا تقييد الارادة الجديدة الفعلية بالعلم بالحكم الواقعي و عدم الشك فيه

الذي هو موضوع الحكم الظاهري و لا دليل على هذا التقييد، لان ادلة الحكم الواقعي لا تدل عليه، بل لا يمكن ان تكون الارادة الجدية الفعلية مقيدة بالعلم بالخطاب، و الا لزم كونها متاخرة عن نفس الخطاب برتبتين، لانها متاخرة عن العلم بالخطاب تاخر المشروط عن الشرط و المقيد عن القيد، و العلم متاخر عن الخطاب تاخر العلم عن المعلوم، فالنتيجة ان فعلية الارادة الجدية المقيدة بالعلم متاخرة عن ذات الخطاب برتبتين، و مع هذا التاخر يستحيل ان يكون تقييد الارادة الجدية الفعلية بالعلم مدلولاً للخطاب، لان مدلول الخطاب متقدم على الخطاب، فلا يمكن ان يكون متاخراً عنه هذا.^(١)

و للمناقشة فيه مجال، اما اولاً فلأن الارادة الجدية الفعلية في نفس المولى ناشئة عن وجود مصلحة في الفعل المراد، فاذا رأى المولى وجودها فيه، انقدحت ارادة في نفسه لانشاء حكم و جعله، و من الواضح ان هذه الارادة لا تكون مقيدة بعلم المكلف بالخطاب، ضرورة ان الخطاب متاخر عن هذه الارادة، لانها من مبادئه و ناشئة من وجود مصلحة في الفعل في المرتبة السابقة.

و ان شئت قلت ان الارادة في نفس المولى من مبادئ الاحكام و الخطابات الشرعية، فلا يمكن تقييدها بعلم المكلف بها خارجاً، ضرورة انها تتبع مناشئها و عللها سعة و ضيقاً و غير قابلة للتقييد بعد وجودها، باعتبار انها امر تكويني لا اعتباري و توجد في النفس بوجود مبادئها قهراً.

و ثانياً ان ما ذكره (رحمته) مبني على الخلط بين ما هو مدلول الخطاب و ما هو متأخر عنه، لان ما هو مدلول الخطاب انما هو القضية الحقيقية التي اخذ موضوعها مفروض الوجود في الخارج، و على هذا فما هو مدلول الخطاب هو

(١) نهاية الافكار ج ٣: ص ٥٦.

فرض العلم به في مرحلة الجعل، و ما هو متاخر عن الخطاب هو العلم به واقعا وخارجا.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، وهي ان بطلان ما ذكره المحقق الخراساني (قده) في المقام ليس من جهة ما اورده عليه المحقق العراقي (قده)، لما عرفت من ان ما اورده عليه ايضا غير تام بل من جهة اخرى كما تقدم.

الوجه الثاني ما ذكره المحقق النائيني (قده)، من ان المجعول في باب الطرق و الامارات انما هو الطريقة و الكاشفية و العلم التعبدية و الغاء احتمال الخلاف، و لا يكون المجعول هناك حكما ظاهريا تكليفيا حتى يلزم محذور اجتماع المثليين في صورة المطابقة و اجتماع الضدين في صورة المخالفة، و لافرق من هذه الناحية بين موارد الامارات و موارد العلم الوجداني، فكما انه ليس في موارد العلم الوجداني الاحكام الواقعية، فكذلك في موارد الامارات، فانها ان كانت مطابقة للواقع فنجزه له، و ان كانت مخالفة له فعذرة، فاذن لاموضوع لاجتماع المثليين او الضدين.^(١)

و الخلاصة ان محذور اجتماع المثليين او الضدين في موارد الامارات و الاصول العملية الشرعية، انما يلزم اذا كان المجعول في مؤديات الامارات و الاصول العملية، الاحكام التكليفية المماثلة لاحكام الواقعية في صورة المطابقة و المضادة لها في صورة المخالفة.

و اما اذا كان المجعول هو طريقة هذه الامارات و كاشفتها و اعتبارها علما بالواقع تعبدا، فلا موضوع لهذا المحذور، اذ حينئذ لا يكون في موارد حكم الا الحكم الواقعي، فانها منجزه له في صورة الاصابة و معذرة في صورة الخطاء كما

هو الحال في العلم الوجداني.

و من هذا القبيل الاصول العملية المحرزة كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ و التجاوز و نحوها، فان المجهول فيها الطريقية و الكاشفية، غاية الامر ان الطريقية المجهولة في باب الامارات طريقية مرسلة و مطلقة، و اما الطريقية المجهولة في باب الاصول العملية المحرزة، فهي ليست مرسلة بل هي من حيث الجري العملي على طبقها هذا.

و للمناقشة فيه مجال، اما **اولا** فلما ذكرناه في محله و سوف نشير اليه انشاء الله تعالى ان الطريقية و الكاشفية غير مجعولة في باب الامارات، لان طريقية الامارات الناقصة ذاتية لها، فلا يعقل ايجادها بالمجعل الشرعي، و حينئذ ان اريد بجعل الطريقية لها الطريقية التكوينية فهو غير معقول، و ان اريد بها الطريقية الاعتبارية فهو مجرد لقلقة اللسان، لان ان يكون مرجعه الى التنزيل اي تنزيل الامارة منزلة العلم في الاثر كتنجيز الواقع او تعذيره.

و بكلمة انه لا يمكن الالتزام بان المجهول في باب الامارات الطريقية و العلمية لها، فان ذلك تكوينا غير معقول، لاستحالة تأثير التشريع في التكوين و الا لازم كونه تكوينيا و هذا خلف، و اما تشريعا فهو لغو و جزاف و مجرد لقلقة اللسان بدون ان يكون مؤثرا فيها، الا ان يرجع ذلك الى التنزيل، و لكن اصحاب هذا القول قد انكروا التنزيل في باب الامارات، هذا ثبوتاً.

و اما اثباتا، فلا دليل على ذلك و لاعلى التنزيل، لان عمدة الدليل في هذا الباب هي السيرة العقلائية الجارية على العمل بالامارات كاخبار الثقة و نحوها، و من الواضح ان عمل العقلاء بشئ لا يمكن ان يكون جزافا و الالم يكن العمل

عملا عقلانيا وهذا خلف، فاذن لاحالة يكون مبنيا على 'نكتة' وتلك النكتة هي اقربية اخبار الثقة الى الواقع وأقوائيتها كشفاً من غيرها، وهذه النكتة بنى' العقلاء على' العمل بها دون غيرها، واما الشارع فقد امضى هذا البناء، ويكفي في الامضاء عدم ورود الردع عن العمل بها، وعلى' هذا فلا جعل ولا مجموع في باب الامارات كما انه لا تنزيل في هذا الباب.

و الخلاصة انه على' تقدير تسليم ان جعل الطريقة والكاشفية لاخبار الثقة و ظواهر الالفاظ ممكن ثبوتاً، الا أنه لا دليل على' هذا الجعل في مقام الاثبات، فان سيرة العقلاء لا تدل على' الجعل اصلاً، لأنها عبارة عن عملهم بهذه الامارات بملك اقربيتها الى' الواقع من غيرها ذاتاً و تكويننا لملك الجعل واعتبارها علماً، و اما من قبل الشرع، فليس الامضاء هذه السيرة بدون اعتبار و جعل اي شيء لها، و ينتزع من هذا الامضاء صفة الحجية لها بمعنى' المنجزية والمعدنية، و اما سائر الادلة من الكتاب و السنة التي استدلت بها على' حجية الامارات، فسوف ياتي ان مفادها تقرير السيرة وامضاءها و تأكيدها لا التأسيس.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان المجموع في باب الامارات هو الطريقة والكاشفية، الا ان مجرد الاختلاف في الحكم الظاهري و كونه من سنخ الحكم التكليفي او الوضعي لا يجدي في دفع محذور التنافي بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، لما تقدم من ان التنافي بينهما انما هو في مرحلة المبادي التي هي حقيقة الحكم و روحه، و اما الحكم الظاهري بما هو اعتبار، فلا ينافي الحكم الواقعي كذلك، و على' هذا فحيث انه لا يمكن ان يكون جعل الطريقة والكاشفية للامارات جزافاً و بلا ملاك، فلا محالة يكون ناشئاً عن الملاك، و ذلك الملاك ان

كان مضاداً لملاك الحكم الواقعي كما في صورة المخالفة، لزم اجتماع الضدين، وان كان مماثلاً للملاكة كما في صورة الموافقة، لزم اجتماع المثليين، وهذا بلا فرق بين ان يكون الحكم الظاهري من سنخ الحكم التكليفي او الحكم الوضعي، لانه على كلا التقديرين يكون منافياً للحكم الواقعي في مرحلة المبادي، وان لم يكن مضاداً لملاك الحكم الواقعي، فلاتنافي بينهما حينئذٍ لافي مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة المبادي، سواء اكانت صياغة الحكم الظاهري صياغة الحكم التكليفي ام صياغة الحكم الوضعي، لان التنافي بينهما ليس في الصياغة والشكل، بل التنافي بينهما انما هو في مرحلة المبادي يعني روح الحكم وجوهره، فاذن لافرق بين ان يكون المجعول في باب الامارات الحكم الظاهري التكليفي لمؤدياتها، او المجعول فيه الحكم الوضعي يعني الطريقية والكاشفية، فان هذا الاختلاف لا يجدي في دفع محذور التنافي بينهما، فانه ان كان في مرحلة المبادي، 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 ايضا بين الصياغتين.

ودعوى ان المجعول في باب الامارات ان كان الحكم التكليفي، فهو ناشئ من مبادئه من المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة والحب والبغض في متعلقه، فعندئذٍ لاحالة يلزم محذور اجتماع الضدين او المثليين، واما اذا كان المجعول في باب الامارات الطريقية والكاشفية، فلا يلزم هذا المحذور.

مدفوعة، بان الحكم الظاهري المجعول لمؤديات الامارات والاصول العملية، ان كان ناشئاً من المبادي الواقعية في المرتبة السابقة، لزم التصويب و انقلاب الواقع الى مؤديات الامارات، و من الواضح ان المحقق النائيني (قضى)

لا يقول بذلك وكذلك السيد الاستاذ (قده).

و ثالثاً مع الاغراض عن ذلك وتسليم ان المجعول في باب الامارات الطريقية والكاشفية، الا ان ذلك لا يدفع جميع المحاذير المتوهمه في المقام، وانما يدفع محذور لزوم اجتماع الضدين او المثلين، ولا يدفع محذور لقاء المكلف في المفسدة الواقعية او تفويت المصلحة عنه، كما لا يدفع محذور نقض الغرض، لان الامارة اذا قامت على اباحة شيء وكان في الواقع حراماً، فهي ناقضة لغرض المولى.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة، وهي ان القول بان المجعول في باب الامارات الطريقية، والكاشفية، والعلم التعبدى لا يجدي في دفع محذور التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الانصاري (قده) وهو متمثل في طريقتين:

الاول الالتزام بالمصلحة السلوكية، ببيان ذلك ان حجية الامارات من باب السببية تقسم الى ثلاثة اقسام:

القسم الاول: السببية المنسوبة الى الاشاعرة.

القسم الثاني: السببية المنسوبة الى المعتزلة.

القسم الثالث: السببية التي ذكرها الشيخ (قده) وهي سببية الامامية.^(١)

اما القسم الاول فيمكن تفسيره الى معنيين:

الاول 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 و مجعول من قبله في الشريعة المقدسة و

لا حكم فيها قبلها.

و غير خفي ان بطلان السببية بهذا المعنى واضح و قياساته معه و لاجابة الى اقامة برهان بل هو غير معقول، ضرورة انه مع فرض عدم الحكم في الواقع لا يعقل فرض قيام الامارة عليه، لان اماريتها و كاشفيتها عن الحكم تتوقف على ثبوته في الواقع، لاستحالة فرض وجود الامارة بدون وجود ذمها و الكاشف بدون وجود المكشوف و الطريق بدون وجود ذي الطريق.

الثاني ان الاحكام الواقعية مجعولة في الشريعة المقدسة لموضوعاتها في الواقع و لكن مقيدة بالعلم بها الاعم من العلم الوجداني و التعبدي يعني الامارات، و على هذا فاذا قامت الامارة على حكم، فان كانت مطابقة للواقع فهو فعلي لتحقق شرطه، و ان كانت مخالفة له فلا حكم في مؤداها، اما الحكم الواقعي المجعول الذي لم تقم الامارة عليه، فهو ليس بفعل لعدم توفر قيده و هو العلم به.

و غير خفي ان السببية بهذا المعنى و ان كانت ممكنة ثبوتاً بناء على ما ذكرناه من امكان اخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، الا انها باطلة جزماً، ضرورة ان لازمها خلو الواقعة عن الحكم الشرعي الواقعي في موارد الامارات المخالفة للواقع، و لا يمكن الالتزام بذلك مع انها مخالفة لاطلاقات الكتاب و السنة.

و اما سببية المعتزلة، فيمكن تفسيرها باحد معنيين:

الاول: ان يقصد بها ان الاحكام الواقعية المجعولة في الشريعة المقدسة ثابتة في الواقع لموضوعاتها بما لها من الملاكات و لكن لا مطلقاً، بل مشروطة بعدم العلم

بخلافها، ومع العلم بالخلاف تنتفي بانتفاء قيدها و شرطها، وعلى هذا فاذا ادت الامارة الى الحكم الواقعي فهو فعلي و منجز، و اذا لم تؤد اليه فلاحكم في مؤدى الامارة، اما الحكم الواقعي المجعول في الشريعة المقدسة، فلعدم تحقق شرطه و هو عدم العلم بالخلاف.

لا يخفى ان السببية بهذا المعنى و ان كانت ممكنة ثبوتاً على ما قويناه، من امكان اخذ عدم العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، الا انه باطل من جهة اخرى، و هو استلزام ذلك خلو الواقعة عن الحكم فيما اذا ادت الامارة على خلاف الحكم الواقعي، فانه لاحكم للواقعة في هذا الفرض لاحكم الواقعي لعدم تحقق شرطه، و هو عدم العلم بالخلاف، و للاحكم في مؤداها، لعدم جعله من الاول، و هذا معنى خلو الواقعة عن الحكم، و لكن السببية بهذا المعنى هي نفس السببية بالمعنى الثاني المنسوبة الى الاشاعرة و لذلك هذا التفسير خاطي.

الثاني: ان الاحكام الشرعية الواقعية ثابتة في الواقع على موضوعاتها المقدرة وجودها في الخارج، و لكن الامارة اذا ادت الى الحكم الواقعي فهو يصبح فعلياً و منجزاً، و ان ادت الى خلاف الواقع، احدثت مصلحة في مؤداها اقوى من مصلحة الحكم الواقعي، و بذلك انقلب الواقع الاول الى واقع ثانوي و هو مؤدى الامارة، فاذا فرضنا ان الواجب في يوم الجمعة صلاة الظهر واقعا دون صلاة الجمعة، و حينئذٍ فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها، فهي تحدث مصلحة فيها اقوى من مصلحة صلاة الظهر، و بذلك انقلب وجوب صلاة الظهر التعيني الى وجوب صلاة الجمعة كذلك، و اذا قامت الامارة على

اباحة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه مثلاً، فهي تحدث مصلحة في مؤداها اقوى من مفسدة الواقع، فبطبيعة الحال توجب محوها و انقلاب حرمة الى اباحته واقعاً، و حينئذٍ فلا مفسدة في شربه، ولكن السببية بهذا المعنى ايضا باطلة، لان جهة استلزامه خلو الواقعة عن الحكم، بل من جهة انه مخالف لاطلاق الكتاب و السنة، فان مقتضاه ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل، و ايضا مخالف لادلة حجية الامارات و الاصول العملية الشرعية، فان تلك الادلة تنص على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل، لان حكم العالم به غير حكم الجاهل.

و اما سببية الامامية التي اباها شيخنا الانصاري (رحمته)، فيمكن تقريبها بان الامارات الشرعية التي ثبتت حجيتها قد تكون مخالفة للواقع، كما اذا كان الشيء في الواقع حراما و الامارة قامت على اباحته او وجوبه، او كان في الواقع واجبا و الامارة قامت على اباحته و عدم وجوبه او حرمة، و على هذا فحجية الامارة على الاول، تؤدي الى القاء المكلف في مفسدة الواقع، و على الثاني الى تفويت المصلحة عنه، و حيث ان ذلك قبيح عقلا، فاذن لا بد من الالتزام بان هناك مبرراً لذلك، و هذا المبرر متمثل في المصلحة السلوكية و تقصدها ان في سلوك الامارة و العمل بها، مصلحة يتدارك بها مفسدة الواقع او المصلحة الفائتة و هي قائمة في سلوك الامارة، و تختلف باختلاف السلوك طولا و قصرا من حيث الفترة الزمنية، لان سلوكها ان كان في تمام العمر، فمصلحة تدارك المصلحة الفائتة او الوقوع في المفسدة كذلك، و ان كان في تمام الوقت، فتدارك مصلحة الوقت و ان كان في اول الوقت و هو 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 (قده) على ما في تقرير بحثه فراجع.

و حيث ان الالتزام بالمصلحة السلوكية لا يستلزم التصويب و انقلاب الواقع، لان الواقع قد ظل بحاله فلا مانع منه، و قد اختار هذا المسلك المحقق النائيني (قده) تبعا للشيخ (قده)، و على ضوء هذا المسلك يندفع الاشكال و لا يلزم من حجية الامارات و التعبد بها محذور تفويت المصلحة او الالتقاء في المفسدة بعد فرض تداركها بالمصلحة السلوكية هذا.

و قد اورد على هذا المسلك السيد الاستاذ (قده) بتقريب ان هذا المسلك يستلزم التصويب و انقلاب الواقع بشكل اخر، و ذلك لان سلوك الامارة اذا كان مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتئة او الوقوع في المفسدة، فلا يعقل ان يكون الوجوب الواقعي تعيينيا و متعلقا بالواقع بمحده، بل لابد حينئذ من الالتزام بان الواجب هو الجامع بين سلوك الامارة و الواقع، لان مصلحة الواقع اذا كانت متداركة بالمصلحة السلوكية، لم يكن المكلف مأموراً بالواقع تعيينا، باعتبار ان استيفاء مصلحة الواقع كما يمكن بالاتيان به، كذلك يمكن بسلوك الامارة المخالفة للواقع، فاذا امكن للمكلف استيفاء مصلحة الواقع و تداركها باحد امرين، اما باتيانه او بسلوك الامارة، فبطبيعة الحال يكون الواجب هو الجامع بينهما بنحو التخيير، و قد ذكرنا في مبحث الواجب التخييري ان مرجع وجوبه الى وجوب الجامع بين فردين او افراد لا الى وجوبين مشروطين او وجوبات مشروطة، و على هذا الاساس فن قامت عنده امارة على خلاف الواقع و كان جاهلا به، فيكون تكليفه غير تكليف العالم به او

الجاهل بدون ان تقوم اماره عنده على خلاف الواقع، لان التكليف الواقعي بالنسبة الى الاول، متعلق بالجامع بين الواقع وسلوك الامارة بنحو التخيير، واما التكليف الواقعي بالنسبة الى الاخيرين، فهو متعلق بالواقع تعيينا، فاذن لا يكون الحكم الواقعي مشتركا بين العالم بالواقع والجاهل به الذي قامت الامارة عنده على الخلاف.

و قد استدل (قده) على بطلان ذلك بامرین:

الاول: بالاجماع المدعى في كلمات الاصحاب على بطلان التصويب بكافة اشكاله.

الثاني: الروايات الدالة على اشتراك الاحكام الواقعية بين العالم والجاهل (١) ولنا في المقام تعليق على ما ذكره السيد الاستاذ (قده)، و تعليق على ما افاده شيخنا الانصاري (قده).

اما الاول فهنا تعليقان: الاول على اصل اشكاله (قده) على القول بالمصلحة السلوكية، الثاني على دليله في المقام.

اما التعليق الاول، فلان امارية الامارة متقومة باحتمال اصابتها للواقع و احتمال عدم اصابتها له، سواء اكان الاحتملان متساويين ام كان احدهما اقوى من الآخر، و على كل تقدير فامارية الامارة الظنية تتوقف ذاتا و حقيقة على هذين الاحتمالين، و من الواضح ان هذين الاحتمالين لا يمكن الا بافتراض وجود واقع في المرتبة السابقة لكي يحتمل اصابة الامارة له و عدم اصابته له.

وبكلمة ان امارية الامارة في المقام متوقفة على انحفاظ الواقع بحده التعيني و عدم تبدله من الوجوب التعيني الى الوجوب التخييري، و الا لزم من فرض

وجود الامارة عدم وجودها، فاذا فرض ان الواجب في الواقع صلاة الظهر، فلا محالة يكون المجعول لها الوجوب التعيني، والامارة قد تكون مطابقة للواقع وقد تكون مخالفة له، ومن الواضح ان امارية هذه الامارة تتوقف على انحفاظ الواقع وهو الوجوب التعيني لصلاة الظهر في الواقع، باعتبار ان اماريتها متقومة باحتمال الاصابة واحتمال عدم الاصابة له، فلو كانت هذه الامارة موجبة لتبدل الوجوب التعيني الى الوجوب التخيري فيه المتعلق بالجامع بينه وبين سلوك الامارة، لزم من فرض وجود الامارة على الواقع عدم وجودها، ومن فرض قيامها عليه عدم قيامها، فان معنى وجودها على الواقع وقيامها عليه، ان الواقع ثابت و محفوظ في المرتبة السابقة، ومعنى انها توجب تبدل الواقع وانتفائه، ان الواقع غير محفوظ، فاذا 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، لانه فرع كون الواقع ثابتاً و محفوظاً في المرتبة السابقة، وهذا معنى انه يلزم من فرض قيامها على الواقع فرض عدم قيامها عليه، ومن الواضح ان كلما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل، وعلى هذا فالامارة في المقام يستحيل ان تؤدي الى انقلاب الواقع وتبديله من الوجوب التعيني الى الوجوب التخيري، والالزم من فرض وجودها على الواقع عدم وجودها عليه وهو محال، فاذن يبقى الواقع على حاله، فاذا فرضنا ان الواجب في يوم الجمعة صلاة الظهر دون صلاة الجمعة، وحينئذٍ فاذا قامت امارة على وجوبها واتى بها المكلف، فقد استوفى مصلحتها وبذلك تسقط عن ذمته ولا موضوع عندئذٍ للمصلحة السلوكية. واما اذا قامت امارة

على وجوب صلاة الجمعة، فهي لم تحدث مصلحة فيها كما هو المفروض، و صلاة الجمعة باقية على عدم وجوبها كما كانت قبل قيام الامارة عليها، غاية الامر ان المصلحة في سلوكها والعمل بها لتدرك مصلحة صلاة الظهر، فاذا استوفاهما بسلوكها، فقد تتدرك مصلحة صلاة الظهر وبذلك تسقط عن ذمته، ونتيجة ذلك ان لصلاة الظهر مصلحتين طويلتين: الاولى المصلحة القائمة بها مباشرة، الثانية المصلحة القائمة بسلوك الامارة المخالفة لها، فان باستيفائها تسقط صلاة الظهر عن ذمة المكلف من جهة ان استيفائها استيفائها لمصلحتها، و اما انها طويلتان، فلان المكلف مادام متمكنا من استيفاء الاولى و هي مصلحة الواقع، فلا تصل النوبة الى الثانية بل لاموضوع لها، و اما اذا لم يتمكن من استيفائها، فتصل النوبة الى الثانية، وهذا معنى انها في طول الاولى.

فالتنتيجة ان على السيد الاستاذ (قُرْبُ) اشكالين:

الاول: ان الامارة المخالفة للواقع لو كانت موجبة لتبديل الواقع، لزم من فرض وجود الامارة عدم وجودها.

الثاني: ان المصلحة السلوكية في طول مصلحة الواقع و انما هي لتدركها، و لهذا تتوقف على بقاء الواقع و انحفاظه بمحده، على اساس ان هذه المصلحة انما هي في الامارة المخالفة للواقع، فاذا انصاف هذه الامارة بوصف المخالفة منوط بثبوت الواقع و انحفاظه بمحده، فاذا لم يكن هنا واقع، فلا تنصف هذه الامارة بهذا الوصف، و عليه فلاموضوع للمصلحة السلوكية، لان موضوعها الامارة المخالفة و هي غير موجودة، و من هنا لا يمكن ان يكون سلوك الامارة المخالفة عدلا للواجب الواقعي، لانها في طوله، و لهذا لا يعقل ان تكون رافعة له، و الا لزم

من وجوده عدمه.

الى هنا قد تبين ان الالتزام بالمصلحة السلوكية لا يستلزم التصويب في عالم الاعتبار و الجعل، و انما يستلزم التوسعة في دائرة المبادي للحكم الواقعي، و لا تستلزم هذه التوسعة، توسعة في عالم الجعل و التشريع حتى لا يمكن.

و الخلاصة ان للحكم الواقعي مصلحتين طويلتين، لان المصلحة السلوكية في طول مصلحة الواقع، فان كان المكلف متمكنا من الايتان بالواقع و استيفاء مصلحته، انتقت المصلحة السلوكية بانتفاء موضوعها و ان كان جاهلا بالواقع، بان قامت الامارة على خلافه، فمصلحة سلوكها تتدارك مصلحة الواقع، و نتيجة ذلك ان استيفاء كل من المصلحتين، موجب لسقوط الواقع عن ذمة المكلف.

و اما التعليق الثاني، فلان كلا الدليلين غير تام:

اما الاول و هو الاجماع، فقد ذكرنا غير مرة انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع في شيء من المسائل الفقهية، لان الاجماع في نفسه لا يكون حجة، فحجته مرتبطة بكشفه عن قول المعصوم (عليه السلام)، و من الواضح ان كشفه عنه منوط باحراز وصوله الينا يدأ بيد و طبقة بعد طبقة من زمن المعصومين (عليهم السلام)، و لا طريق لنا الى احراز ذلك في شيء من المسائل الفقهية التي ادعي فيها الاجماع على تفصيل ذكرناه في محله، هذا اضافة الى ان الاجماع المدعى في المقام معلوم المدرك و لهذا لاقيمه له.

و اما الامر الثاني، فلم يرد في لسان الروايات ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل و لو في رواية واحدة فضلا عن الروايات الكثيرة المتواترة كما ادعاه شيخنا الانصاري (عليه السلام)،^(١) و لعله اراد بالروايات الدالة على

ذلك، ادلة حجية الامارات و الاصول العملية الشرعية، لانها واضحة الدلالة على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل، هذا اضافة الى انه يكفي لذلك اطلاقات الكتاب و السنة.

و اما الثاني و هو التعليق على ما ذكره شيخنا الانصاري (رحمته) من الالتزام بالمصلحة السلوكية، فلان سلوك الامارة و العمل بها عبارة عن الاتيان بمؤداها، فاذا اتى به فقد سلكها و عمل بها، ضرورة انه لا واقع لسلوك الامارة و العمل بها الا الاتيان بمؤداها، فاذن سلوكها عنوان للاتيان به، فاذا اتى به، صدق انه سلك الامارة و عمل بها، و على هذا فالمصلحة السلوكية هي المصلحة القائمة بمؤداها بعنوان ثانوي و هو عنوان سلوك الامارة، و الا فلا يعقل قيام المصلحة بنفس السلوك، اذ لا واقع له ما عدا الاتيان بالمؤدى، فاذن بطبيعة الحال تترتب المصلحة على الاتيان به بعنوان ثانوي و هو عنوان سلوك الامارة، و على ضوء هذا فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها و كان الواجب في الواقع في ذلك اليوم صلاة الظهر، كان المصلحة في سلوكها، و من الواضح ان سلوكها عبارة عن الاتيان بصلاة الجمعة في يومها، بداهة انه لا يعقل سلوك الامارة بدون الاتيان بمؤداها، فاذن سلوك الامارة عنوان للاتيان به، و المصلحة السلوكية مترتبة عليه، و لا مانع في نفسه من أن تكون صلاة الظهر واجبة بعنوانها الاولي و صلاة الجمعة واجبة بعنوانها الثانوي و لا مضادة بينهما بما لهما من المبادي، و لكن بما انا نعلم من الخارج ان الواجب في الشريعة المقدسة في كل يوم خمسة صلوات لا اكثر، فبطبيعة الحال نعلم ان صلاة الجمعة لا يمكن ان تكون واجبة واقعاً على من قامت الامارة عنده على وجوبها، و الا لزم ان تكون كلتا

الصلاتين واجبة عليه واقعا في يوم الجمعة وهو خلاف الضرورة، فاذن لابد من الالتزام بالتصويب و انقلاب الواقع الى المودى، لان اشتغال صلاة الجمعة على مصلحة ملزمة بعنوان ثانوي، يؤدي لاحالة الى انقلاب الوجوب التعيني لصلاة الظهر بحدها الشخصي الى الوجوب التعيني لصلاة الجمعة بعنوان ثانوي، وهذا الانقلاب غير الانقلاب الذي ذكره السيد الاستاذ (قده) وهو انقلاب الوجوب التعيني للواقع الى الوجوب التخييري للجامع بينه وبين سلوك الامارة، وما ذكرناه من المحذور اللازم من الالتزام بالانقلاب الذي ذكره السيد الاستاذ (قده) غير لازم من الالتزام بالانقلاب الذي ذكرناه، فان الواقع على ما ذكرناه محفوظ، غاية الامر ان الامارة القائمة على خلافه، توجب تبديله الى واقع بعنوان ثانوي وهو مؤداها.

وان شئت قلت ان الانقلاب الاول مبني على ان يكون سلوك الامارة عدلاً للواقع، وهذا انما يتصور فيما اذا كان الواقع محفوظا، والمفروض ان سلوك الامارة رافع للواقع، فاذن يلزم من فرض كون سلوك الامارة عدلا له عدم كونه عدلا له، و اما الانقلاب الثاني فهو مبني على ان الامارة المخالفة للواقع تحدث مصلحة في مؤداها بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوكها، وبذلك ينقلب الواقع الاول الى الواقع الثانوي، لابعنى جعل المؤدى عدلاً للواقع، فانه يتوقف على ان يكون الواقع الاول محفوظاً بحده، ولهذا لا يلزم المحذور المذكور من الانقلاب الذي ذكرناه. ولكن لاشبهة في بطلان هذا التصويب ايضاً، لانه مخالف للكتاب والسنة من جهة، و ادلة حجية الامارات و الاصول العملية الشرعية من جهة اخرى، فانها تدلان على ان الاحكام الواقعية مشتركة بين العالم و

الجاهل، ولا يمكن القول بان للعالم حكماً في الشريعة المقدسة وللجاهل حكماً آخر فيها، لانه مخالف للضرورة هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ان الامارة اذا قامت على اباحة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب الثلثين مثلاً و كان في الواقع حراماً، ففي مثل ذلك يكون العصير العنبي المغلي مشتمل على مصلحة بعنوان ثانوي وهو عنوان سلوك الامارة، واتباعها على ضوء هذا المسلك وهي تتطلب اباحته، بينما هو بعنوانه الاولي مشتمل على مفسدة ملزمة تتطلب حرمة، ومن الواضح انه لا يمكن اجتماع المصلحة و المفسدة و الارادة و الكراهة و الحب و البغض في شيء واحد وجوداً في الخارج، و هو العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه و ان كانت المصلحة القائمة به بعنوان ثانوي، الا انه لا اثر له، لانه عنوان و مرآة لواقع العصير العنبي المغلي، و لا يمكن الجمع بين هذه المبادي في شيء واحد و لو 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 و النهي من انه يكفي في جواز اجتماعهما في شيء واحد تعدد العنوان، بتقريب ان متعلق الاحكام الشرعية هو المفاهيم و العناوين في عالم الذهن، حيث انها امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج، فلا يمكن ان يكون متعلقها و مصبها الموجود الخارجي، و على هذا فالوجوب و الحرمة لا يجتمعان في شيء واحد، لان الوجوب تعلق بعنوان في عالم الاعتبار و الذهن، و الحرمة تعلق بعنوان آخر في هذا العالم، فاذن يكون متعلق احدهما غير متعلق الاخر، و بما ان الاحكام الشرعية متعلقة

بالعناوين و المفاهيم في عالم الاعتبار و الذهن بنحو المعرفة المشيرية المحضة الى الخارج، فيكون الخارج مطلوباً بالعرض لا بالذات، لان ما هو مطلوب بالذات هو العنوان في الذهن، و اما المعنون في الخارج فهو مطلوب بالعرض، و على هذا فيكون اتصاف المعنون في مورد الاجتماع بالمطلوبية و المحبوبة و المبعوضة انما هو بالعرض و المجاز، لان المطلوب و المحبوب بالذات انما هو العنوان و المفهوم في عالم الذهن، لانه متعلق التكليف لا المعنون في عالم الخارج، فلذلك لا مانع من اجتماع الامر و النهي في شيء واحد اذا كان الاجتماع بعنوانين مختلفين كالصلاة و الغضب و نحوهما، و على هذا الاساس فلا مانع في المقام من ان يكون العصور العنبي المغلي قبل ذهاب الثلثين حراماً بعنوان اولي و مباحاً بعنوان ثانوي، و لا يلزم محذور الجمع بين الضدين، لان المعنون في مورد الاجتماع ليس متعلقاً لها حتى يلزم محذور الجمع بين الضدين بل متعلقهما العنوان و هو متعدد هذا.

و الجواب ان هذه المحاولة خاطئة جداً، لانه ان اريد بالحكم مجرد وجوده الاعتباري الذي لا واقع له الا في عالم الاعتبار و الذهن، فيرد عليه ان الحكم بهذا المعنى لا يكون مضاداً للحكم اخر كذلك او مماثلاً له، لان التضاد و التماثل لا يتصور في الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها في عالم الاعتبار و الذهن، و لهذا لا قيمة للحكم بمعنى الاعتبار بما هو اعتبار و لا اثر له. و ان اريد به الحكم الحقيقي و هو الحكم بماله من المبادي كالمصلحة و المفسدة و الارادة و الكراهة و الحب و البغض، على اساس ان حقيقة الحكم و روحه ملاكه، فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد و لو بعنوانين مختلفين، لان الحكم بما هو اعتبار و ان كان معروضه العنوان و هو الموجود في عالم الاعتبار و الذهن، الا ان

معروض مبادئه واقع المعنون في مورد الاجتماع بالحمل الشائع، و من الواضح انه لا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وكذلك الارادة والكراهة و الحب والبغض، وبكلمة ان معروض مبادي الاحكام الشرعية التي هي حقيقتها و روحها انما هو واقع المعنون في الخارج، فاذا كان المعنون فيه واحداً ذاتاً و وجوداً، فلا يعقل اجتماع المفسدة مع المصلحة فيه و الارادة مع الكراهة و الحب مع البغض، و لا اثر لتعدد العنوان، لان المناط انما هو بالمعنون، فاذا كان واحداً وجوداً و ماهية، فيستحيل اجتماع المصلحة و المفسدة فيه و كونه متعلقاً للارادة و الكراهة معاً و الحب و البغض كذلك.

و على هذا فحيث ان المعنون في المقام واحد ذاتاً و وجوداً في الخارج و هو العصور العنبي المغلي قبل ذهاب الثلاثين، فلا يعقل كونه مجعاً للمفسدة و المصلحة معاً و متعلقاً للارادة و الكراهة و الحب و البغض و ان كان تعلق الحرمة به بعنوان و الاباحة بعنوان اخر، و لهذا قلنا انه لا يكفي لرفع غائلة اجتماع الامر و النهي في شيء واحد، تعدد العنوان اذا كان المعنون واحداً وجوداً و ماهية في مورد الاجتماع.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان ما ذكره شيخنا الانصاري (رحمته 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 الى انقلاب الواقع و انحصاره في مؤداها و هو تصويب باطل، و اما اذا لم يؤد الى انقلاب الواقع، فيلزم التضاد بين الاحكام الظاهرية و الاحكام الواقعية في مرحلة المبادي و هو لا يمكن.

الطريق الثاني، ان الحكم الظاهري حيث انه في طول الحكم الواقعي و متأخر عنه بمرتبتين، لانه متأخر عن الشك في الحكم الواقعي من باب تأخر الحكم عن موضوعه، و الشك متأخر عن الحكم الواقعي من باب تأخر الشك عن متعلقه، فلا ينافي الحكم الواقعي ولا يجتمع معه في رتبة واحدة.

و الجواب ان هذا الطريق غير تام من وجوه:

الوجه الاول، ان الحكم الظاهري و ان كان متأخرا عن الشك في مرحلة الجعل، باعتبار انه مأخوذ في موضوعه في هذه المرحلة، الا ان هذا التأخر لا يجدي في دفع محذور اجتماع الضدين في مرحلة المبادي، فاذا قامت الامارة على 'وجوب شيء و كان ذلك الشيء في الواقع حراما، فحينئذٍ و ان 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 و لا مضادة بينهما بما هما امران اعتباريان، و اما المضادة و المنافاة بينهما في مرحلة المبادي، على اساس ان جعل الوجوب الظاهري لمؤدى الامارة، كاشف عن وجود مصلحة ملزمة فيه، و المفروض انه مشتمل على 'مفسدة ملزمة، فاذا يلزم اجتماع المصلحة و المفسدة في شيء واحد و كونه متعلقا للارادة و الكراهة و الحب و البغض في نفس المولى في آن واحد، و كل ذلك مستحيل.

الوجه الثاني، انه لا اثر لكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي رتبة مع تقارنها زمانا، لان الضدين لا يجتمعان في شيء واحد في زمن فارد و ان كان احدهما مقدما على الآخر رتبة، و عليه فالحكم الظاهري و ان كان في طول الحكم الواقعي رتبة، الا انه مقارن معه زمنا و مع التقارن لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد،

وان شئت قلت، ان الحكم الظاهري وان قلنا انه في طول الحكم الواقعي، الا ان الطولية في الرتبة لاتدفع غائلة التضاد بينهما، لان اجتماع الضدين في زمن واحد مستحيل وان كان احدهما متقدما على الآخر رتبة، ضرورة انه لا اثر للتقدم الرتبي بعد تقارنهما زمانا، والنكته في ذلك ان استحالة اجتماع الضدين او النقيضين انما هي في عالم الخارج في زمن واحد، واما عالم الرتبة فهو انما يكون من تحليلات العقل، فلا واقع موضوع له في الخارج ولا موطن له الا عالم العقل و هو 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، لان حكم العقل بذلك بحاجة الى ملاك ولا يمكن ان يكون جزافاً، وعلى هذا فلو كانت مضادة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد، وان كان الاول في طول الثاني رتبة بعد تقارنهما زماناً.

الوجه الثالث، مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان تعدد الرتبة يدفع محذور اجتماع الضدين، الا انه لا يدفع محذوراً آخر يلزم من جعل الحكم الظاهري لمؤديات الامارات وهو اللقاء المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة، فاذا قامت الامارة على اباحة العصير العنبي المغلي وكان في الواقع حراما، فتؤدي الى الالتقاء في المفسدة، واذا قامت على اباحة شيء وكان في الواقع واجبا، فتؤدي الى تفويت المصلحة وكلاهما قبيح، فلهذا لا يمكن التعبد بالامارات الظنية وجعل الحجة لها.

الى هنا قد تبين ان هذا الطريق لا يحل المشكلة ايضا ولا يمكن الالتزام به، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى قد اشكل جماعة من الاصوليين على هذا الطريق بشكل

آخر، و حاصل هذا الاشكال هو ان الحكم الظاهري و ان كان في طول الحكم الواقعي و ليس في مرتبته، باعتبار ان الشك فيه ماخوذ في موضوع الحكم الظاهري، فلا يعقل ان يكون في مرتبته، الا ان الحكم الواقعي على اساس انه ثابت للعالم و الجاهل معا، فيكون موجوداً في مرتبة الحكم الظاهري، فحينئذ يلزم محذور وقوع المضادة والمنافاة بينهما في هذه المرتبة، ونظير ذلك كثير، مثلاً المعلول لا يكون في مرتبة العلة الا ان العلة موجودة في مرتبة المعلول، فلذلك يستحيل اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة وهكذا.

و للمناقشة فيه مجال.

اما اولاً، فلان الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون في مرتبة الحكم الظاهري، لانه ليس ثابتاً للشاك و الجاهل بعنوانه كالحكم الظاهري حتى يكون في مرتبته، بل هو ثابت للجامع بين العالم و الجاهل و غير ثابت للعالم بعنوانه و لا للجاهل و الشاك كذلك، غاية الامر قد يعرض الشك فيه في المرتبة المتأخرة و قد يعرض العلم به كذلك، و لا يمكن ثبوته للشاك بعنوانه كالحكم الظاهري، و الا لم يكن حكماً واقعياً و هذا خلف.

و ان شئت قلت ان الكلام ليس في اخذ العلم بالحكم في مرتبة المجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول، و اخذ الشك فيه في مرتبة المجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول حتى يكون الحكم ثابتاً للعالم بعنوانه و للشاك كذلك، بل الكلام في الحكم الواقعي في مقابل الحكم الظاهري الثابت للشاك في الحكم الواقعي، و المفروض ان الحكم الواقعي مجمعول للمكلف البالغ القادر العاقل و هو جامع بين العالم و الجاهل، و قد ينطبق على العالم في الخارج و قد ينطبق على الجاهل فيه، بينما الحكم الظاهري مجمعول للشاك بعنوانه، لفرض ان الشك ماخوذ

في موضوعه، و عليه فلا يكون الحكم الواقعي ثابتاً في مرتبة الحكم الظاهري في عالم الجعل.

و اما في عالم المجعل، و هو عالم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فايضاً كذلك، لان الحكم الواقعي منطبق على الشاك في الخارج لكن لا بما هو شاك، بل بما هو مكلف بالغ عاقل قادر في المرتبة السابقة، فاذن لا يكون الحكم الواقعي منطبقاً على الشاك بما هو شاك و لا فلازمه ان الشك ماخوذ في موضوعه في مرتبة الجعل و هو خلف.

و بكلمة انه لاشبهة في ان الحكم الظاهري و الحكم الواقعي مجتمعان في زمن واحد، فكما ان الحكم الواقعي في زمن الحكم الظاهري، فكذلك الحكم الظاهري في زمن الحكم الواقعي، و هذا ليس محل الكلام، و محل الكلام انما هو في عالم الرتب، بدعوى ان الحكم الظاهري لا يكون في مرتبة الحكم الواقعي، و اما الحكم الواقعي فهو في مرتبة الحكم الظاهري.

و هذه الدعوى لا ترجع الى معنى 'معقول'، اذ كما ان المعلول بمحده ليس في مرتبة العلة و لا يجتمع معها، كذلك العلة ليست في مرتبة المعلول و لا تجتمع معه في مرتبته، بداهة ان مرتبة العلة متقدمة على مرتبة المعلول، فكيف يعقل اجتماعها معه في مرتبته، و اما 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.

فالنتيجه في نهاية المطاف ان العلة و المعلول لا مجتمعان في مرتبة واحدة، ضرورة ان مرتبة العلة غير مرتبة المعلول، فلا يعقل ان تكون العلة ثابتة في مرتبة المعلول، و الا لزم تاخرها عن نفسها، بينما مجتمعان في زمن واحد، فكما ان العلة

موجودة في زمن المعلول، فكذلك المعلول موجود في زمن العلة لانها متعاصران زمانا لارتبةً.

و ثانياً ان ملاك تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ليس تاخره عن الشك في عالم الذهن، لان الشك لا يكون متاخراً عن المشكوك بالذات، فانه عينه و الاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار، و من الطبيعي ان شيئاً واحداً لا يعقل ان يكون متاخراً عن نفسه، كما انه لا يكون متاخراً عن المشكوك بالعرض، باعتبار انه لا يتوقف عليه في الواقع، و ان كان متوقفاً عليه بنظر الشاك، بل تاخره عن الشك انما هو في عالم الجعل و الاعتبار، على اساس ان المولى اخذه مفروض الوجود في المرتبة السابقة ثم جعل الحكم الظاهري عليه، و قد مر انه ليس محل الكلام في المقام، فان محل الكلام انما هو في امكان جعل الشارع الحكم الظاهري في مؤديات الامارات و الاصول العملية على خلاف الحكم الواقعي، بمعنى ان الشارع فرض الشك في الحكم الواقعي لشيء اولاً ثم جعل الحكم الظاهري له مقيداً بالشك في حكمه الواقعي، و حينئذٍ فالحكم الظاهري و ان كان متفرعاً على الحكم الواقعي و في طوله في مرتبة الجعل، الا انه لا طولية بينهما في مرحلة المبادي كالمصلحة و المفسدة الواقعتين و الارادة و الكراهة و الحب و البعض، لان معروض المصلحة و المفسدة الفعل الخارجي، و معروض الارادة و الكراهة و الحب و البغض نفس المولى، فاذا تقع المضادة و المنافاة بينهما في مرحلة المبادي، لاستحالة اجتماع المصلحة و المفسدة في شيء واحد وجوداً و ماهية و ان كان بعنوانين مختلفين و كذلك الارادة و الكراهة و الحب و البغض.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق الخراساني (رحمته) في المقام يرجع الى امرين:

الاول ان الحكم الظاهري متاخر عن الحكم الواقعي ولم يكن في مرتبته، واما الحكم الواقعي فيكون في مرتبة الحكم الظاهري.

الثاني ان تعدد المرتبة يكفي في رفع غائلة اجتماع الضدين او النقيضين، و لكن قد ظهر بوضوح ان كلا الامرين خاطي و لا واقع موضوعي.

اما الامر الاول، فلانها بلحاظ الزمان متعاصران و مجتمعان في زمان واحد، و اما بلحاظ المرتبة، فيستحيل اجتماعهما في مرتبة واحدة.

و اما الامر الثاني، فلان تعدد المرتبة لا يجدي في دفع محذور اجتماع الضدين او النقيضين اذا كانا متقارنين زمانا، هذا اضافة الى ان تعدد المرتبة بينها انما هو في مرحلة المجعل لا في مرحلة المبادي، و المضادة و المنافاة انما هي في مرحلة المبادي.

و من ناحية ثالثة ان المحقق النائيني (مدظلّه) قد قام بتفسير الطولية بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي بشكل اخر، و هو ان معنى كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي انه لولاه لم يكن جعل الحكم الظاهري، و عليه فيستحيل ان يكون الحكم الظاهري مانعا عن الحكم الواقعي، ضرورة انه يلزم من مانعيته للحكم الواقعي مانعيته عن وجود نفسه، و من الواضح ان الشيء لا يعقل ان يكون مانعا عن وجود نفسه، و الا لزم من فرض وجوده عدمه و هو مستحيل، و على هذا فلا مضادة بين الاحكام الظاهرية و الاحكام الواقعية، لان الاولى متفرعة على الثانية و متوقفة عليها، فكيف تكون مضادة لها. (١)

و لكن هذا التفسير ايضا غير صحيح، اما اولاً فلانه لا يدفع محذور لزوم التضاد و التنافي بين الاحكام الواقعية و الاحكام الظاهرية، و ذلك لان استحالة

مانعية الاحكام الظاهرية عن الاحكام الواقعية لاتمنع عن كونها مضادة لها، لان وجود احد الضدين لا يكون مانعاً عن وجود الضد الاخر، و الا لزم كون عدمه من اجزاء العلة التامة لوجوده، لان عدم المانع جزء اخير للعلة التامة، فاذا كان احد الضدين موجوداً، كان عدم وجود الضد الاخر مستنداً الى عدم مقتضيه لا الى وجود المانع وهو وجود الضد الاخر.

و على هذا فالاحكام الظاهرية وان كانت مضادة للاحكام الواقعية، ولكنها يستحيل ان تكون مانعة عنها بان يكون عدمها من اجزاء علتها التامة، على اساس استحالة كون احد الضدين مانعاً عن وجود الضد الاخر، و حيث ان الاحكام الواقعية مجعولة في الشريعة المقدسة للاشياء بعناوينها الاولى، فيكون عدم وجود الاحكام الظاهرية لها بعنوانها الثانوية مستند الى عدم المقتضي لها لالي وجود المانع وهو الاحكام الواقعية، فالنتيجة ان هذا التفسير لا يعالج مشكلة التضاد و التنافي بينهما، وحل هذه المشكلة انما هو برفع جذور التضاد بينهما، وهذا التفسير لا يرفع جذوره.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان جعل الاحكام الظاهرية للاشياء بعناوينها المشكوكة متفرع على جعل الاحكام الواقعية لها بعناوينها الاولى في المرتبة السابقة و متوقف عليه، فع ذلك لا يمكن جعل الاحكام الظاهرية لها، باعتبار انها مضادة للاحكام الواقعية في المرتبة السابقة، فع وجودها في الواقع و جعلها، فلا يمكن جعل الاحكام الظاهرية، و الا لزم اجتماع الضدين وهو مستحيل، فاذن لا يمكن جعل الاحكام الظاهرية.

و الخلاصة ان جعل الاحكام الظاهرية كما لا يمكن بقطع النظر عن جعل الاحكام الواقعية، كذلك لا يمكن مع فرض جعلها و ثبوتها في الواقع، اما عدم

امكان جعلها على الاول، فهو من جهة عدم الموضوع لها، واما على الثاني، فهو من جهة لزوم اجتماع الضدين في شيء واحد في مرحلة المبادي.

الطريق الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ (ميرزا) و اليك نصه:

و التحقيق في دفع الاشكال ان يقال، ان الاحكام الشرعية لامضادة بينها في انفسها، اذا لحكم ليس الا الاعتبار اي اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل او الترك كاعتبار الدين في ذمة المديون عرفا و شرعا، ولذا عبر في بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين كما في قوله (عليه السلام) ان دين الله احق ان يقضى، و من الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية، و كذا لاتنافي بين ابرازها بالالفاظ، بان يقول المولى افعل كذا او لاتفعل كذا كما هو ظاهر، و انما التنافي بينها في مورد دين المبدء و المنتهى، و المراد بالمبدء ما يعبر عنه بعلة الحكم، مسامحة من المصلحة و المفسدة كما عليه الامامية و المعتزلة، او الشوق و الكراهة كما عليه الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للمصالح و المفاسد، و المراد من المنتهى مقام الامتثال.

و اما التنافي من حيث المبدء، فلانه يلزم من اجتماع الحكمين كالوجوب و الحرمة مثلا، اجتماع المصلحة و المفسدة في المتعلق بلا كسر و انكسار و هو من اجتماع الضدين و لاشكال في استحالته، و كذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب او الحرمة، فانه يلزم اجتماع وجود المصلحة عدم وجودها في شيء واحد او وجود المصلحة الملزمة و عدم وجودها كذلك و هو من اجتماع النقيضين المحال.

و اما التنافي من حيث المنتهى، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين

كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال، ويلزم ان يحكم العقل بالفعل امتثالا للوجوب وان لا يحكم به للاباحة، وكذا يلزم ان يحكم بالترك امتثالا للحرمة وان لا يحكم به للاباحة، كل ذلك بديهي الاستحالة.

اذا عرفت ذلك، ظهر انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري اصلا لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى، وان هذا التضاد العرضي بين الاحكام يختص بما اذا كان الحكمان من سنخ واحد، بان كان كلاهما واقعيًا او كلاهما ظاهريًا، بخلاف ما اذا كان احدهما واقعيًا والاخر ظاهريًا، فانه لامضادة بينهما من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى.

اما من ناحية المبدأ، فلان المصلحة في الحكم الظاهري انما تكون في نفس جعل الحكم لافي متعلقه كما في الحكم الواقعي، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة والمفسدة او وجود المصلحة وعدمه او وجود المفسدة وعدمه في شيء واحد، اذ الاحكام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، والاحكام الظاهرية ليست تابعة لها في متعلقاتها من المصالح، بل تابعة للمصالح في انفسها، و نتيجة ذلك انه لا يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد او اجتماع المصلحة وعدمها او المفسدة وعدمها حتى لا يمكن جعل الحكم الظاهري.

و اما عدم التنافي من ناحية المنتهى، فلان الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وعدم تنجزه لعدم وصوله الى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي الى المكلف، لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، واذا وصل الحكم الواقعي الى المكلف، وحكم العقل بلزوم امتثاله وباستحقاق العقاب على مخالفته، لا يسبق

بجال للحكم الظاهري، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع إلخ.^(١)

و نتيجة ما افاده (تَبَيُّرٌ) انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بما هما امران اعتباريان لا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة المبادي والملاكات ولا في مرحلة التطبيق والامثال، فلهذا لا مانع من جعله ولا يلزم منه اي محذور هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى يظهر من كلامه (تَبَيُّرٌ) ان الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي، وعلى موافقته ثواب ومخالفته عقاب كما هو الحال في الحكم الواقعي. والنظر في كلتا الناحيتين مجال.

اما الناحية الاولى، فلان ما افاده (تَبَيُّرٌ) من ان التنافي والتضاد بين الاحكام الشرعية ليس بانفسها وبما هي اعتبارات، بل التنافي بينهما اما ان يكون في مرحلة المبادي او في مرحلة الامثال ولا ثالث في البين، متين جداً، و لكن ما افاده (تَبَيُّرٌ) في وجه عدم التنافي بينهما في كلتا المرحلتين، قابل للمناقشة. اما في المرحلة الاولى، فقد افاد (تَبَيُّرٌ) ان الاحكام الواقعية تابعة للملاكات والمبادي في متعلقاتها، بينما الاحكام الظاهرية تابعة للملاكات في انفسها، فاذن لا يلزم من اجتماع الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مرحلة الجعل والاعتبار في شيء واحد، اجتماع المصلحة والمفسدة فيه وكذلك الارادة والكرهه والحب والبغض، ولكن هذا قابل للنقد، وذلك لانه (تَبَيُّرٌ) ان اراد تبعية الاحكام الظاهرية للملاكات في انفسها انها قائمة بنفس جعلها، فيرد عليه ان معنى 'هذا انتهاء الاحكام الظاهرية بالجعل، لان مفعولها ينتهي به، فاذن لا مجعول، هذا نظير الاوامر الامتحانية، فان المصلحة قائمة بنفس الامر وتنتهي بانتهائه، فلا يكون

(١) مصباح الاصول ج ٢: ص ١٠٨ - ١١٠.

الفعل مطلوباً، لان المطلوب هو الامتحان و هو يتحقق بنفس الامر لا الفعل في الخارج، وفي المقام اذا كان الملاك قائماً بنفس جعل الحكم الظاهري، فقد تحقق به وانتهى معفوله، وان اراد بها ان الملاك قائم بنفس الحكم الظاهري و هو المجعول، فيرد عليه ان الاحكام الظاهرية على نوعين:

الاول الاحكام الظاهرية الالزامية كما في موارد الامارات التي يكون مفادها الاحكام الظاهرية الالزامية و موارد الاستصحاب المثبت للوجوب او الحرمة و موارد الاحتياط الوجوبى،

الثاني الاحكام الظاهرية الترخيصية كما في موارد الامارات التي يكون مفادها الاحكام الظاهرية الترخيصية و موارد الاصول الترخيصية كاصالة البرأة ونحوها.

اما النوع الاول، فهو احكام ظاهرية طريقية ناشئة عن اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات و المبادي للاحكام الواقعية وليست في مقابل الاحكام الواقعية و عرضها بل هي في طولها و طريق اليها، لان غرض المولى من وراء جعلها الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات و المبادي، و اهتمامه بها و عدم رضائه بتفويتها حتى في ظرف الشك و الجهل بها، على اساس ان جعل هذه الاحكام الظاهرية للزومية، ايجاد داع ثان للمكلف نحو الحفاظ عليها في هذا الظرف، لانها تكشف عن بالغ اهتمام المولى بها و المحافظة عليها و انه لا يرضى بتفويتها بحال من الاحوال، و من هنا تكون دعوة هذه الاحكام الظاهرية الى المحافظة عليها بامتثالها في اطراف الشبهة بما لها من الملاكات و المبادي للزومية في طول دعوة للاحكام الواقعية بأنفسها الى ذلك، و حيث انها بانفسها لاتدعو

الى المحافظة عليها بامتنائها واستيفاء ملاكاتها حتى في ظرف الشك والجهل بها،
 فلهذا جعل هذه الأحكام الظاهرية بفرض الحفاظ عليها والدعوة الى امتثالها
 بما لها من الملاكات في ذلك الظرف، فاذن كيف تكون هذه الاحكام الظاهرية
 منافية الاحكام الواقعية مع انها طريق اليها وداعية الى امتثالها في طول
 دعوتها، ولذلك لاشان لها في مقابل الاحكام الواقعية غير دعوتها الى امتثالها و
 المحافظة عليها، ومن هنا لاعقوبة على مخالفتها ولا مثوبة على موافقتها، لان
 موافقتها انما هي بموافقة الاحكام الواقعية ومخالفتها انما هي بمخالفتها، و
 لاستقلالها في مقابل استقلالها، وفرض الاستقلال لها خلف.

و اما النوع الثاني وهو الاحكام الظاهرية الترخيضية، فانه ناشئ من
 المصالح النوعية العامة المترتبة عليه وهي مصلحة التسهيل، لانها تتطلب من
 المولى جعل تلك الأحكام بغاية التسهيل على نوع المكلف، وعلى هذا فان اراد
 السيد الاستاذ (رحمته) بالمصلحة المترتبة على الترخيص الظاهري المصلحة
 الشخصية، ففيه ان الامر ليس كذلك، لوضوح انه لامصلحة فيه لكل فرد، وان
 اراد (رحمته) بها المصلحة النوعية وهي مصلحة التسهيل، فهو صحيح، لان
 المصلحة النوعية المترتبة عليها هي التي تدعو المولى الى جعلها وتقدم على
 المصالح الشخصية.

فالنتيجه ان ما افاده السيد الاستاذ (رحمته) غير تام.

و اما الناحية الثانية، فقد ظهر مما تقدم ان الاحكام الظاهرية اللزومية
 لاتدعو المكلف الى امتثالها وموافقتها في مقابل امتثال الواقع وفي عرضه، وانما
 تدعوه الى امتثال الاحكام الواقعية والمحافظة عليها، لانها احكام طريقية

مجموعة بغرض الحفاظ على الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات و المبادي اللزومية، و تدعو الى امتثالها في طول دعوتها اليه، و لهذا لاشأن لها في مقابلها، و فرض الشأن و الاستقلال لها خلف كما مرآفا.

و اما الاحكام الظاهرية الترخيصية، فهي لا تتطلب الامتثال و الموافقة لها كما هو ظاهر.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي الاحكام الظاهرية اللزومية لا تتطلب الامتثال و الموافقة بنحو الاستقلال في مقابل الاحكام الواقعية و في عرضها، بل تتطلب امتثال الاحكام الواقعية و موافقتها و عدم تفويتها بما لها من الملاكات الواقعية اللزومية.

و اما ذكره (قضى) من عدم التنافي بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي في مرحلة الامتثال، معللاً بان الحكم الواقعي اذا وصل الى المكلف، فلا موضوع للحكم الظاهري و لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، و اذا لم يصل، يحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الظاهري دون الحكم الواقعي، فلا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من ان الحكم الظاهري بكلانوعيه لا يقتضي الامتثال و الموافقة في مقابل امتثال الحكم الواقعي و موافقته، اما الحكم الظاهري اللزومي، فهو لا يقتضي لزوم امتثاله في مقابل امتثال الواقع، و انما هو يقتضي امتثال الواقع و الحفاظ عليه بما له من الملاك في طول الواقع، لما تقدم من انه لا شأن له في مقابل الواقع، و اما الحكم الظاهري الترخيصي، فهو لا يقتضي الامتثال، لان مفاده اطلاق عنان المكلف في الفعل و الترك.

فالنتيجة ان ما افاده (قضى) في المقام لا ينطبق لا على النوع الاول من

الاحكام الظاهرية و هو الاحكام الظاهرية للزومية، ولا على النوع الثاني منها و هو الاحكام الظاهرية الترخيصة.

الطريق الرابع، ما ذكره المحقق العراقي (رحمته) من انه بعد تسليم وجود المضادة بين الاحكام الواقعية و الاحكام الظاهرية في صورة المخالفة، و الماثلة بينهما في صورة المطابقة، فقد تصدى لدفع هذا المحذور، بتقريب ان تعدد الجهات و الحثيات لموجود واحد، يكفي في دفع محذور اجتماع الضدين او المثلين فيه، مثلاً القيام اذا كان بغرض احترام المؤمن فحسن، و اذا كان بغرض هتكه فقبیح، مع انه موجود واحد في الخارج، و ضرب اليتيم اذا كان للتأديب فهو حسن، و اذا كان للايذاء او لامتحان العصا فهو قبيح، و هكذا مع انه موجود واحد في الخارج.^(١)

و الخلاصة انه لاشبهة في ان الحسن و القبح و الوجوب و الحرمة يختلفان باختلاف الحثيات و الجهات، رغم ان المعروض واحد وجوداً و ماهية، بل ذكر (رحمته) ان الموجود الواحد بعنوان واحد يختلف حكمه باختلاف مقدماته، فانه يمكن ان يكون مطلوباً من ناحية مقدمة و لا يكون مطلوباً من ناحية مقدمة اخرى، مع ان المقدمة ليست عنواناً و حثية لذيها، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان تحقق الواقع المطلوب للمولى و انبعثت المكلف عنه بحاجة الى مقدمات، و هذه المقدمات بيد المولى، منها ارادة المولى الواقع، و منها جعل الخطاب الواقعي له، و منها جعل الخطاب الظاهري بالاحتياط في ظرف جهل المكلف بالواقع، و على هذا فقد يكون الواقع مطلوباً للمولى من ناحية الخطاب الواقعي دون الظاهري، و قد يكون مطلوباً من ناحية الخطاب الظاهري دون الواقعي، و حيث

ان تعدد المقدمات كتعدد الحثيات والجهات، يوجب تعدد ذبها، فلا يلزم حينئذٍ محذور التضاد والتماثل.

و الجواب اولاً ان تعدد الحثيات انما يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين او المثليين اذا كانت الحثيات من الحثيات التقييدية، فان تعددها يوجب تعدد الموضوع، و ما اذا كانت الحثيات من الحثيات التعليلية او الانتزاعية، فلا يوجب تعددها تعدد الموضوع، و اما المقدمة فهي من الحثيات التعليلية، و تعددها لا يوجب تعدد ذبها، و لامانع من ان يكون لشئ واحد عدة مقدمات، هذا اضافة الى انه (تَوَكَّرَ) ان اراد بمقدمة الخطاب الواقعي والخطاب الظاهري للواقع المطلوب انهما عنوانان له، فيرد عليه ان الخطاب الشرعي لا يكون عنواناً للفعل المطلوب والمراد، بل هو كاشف عن انه مطلوب للمولى ولا يكون عنواناً له، مثلاً الامر المتعلق بالصلاة كاشف عن انها مرادة للمولى ومطلوبة له ولا يكون عنواناً لها، بل هو متعلق بها بعنوانها الخاص في المرتبة السابقة، وان ارد بذلك، ان الخطاب الواقعي تعلق بالواقع بعنوان اولي والخطاب الظاهري تعلق به بعنوان ثانوي، ولهذا لامضادة بينها، فيرد عليه ما تقدم من ان مجرد ذلك، لا يدفع محذور اجتماع الضدين في مرحلة المبادي، لان المعنون لهما اذا كان واحداً وجوداً و ماهية كما هو المفروض، فلا يمكن ان يكون مشتتاً على المصلحة و المفسدة و متعلقاً للارادة و الكراهة و الحب و البغض، و اما بين نفسي الخطابين فلامضادة، لانها امران اعتباريان، فلا واقع موضوعي لهما في الخارج.

و ثانياً مع الاغماض عن جميع ذلك و تسليم ان ما افاده (تَوَكَّرَ) يعالج مشكلة التضاد بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري، الا انه لا يعالج مشكلة ان جعل

الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي قد يؤدي الى الالتقاء في المفسدة او تفويت المصلحة، و من الواضح ان لقاء المولى العبد في المفسدة او تفويت المصلحة عنه قبيح، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

فالنتيجة ان ما افاده المحقق العراقي (رحمته) لا يرجع الى معنى محصل.

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان جميع الطرق والمحاولات لعلاج مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي فاشلة، اما انها لاتعالج المشكلة او انها في نفسها باطلة.

فالصحيح في المقام ان يقال في علاج هذه المشكلة اي مشكلة الجمع بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية بمايلي:

بيان ذلك ان الاحكام الظاهرية على طائفتين:

الطائفة الاولى الاحكام الظاهرية الالزامية.

الطائفة الثانية الاحكام الظاهرية الترخيصية.

اما الطائفة الاولى فالغرض من وراء جعلها امران:

الاول دفع الكلفة النوعية عن المكلفين والمشقة عنهم، على اساس انه لو لاجعل هذه الاحكام الظاهرية الالزامية، لكان باب العلمي منسداً ايضاً كباب العلم، فاذا كان باب العلم والعلمي معاً منسداً الى الاحكام الشرعية الواقعية، وجب على كل مكلف بحكم ضرورة تبعيته للدين الاحتياط التام بمقتضى العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية الالزامية المرددة بين الاطراف الكثيرة، و من الطبيعي ان الاحتياط في جميع اطراف هذا العلم الاجمالي كلفة ومشقة بالغة

على 'نوع المكلفين، و دفع هذه الكلفة من الناس يتطلب من المولى جعل هذه الاحكام الظاهرية في موارد الامارات و الاصول العملية، و بذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، و معه لا مانع من الرجوع الى الاصول المؤمنة في غير موارد هـا. و دعوى ان جعل هذه الاحكام الظاهرية الالزامية قد يؤدي الى 'القاء المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة عنه و هو قبيح، فلا يمكن استناده الى 'المولى.

مدفوعة، بان هذا المحذور لا يمنع الشارع عن جعل هذه الاحكام الظاهرية لامرين:

الاول ان الغرض من وراء جعل هذه الاحكام هو الحفاظ على 'الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات و المبادي، و من الواضح ان ذلك اهم بكثير من استلزام ذلك 'بقاء العبد في المفسدة او تفويت المصلحة عنه في مورد،

الثاني ان المترتب على 'جعل هذه الاحكام الظاهرية هو دفع الكلفة و المشقة النوعية عن المكلفين، و من المعلوم ان هذا اهم من 'بقاء العبد في المفسدة الشخصية او تفويت المصلحة كذلك عنه.

الثاني، ان الاحكام الظاهرية الالزامية هي احكام طريقية و في طول الاحكام الواقعية و لم تنشأ من الملاكات في انفسها و لا من الملاكات المستقلة في متعلقاتها، بل هي ناشئة عن اهتمام المولى 'بالحفاظ على 'الاحكام الواقعية بما لها من الملاكات و المبادي الالزامية، و من هنا لاشأان لها في مقابل الاحكام الواقعية ما عدا كونها منجزة لها على 'تقدير الاصابة و معذرة على 'تقدير الخطاء، و لهذا ليست هذه الاحكام في مقابل الاحكام الواقعية الشرعية و في عرضها، بل هي

طريق اليها و تدعو الى امتثالها في طول دعوتها اليه، و لذلك لاشان لها غير
 طريقتها اليه و اثباتها تنجيها، و لهذا تكون مخالفتها بمخالفة الاحكام الواقعية و
 موافقتها بموافقتها، فلا استقلال لها في مقابلها، و فرض الاستقلال خلف فرض
 كونها طريقاً، مثلاً اذا فرض ان الشارع اوجب الاحتياط في الشبهات الحكيمة
 التحريمية، كان هذا الوجوب وجوباً طريقياً في طول الواقع و ناشئاً عن اهتمام
 المولى بالملاكات و المبادي للاحكام التحريمية الواقعية، لاعن الملاك في نفسه و
 لاعن الملاك المستقل في متعلقه مقابل ملاك الواقع و في عرضه، و لهذا لاشان له
 في مقابل الواقع ماعدا كونه منجزاً له عند الاصابة، و لا يترتب عليه اي اثر من
 العقوبة و المثوبة، لان العقوبة انما تترتب على مخالفة الواقع لاعلى مخالفته، لان
 مخالفته ان ادت الى مخالفة الواقع، فالعقاب عليها لاعلى مخالفته، و ان لم تؤد الى
 مخالفة الواقع، فالعقاب على التجري لاعلى مخالفته، و كذلك المثوبة، لانها مترتبة
 على موافقة الواقع على تقدير الاصابة و على تقدير عدم الاصابة على الانقياد،
 و من هنا ليس وجوب الاحتياط حكماً في مقابل الحكم الواقعي و في عرضه، بل
 هو في طوله و طريق اليه، و يكون منشأه شدة اهتمام الشارع بالملاكات و المبادي
 الواقعية التي هي حقيقة الحكم و روحه حتى في حال الشك و الاشتباه
 بالمباحات الواقعية، غاية الامر ان المكلف في الشبهات التحريمية ملزم
 بالاجتناب عنها جميعاً حتى عن المباحات الواقعية، و في الشبهات الوجوبية
 ملزم بالاتيان بها جميعاً حتى المباحات الاصلية، لان الغرض من وراء ايجاب
 الاحتياط، انما هو الحفاظ على الاغراض الزرومية في هذه الشبهات ٧ و لامانع
 من الزام المكلف بترك المباحات او الاتيان بها بغرض الحفاظ عليها.

وقد يورد على ذلك، بان جعل الحكم الظاهري الالزامي للمباحث الواقعية في حال الاشتباه بالحرام او الواجب وان لم يستلزم محذور القاء المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة، الا انه يستلزم اجتماع الضدين او 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 ٧ وكذلك اذا جعل الوجوب الظاهري للدعاء عند رؤية الهلال في ظرف الشك في وجوبه في الواقع، وحينئذٍ فان كان الدعاء في الواقع حلالاً، لزم اجتماع الوجوب والحلية في شيء واحد وهو محال، وان كان واجباً في الواقع، لزم اجتماع المثلين.

والجواب اولاً انه لا تنافي بين الاحكام الشرعية بما هي اعتبارات، سواء اكانت من الاحكام الواقعية ام الظاهرية، لانها امور اعتبارية، فلا واقع موضوعي لها في الخارج حتى تتصور المضادة والمائلة بينها، كما انه لا تنافي بينها في مرحلة الامتثال، لان الاباحة لا تنقضي الامتثال لافعللاً ولا تركاً، ولهذا لا تراحم الوجوب في اقتضاء الفعل والحرمة في اقتضاء الترك.

واما في مرحلة المبادي، فلان الاباحة تارة تكون ذاتية للاشياء، بمعنى انها غير مجعولة شرعاً، ويكفي في ثبوت هذه الاباحة عدم ثبوت المصلحة فيها للوجوب والمفسدة للحرمة، واخرى تكون مجعولة شرعاً وهي على نحوين: الاول انها ناشئة من عدم ثبوت مقتضي للوجوب او الحرمة، الثاني انها ناشئة من وجود مقتضي لها، بمعنى ان هناك مصلحة تتطلب ان يكون العبد مطلق العنان، بان لا يكون مقيداً بالوجود او العدم في الخارج، ولكن هذه المصلحة مترتبة على نفس الاباحة لاعلى متعلقها، وعلى هذا فالفعل يكون خالياً عن

الملاك من المصلحة او المفسدة، لان المصلحة انما هي في ترخيص المكلف و اطلاق عنانه المستند الى 'جعل المولى' و تشريعه لا الى 'حكم العقل'.

و الخلاصة ان للمولى اذا رأى مصلحة في اطلاق عنان المكلف بالنسبة الى الفعل او الترك، أن يقوم بجعله و تشريعه و يكون الفعل خالياً عن الملاك، و اما الحكم الظاهري الالزامي، فقد تقدم انه ناشئ عن الملاك و المبادي للاحكام الواقعية الالزامية لاعن الملاك في نفسه و لاعن الملاك المستقل في متعلقه في مقابل ملاك الواقع، لما تقدم من ان ملاك هذا الحكم الظاهري اهتمام المولى بالحفاظ على ملاك الحكم الواقعي الالزامي لانه في طوله، و اما ملاك الاباحة، فهو قائم بها لامتعلقها، فاذا كان شرب التتن في الواقع مباحاً، و لكن مقتضى اطلاق دليل الاحتياط وجوبه، ففي مثل ذلك يكون الفعل الخارجي و هو شرب التتن خالياً عن الملاك، فلا يكون مشتملاً على 'مفسدة، لفرض انه ليس بحرام، و لاعلى' مصلحة، لان اباحتها لو كانت ناشئة عن مصلحة، فهي مترتبة على نفسها لاعلى' متعلقها.

الى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهرية الالزامية حيث انها احكام طريقية، فتكون في طول الاحكام الواقعية لافي عرضها، و ناشئة عن الملاكات و المبادي لها في الواقع لاعن الملاكات في انفسها و لاعن الملاكات و المبادي في متعلقاتها، و الا لكانت في عرضها و في مقابلها لافي طولها و احكاماً حقيقية لا طريقية، مع ان الامر ليس كذلك، و لهذا لاتنافي بينها لافي مرحلة الجعل و الاعتبار ولا في مرحلة الامتثال و لافي مرحلة المبادي.

اما في الاولى فلان الاحكام الشرعية امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في

الخارج ما عدا وجودها في عالم الاعتبار و الذهن، و قد ذكرناه غير مرة ان المضادة و المنافاة لا تتصور بين الامور الاعتبارية، و انما تتصور بين الامور الواقعية التكوينية، هذا اضافة الى انها احكام طريقية و في طول الاحكام الواقعية و لا يعقل ان تكون منافية لها.

و اما في مرحلة الامتثال، فلان هذه الاحكام الظاهرية حيث انها احكام طريقية، فهي تتطلب امتثال الاحكام الواقعية و الاهتمام بالحفاظ عليها بما لها من الملاكات و المبادي في الواقع، و لاشأن لها ما عدا دعوتها الى الاحتفاظ بها، و لا تدعو الى امتثال انفسها في مقابل امتثالها، ضرورة انها ليست باحكام حقيقية حتى تدعو الى امتثالها، بل هي احكام طريقية تدعو الى امتثال ذبيها في ظرف الشك و الجهل، و لا يعقل دعوتها الى انفسها و الالتزام بالخلف.

و اما في مرحلة المبادي، فقد تبين انه ليس لها مبادي في مقابل مبادي الاحكام الواقعية و في عرضها المضادة لها في صورة المخالفة و المائلة في صورة المطابقة، بل هي ناشئة عن نفس المبادي و الملاكات الواقعية للاحكام الشرعية و اهتمام الشارع بالحفاظ عليها حتى في ظرف الشك، لان الوجود في مرحلة المبادي هو ملاكات الاحكام الواقعية، فانها بنفسها تدعو المولى الى جعلها و اهتمام الشارع بها و عدم جواز تفويتها حتى في ظرف عدم العلم بها، فاذن لا يعقل التنافي بينها في هذه المرحلة، كيف فانها في طول الاولى جعلاً و ملاكاً، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى ان جعل هذه الاحكام الظاهرية و ان كان قد يؤدي الى القاء المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة، الا ان دفع الكلفة النوعية عن

المكلف من جهة والحفاظ على المبادي والملاكات الواقعية من جهة أخرى، اهم بكثير من ايقاع المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة عنه، مع ان ذلك قليل جداً في هذا النوع من الحكم الظاهري.

و ثانيا مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان اجتماع الوجوب و الحرمة او الوجوب و الاباحة في شيء واحد محال، لانه من اجتماع الضدين، ولكن ذلك لو تم، فانما يتم فيما اذا كان الحكمان من سنخ واحد و هو كونها حكماً شرعياً حقيقة، و اما اذا كان احدهما طريقاً الى الآخر و في طوله جعلاً و ملاكاً لا في عرضه، فلا يلزم هذا المحذور، لان الحكم الطريقي ليس بحكم حقيقة، و من هنا يكون مرد جعل وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية الى جعل المنجز فيها لا الى جعل الحكم،

هذا اضافة الى انه لا جعل ولا مجعول مستقلاً في موارد الامارات ما عدا امضاء الشارع بناء العقلاء على العمل بها، و قد تقدم انه يكفي في الامضاء عدم الردع عنه، و ينتزع من هذا الامضاء حجيتها شرعاً و هي بمعنى المنجزية و المعذرية، فاذن ليس هنا حكمان مجعولان في الشريعة المقدسة بنحو الاستقلال، احدهما حكم ظاهري و الآخر حكم واقعي، بل حكم واحد و هو الحكم الواقعي، و الامارة طريق الى ظاهراً و منجزة له اذا اصابته، و كذلك الحال في الاستصحاب، فانه ليس حكماً شرعياً في مقابل الحكم الواقعي، بل هو طريق الى و في طوله، فلا يعقل ان يكون منافياً له، و من هنا يكون مرجع هذه الاحكام الظاهرية الطريقية الى توسيع دائرة المنجز للاحكام الواقعية بما لها من المبادي و المحرك لها، لان المنجز بالذات العلم الوجداني لا غيره، و لكن الشارع يوسع

دائرتة و يجعله الاعم منه و من المنجز بالجعل كالامارات المشبته للتكليف اللزومي و الاستصحاب المثبت له و اصاله الاحتياط، لان الشارع جعل هذه الامارات و الاصول الشرعية طريقا الى اثبات الواقع تنجيذا، ولهذا يكون هذا النوع من الحكم الظاهري في غاية الانسجام مع الحكم الواقعي كانسجام الطريق مع ذيه و المنجز بالكسر مع المنجز بالفتح، فاذا جعل الشارع وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية، فعناه انه جعل احتمال التكليف فيها منجزاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي ان الاحكام الظاهرية الالزامية سواء اكانت في موارد الامارات المتبعة كاخبار الثقة و ظواهر الالفاظ و نحوهما، ام كانت في موارد الاصول العملية الشرعية، احكام طريقية محضة و لاشان لها غير اثبات الاحكام الواقعية تنجيذا.

قد يستشكل بان في موارد الاحكام الظاهرية الالزامية، قديكون غرض مزاحم لغرض الواقع اللزومي و يصلح ان يكون مانعا عن جعل المنجز له، كما اذا فرضنا ان في ترخيص المكلف لفعل المباحات الواقعية المشتبهة مصلحة تصلح ان تزاحم مفسدة الحرام الواقعي المشتبه، و حيث ان المصلحة متعلقة بشئ و المفسدة متعلقة بشئ اخر، فلا يلزم اجتماع المصلحة و المفسدة في شئ واحد و لا الارادة و الكراهة و الحب و البغض، و على هذا فلا مضادة و لا مزاحمة بينهما في مرحلة المبادي، لفرض ان كلا منهما تعلق بموضوع مستقل، و لافي مرحلة الامتثال، لان التزاحم في هذه المرحلة ناشئ من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما واقعاً، لان له قدرة واحدة، فاذا صرفها في احدهما، عجز عن الاخر و بالعكس، و اما في المقام، فهو قادر على امتثال كليهما معا في الواقع، و لكنه

لا يتمكن من احرار ذلك في مقام الاثبات، و عليه فيكون التزاحم بينهما من التزاحم الحفظي، فان المكلف لا يتمكن من الحفاظ على كلا الملاكين معا في موارد هذه الاحكام الظاهرية اللزومية، فلامحالة يفوت عنه احد الملاكين، و حيث ان الغرض الترخيصي لا يصلح ان يزاحم الغرض اللزومي، فلا بد من ترجيح الثاني على الاول هذا، و سوف نشير اليه موسعاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة، و هي انه لا يلزم من جعل الاحكام الظاهرية الالزامية اي محذور لافي مرحلة المبادي و لافي مرحلة الامتثال، و لا يوجب القاء العبد في المفسدة و لاتفويت المصلحة عنه بدون تدارك هذا تمام الكلام في النوع الاول من الاحكام الظاهرية.

و اما النوع الثاني منها و هو الاحكام الظاهرية الترخيصية، كاصالة البراءة و اصالة الطهارة و استصحاب عدم التكليف الانزامي او الحكم الترخيصي و الامارات التي يكون مفادها احكاما ترخيصية، فهو لم ينشأ عن مصلحة مترتبة على الجعل فحسب، و الا انتهى مفعوله بالجعل، فلا يجوز له حينئذٍ، و لاعتن مصلحة في متعلقه، بل هو ناشئ عن مصلحة نوعية مترتبة على الحكم الظاهري الترخيصي و هي مصلحة التسهيل بالنسبة الى نوع المكلفين، و هذه المصلحة النوعية تتقدم على المصالح الشخصية، و على هذا فحيث ان الامر في المقام يدور بين الحفاظ على المصالح الشخصية بجعل ايجاب الاحتياط و الحفاظ على المصالح التسهيلية النوعية بجعل الاحكام الظاهرية الترخيصية، فلا بد من تقديم الثانية على الاولى بعد ما لا يمكن الحفاظ على كليهما معا، ضرورة ان المصلحة الشخصية لا يمكن ان تزاحم المصلحة النوعية لانها اهم من

الاولى، فاذن لا يكون الترخيص في تفويت المصلحة الشخصية او الالقاء في المفسدة كذلك قبيحاً.

و دعوى، ان هذا المحذور و ان كان غير لازم، الا انه يلزم من ذلك محذور اخر و هو محذور اجتماع الضدين في شيء واحد، لان جعل الترخيص لشيء يكون ذلك الشيء حراماً في الواقع او واجبا، يستلزم اجتماع الاباحة مع الحرمة او الوجوب في موضوع واحد.

مدفوعة، اما اولاً، فلما ذكرناه غير مرة من انه لاتنافي و لاتضاد بين الاحكام الشرعية في انفسها، لانها امور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في الخارج حتى تقع المضادة بينها، والمضادة اما في مرحلة المبادي او الامتثال، وفي المقام لاتنا في بين الحكم الظاهري الترخيصي و بين الحكم الواقعي الالزامي في مرحلة المبادي، لان الحكم الظاهري الترخيصي ناشئ من المصلحة التسهيلية المترتبة على نفس الترخيص و اطلاق العنان بالحمل الشائع، لاعن المصلحة في متعلقه حتى يلزم اجتماع المصلحة و المفسدة في شيء واحد، و لافي مرحلة الامتثال، لان الترخيص لا يتطلب الامتثال حتى يكون منافياً لتطلب الوجوب او الحرمة الامتثال.

و ثانياً مع الاغماض عن ذلك و تسليم ان بين الاحكام الشرعية مضادة في انفسها، فمع هذا لا يلزم اجتماع الضدين، و ذلك لان الحكم الظاهري الترخيصي ليس حكماً شرعياً حقيقة، بل هو حكم تعذيري، بمعنى ان الشارع جعل المعذر في دائرة اوسع من دائرة الواقع و هي دائرة المشتبه، لان الشارع جعل اصالة البراءة معذرة للواقع، سواء اكان في ضمن هذا المشتبه او ذاك و هكذا، فاذن

ليس هنا حكم شرعي معمول في مقابل الحكم الواقعي و في عرضه، بل هو في طوله و معذر عنه كما هو الحال في اصالة الاحتياط، فان معنى 'جعلها، جعل المنجز و المحرك الى الواقع في دائرة اوسع من دائرة الواقع، و عليه فلا يلزم اجتماع الضدين من اجتماع الحكم الظاهري الترخيصي مع الحكم الواقعي في شيء واحد. الى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهرية سواء اكانت احكاما الزامية ام كانت ترخيصية، لاتنفي الاحكام الواقعية لافي مرحلة الامتثال و لافي مرحلة المبادي و لافي مرحلة الجعل و الاعتبار، و ان قلنا بان الاحكام الشرعية بنفسها متضادة، فلا يمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد، لما عرفت من ان الاحكام الظاهرية باجمعتها ليست باحكام شرعية حقيقية في مقابل الأحكام الواقعية و في عرضها بل هي في طولها، لان الاحكام الظاهرية الالزامية احكام طريقية، بينما الاحكام الظاهرية الترخيصية احكام تعذيرية.

بقي هنا شيء، هو انه قد يقال كما قيل ان حجية الامارات مختصة بالامارات المطابقة للواقع، و اما الامارات المخالفة له، فلا تكون مشمولة لادلة الحجية، و على هذا فان كانت الامارة مطابقة للواقع، كانت طريقاً الى اثباته و منجزة له، فاذن لا يكون في موردها الا الحكم الواقعي الثابت بها، و عليه فلا يلزم اجتماع الضدين لافي مرحلة المبادي و لافي مرحلة الجعل و الاعتبار و لافي مرحلة الامتثال، و اما اذا كانت الامارة مخالفة للواقع، فلا تكون حجة حتى يلزم محذور اجتماع الضدين او تفويت المصلحة و الالتقاء في المفسدة هذا.

و قد خص المحقق النائيني (رحمته) ذلك بوجوب الاحتياط، بدعوى ان وجوبه مختص بما اذا كان مطابقاً للواقع لا مطلقاً، اذ لا معنى لجعل وجوب الاحتياط في

صورة المخالفة للواقع.^(١)

و الجواب اولاً ان ادلة حجية الامارات مطلقة و تشمل باطلاقها جميع الامارات التي تتوفر فيها شروط الحجية، لان المأخوذ في موضوع دليل حجيتها الجهل بالواقع و الشك فيه، و مع زوال الشك و انكشاف الواقع لاموضوع لحجيتها و لامعنى 'لجعلها، و على هذا فلا فرق بين الامارات المطابقة للواقع و الامارات المخالفة له، على اساس ان الحكم و هو الحجية يتبع موضوعه و يدور مداره وجوداً و عدماً، و الموضوع في المقام متقوم بالجهل بالواقع، و الشك فيه و هو ثابت في الامارات المطابقة للواقع و المخالفة له، و من الواضح انه لادخل لاصابة الامارة للواقع و عدم اصابتها له في الموضوع، و قد تقدم ان امارية الامارة متقومة بالجهل بالواقع، يعني باحتمال الاصابة و احتمال عدم الاصابة، اذ مع ارتفاع هذا الاحتمال و انكشاف الواقع، فلا يبقى موضوع للامارة.

و ثانياً، ان هذا التخصيص في نفسه غير ممكن، ضرورة ان موضوع الحجية لو كان الامارة المطابقة للواقع، فاحرازه يتوقف على احراز ان الامارة مطابقة للواقع، و مع احراز انها مطابقة له، تنتفي الحجية بانتفاء موضوعها و هو الشك في مطابقة الامارة للواقع، و من الواضح انه لا يمكن ترتيب اثار الحجية على حجية الامارة الاعم العلم بمطابقتها للواقع و معه ينتفي الموضوع، فاذا يلزم من فرض وجود هذا التخصيص عدم وجوده.

و ان شئت قلت انه 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، و لكن من الواضح

ان جعل الحجية لها لغو، للعلم الوجداني بمطابقة هذه الجملة من الامارات للواقع، و معه فالتعبد بمطابقتها للواقع و صدورها تحصيل للحاصل بل هو من اردأ انحاء، لانه من اثبات ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد، هذا اضافة الى انه لاموضوع لجعل الحجية بالنسبة الى هذه الجملة من الامارات.

فالنتيجة انه لا يمكن ان يكون موضوع الحجية خصوص الامارات المطابقة للواقع، و الا لزم من فرض هذا التخصيص عدمه، و من فرض كون الشك ماخوذاً في موضوعها عدم كونه ماخوذاً فيه و هو محال.

و من هنا يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان وجوب الاحتياط يختص بصورة مطابقتها للواقع، و اما في صورة المخالفة له، فلامعنى لايجاب الاحتياط.

وجه الظهور اما اولاً، فلان دليل وجوب الاحتياط يشمل باطلاقة الاحتياط المطابق للواقع و غير المطابق له بملاك واحد، و هو ان موضوع وجوب الاحتياط متقوم بالشك في الواقع و الجهل به و الحكم يدور مداره وجوداً و عدماً، و من الواضح انه لا دخل لمطابقة الواقع فيه، و الا فاحراز وجوب الاحتياط يتوقف على احراز المطابقة و مع احرازها فلا موضوع له.

و الخلاصة انه لا دخل لمطابقة الواقع في موضوع وجوب الاحتياط، و الا فلازمه عدم العلم بوجوبه عند عدم احراز المطابقة و الشك فيه، لفرض ان الشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم، و مع احراز المطابقة ينتفي وجوب الاحتياط بانتفاء موضوعه.

و ثانياً ان هذا التقييد غير معقول، لان وجوب الاحتياط حيث انه حكم

ظاهري، فيكون موضوعه متقوما بالشك والجهل بالواقع، فلو كانت مطابقة الواقع مأخوذة فيه، لزم الخلف أي ما فرض كونه موضوعاً له وهو الشك ليس بموضوع له.

إلى هنا قد تبين أن الأحكام الظاهرية مجعولة مطلقاً ولا يكون جعلها مقيداً بصورة مطابقة المشكوك للواقع.

وهنا نظرية أخرى وهي ما ذكره بعض المحققين (عليه السلام) في ضمن ثلاث مقدمات وملخصها ما يلي:

المقدمة الأولى، أن عدم تعيين متعلق الحكم بماله من الملاك في موارد الاشتباه واختلاط الأغراض اللزومية مع الأغراض الترخيضية ليس بمعنى توسعة دائرة الغرض والحكم، بل بمعنى توسعة دائرة المحركة، ولا فرق في ذلك بين الفرض التكويني والتشريعي، فإن الاهتمام بالفرض يحرك الشخص للحفاظ عليه حتى في هذه الموارد.

المقدمة الثانية، أن التزاحم على ثلاثة أنواع:

النوع الأول، التزاحم بين الملاكين المتضادين في موضوع واحد كالمصلحة والمفسدة إذا اجتمعتا في فعل واحد، فإنه تقع المزاومة بينهما، فعندئذٍ لا بد من تقديم الأهم على غيره، لأن الإرادة أو الكراهة والحب والبغض تكون على طبق الأهم منها دون غيره.

النوع الثاني، التزاحم بين الملاكين في مرحلة الامتثال، ومنشأ هذا التزاحم ليس التضاد بينهما في موضوع واحد لانهما في موضوعين، بل عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال.

النوع الثالث، التزاحم الحفظي وهو تزاحم الحكمين والملاكين في عالم المحركة والداعوية في ظرف الاشتباه واختلاط بدون ان يكون بينهما تزاحم في مرحلة المبادي، فان التزاحم في هذه المرحلة انما هو بين الملاكين المتضادين في موضوع واحد، بينما في هذا النوع يكون كل منهما في موضوع مستقل ولا في مرحلة الامتثال، لان المكلف قادر على الجمع بينهما في الواقع، ولا تزاحم بينهما واقعاً من هذه الناحية وبقطع النظر عن الاشتباه واختلاط الاغراض اللزومية مع الاغراض الترخيصية، وفي هذه المرحلة حيث ان المكلف لا يتمكن من حفظ الاغراض اللزومية و الترخيصية معاً، فلهذا تقع المزاخمة بينهما، باعتبار ان كلاً منهما يتطلب حفظه، وحينئذٍ فلا بد من الترجيح في المقام اما بحفظ الاغراض اللزومية او الاغراض الترخيصية، و الترجيح انما هو باحد امرين:

الاول: بقوة الاحتمال واقربية الكشف كما في موارد الامارات، فان جعل الاحكام الظاهرية في مواردنا بغرض حفظ الاغراض الشرعية الواقعية، و يقوم على اساس قوة الاحتمال ودرجة الكشف بدون النظر الى 'سنخ المحتمل' وانه الوجوب او الحرمة او النجاسة او الحلية او الطهارة او غير ذلك، فان المناط في التقديم انما هو بقوة الاحتمال والكشف.

الثاني: باهمية المحتمل كما في موارد الاصول العملية، فان كان الاهم فيها الغرض اللزومي، فالمجموع ايجاب الاحتياط، و ان كان الغرض الترخيصي، فالمجموع الاباحة.

و خلاصة هذه المقالة، ان الاحكام الظاهرية ان كانت لزومية، فهي مجمولة

على أساس ترجيح الملاكات و الاغراض اللزومية على الملاكات، و الاغراض الترخيصية في مقام الحفظ و ان كانت ترخيصية، فهي مجعولة على أساس ترجيح الملاكات و الاغراض الترخيصية على الملاكات و الاغراض اللزومية، و الترجيح تارة يكون بقوة الاحتمال و درجة الكشف، و اخرى باهمية المحتمل، و ثالثة بكليهما معاً^(١) هذا.

و لكن تقدم ان الاحكام الظاهرية على قسمين:

القسم الاول، الاحكام الظاهرية اللزومية.

القسم الثاني، الاحكام الظاهرية الترخيصية.

اما القسم الاول، فهو احكام ظاهرية طريقية و في طول الاحكام الواقعية، و الغرض من جعلها المحافظ عليها بما لها من الملاكات و المبادي اللزومية في الواقع، و لاشأن لها في مقابل الاحكام الواقعية غير كونها منجزة لها عند المطابقة و معذرة عند الخطاء، و لهذا لا موافقة لها الا بموافقة الاحكام الواقعية و لا مخالفة لها الا بمخالفتها على تفصيل تقدم، و لا فرق في ذلك بين ان تكون هذه الاحكام الظاهرية اللزومية في موارد الامارات او الاصول العملية، لان الملاك الذي يدعو المولى الى جعلها، هو اهتمامه بالملاكات و المبادي للاحكام الواقعية اللزومية و المحافظ عليها حتى في موارد الاشتباه و الاختلاط، و ليس ملاك جعلها في موارد الامارات الترجيح بقوة الاحتمال و درجة الكشف فحسب، و في موارد الاصول العملية الترجيح باهمية المحتمل كذلك، لوضوح ان ملاكها الاساسي في كلا الموردين هو اهتمام المولى بالمحافظ عليها مطلقاً حتى في موارد الاشتباه و عدم رضائه بتفويتها، و لا مزاحم لها في هذه المرحلة اي مرحلة

الحفظ، لان الاباحة الاصلية الثابتة للاشياء لاتصلح ان تتراحمها في الحفظ، بل في جميع المراحل.

اما اولاً، فلانها غير مجعولة في الشريعة المقدسة ولا مبرر لجعلها.
و ثانياً مع الاغراض عن ذلك و تسليم انها مجعولة، الا ان منشأ جعلها عدم المقتضي في الفعل، فان المقتضي اذا كان موجوداً فيه، فان كان تاماً فالمجوعول الحكم الالزامي التام من الوجوب او الحرمة، و ان كان ناقصاً فالمجوعول الحكم الالزامي الناقص من الاستحباب او الكراهة، و اذا لم يكن موجوداً فيه اصلاً فالمجوعول فيه الاباحة، فاذن لا يتصور التراحم بينها و بين الاحكام الالزامية.
و ثالثاً مع الاغراض عن ذلك ايضاً و تسليم انها ناشئة عن وجود المقتضي في الفعل، و لكن من الواضح انه لا يصلح ان يزاحم مقتضى الوجوب او الحرمة في تمام المراحل.

نعم اذا كانت الاحكام الظاهرية للزومية في موارد الامارات، فيتوقف جعلها على 'نكتة اخرى' ايضاً و هي قوة الاحتمال و الكشف عن الواقع، على 'اساس ان الدليل على حجيتها بناء العقلاء على العمل بها كاخبار الثقة وظواهر الألفاظ، و حيث ان بناء العقلاء على العمل بهما دون غيرهما، لا يمكن ان يكون جزافاً و بلا مبرر، و المبرر له انما هو قوة كشفها عن الواقع و اقربيتها اليه، و الشارع امضى هذا البناء و يكفي في الامضاء السكوت.

و الخلاصة ان الاباحة الواقعية للشيء ناشئة من عدم المقتضي للوجوب او الحرمة، و لاتمنع عن جعل الوجوب او الحرمة له عند وجود المقتضي له فيه، كما انها لا تتطلب الحفاظ عليها في موارد الاشتباه و الاختلاط لكي تتراحم

الاحكام الالزامية التي تتطلب الحفاظ عليها في هذه الموارد، فاذن جعل هذه الاحكام الظاهرية ليس مبنياً على 'الترجيح بقوة الاحتمال في باب الامارات واهمية المحتمل في باب الاصول العملية، اذ لا موضوع لهذا الترجيح في كلا البابين.

و اما القسم الثاني وهو الاحكام الظاهرية الترخيصية، فقد تقدم ان المصلحة النوعية التسهيلية المترتبة عليها تدعو المولى الى جعل هذه الاحكام الظاهرية في موارد الاشتباه والاختلاط وهي اهم من الملاكات الشخصية الواقعية و تتقدم عليها، لان الاغراض الترخيصية الواقعية لاتصلح ان تزاحم الاغراض للزومية لافي مرحلة المبادي و لافي مرحلة الامتثال و لافي مرحلة الحفظ، فانها كما لاتتطلب امتثالها، كذلك لاتتطلب حفظها في موارد الاختلاط و الاشتباه، و اما المصلحة العامة المترتبة على 'الترخيص الظاهري، فهي تتطلب من المولى جعله في الموارد المذكورة، بلافق بين ان يكون جعلها يجعل الامارات او الاصول العملية، و حيث ان المصلحة العامة النوعية المترتبة على 'الترخيص و اطلاق العنان الظاهري اهم من المصالح الشخصية، فلانماص من تقديمها عليها، و حينئذٍ فالمكلف و ان كان قد يقع في المفسدة او تفوت المصلحة عنه، و لكن لايحذور في ذلك بعد ما كان باذن الشارع، و لامانع من القول بان هذه المصلحة تزاحم المصالح الخاصة في مقام الحفظ، فانها تتطلب حفظها يجعل الترخيص، و المصالح الخاصة تتطلب حفظها يجعل ايجاب الاحتياط.

و الخلاصة ان روح المطلب ما ذكرناه و لا يضر التعبير عنه تارة بصيغة و اخرى بصيغة اخرى.

نتائج البحث عدة نقاط:

الاولى، ان المحاذير التي قيل بان جعل الحجية للامارات الظنية يستلزمها متمثلة في ثلاثة: الاول، اجتماع الضدين في صورة المخالفة و المثلين في صورة المطابقة.

الثاني، القاء المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة عنه.

الثالث، نقض الغرض التشريعي، حيث ان الغرض التشريعي من وراء جعل الاحكام الواقعية امتثالها.

الثانية، ان ما ذكره المحقق الخراساني (رحمته الله)، من ان لزوم هذه المحاذير مبني على ان يكون معنى الحجية جعل الاحكام التكليفية في مؤديات الامارات، و لكن هذ المبني غير صحيح، فان معنى حجية الامارات المنجزية و المعذرية، و على هذا فلا يلزم شي من تلك المحاذير، غير تام من جهات كما تقدم.

الثالثة، ان ما ذكره المحقق الخراساني (رحمته الله) ايضاً، من ان الارادة و الكراهة في نفس المولى لا تكون فعلية في موارد الاحكام الظاهرية الترخيصية، و فعليتها معلقة على عدم جعلها، و لهذا لا يلزم اجتماع الضدين، غير تام.

الرابعة، ان التصويب بتمام اشكاله باطل بمقتضى اطلاقات الكتاب و السنة، و دعوى انه لا مانع من ان يؤخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجمعول، و نتيجة ذلك اختصاص الاحكام الفعلية بالعالم بها دون الجاهل، و هذا هو معنى التصويب، مدفوعة بان ذلك و ان كان ممكناً ثبوتاً، الا ان وقوعه في مقام الاثبات بحاجة الى دليل، و لا دليل على ان الاحكام الشرعية

الواقعية مجعولة في الشريعة المقدسة كذلك، بل هو مقطوع بعدم.

الخامسة، ان ما ذكره المحقق النائيني (قده)، من ان المجعول في باب الامارات الطريقية و الكاشفية و العلم التعدي بالواقع لا الاحكام الظاهرية التكليفية من الوجوب و الحرمة، و على هذا فلا يلزم من جعل الحجية للامارات، محذور اجتماع الضدين و لا المثلين، غير تام من وجوه تقدمت.

السادسة، ان شيخنا الانصاري (قده) قد التزم في المقام بان حجية الامارات مبنية على المصلحة السلوكية، و هي تدارك مصلحة الواقع الفائتة، و لكن اورد عليه السيد الاستاذ (قده)، بان لازم الالتزام بالمصلحة السلوكية، انقلاب الواقع من التعيين الى التخيير بينه و بين سلوك الامارة، فيكون الواجب حينئذ الجامع بينهما هذا.

و قد علقنا على ما ذكره السيد الاستاذ (قده)، بان لازم الالتزام بالمصلحة السلوكية ليس هو انقلاب الواقع من التعيين الى التخيير، بل تقدم انه غير معقول بل هو انقلاب المؤدى و صيرورته واقعا بعنوان ثانوي و هو عنوان سلوك الامارة، و من هنا يكون الالتزام بالمصلحة السلوكية التزام بالتصويب.

السابعة، ان الحكم الظاهري لا ينافي الحكم الواقعي، لانه متاخر عنه بمرتبتين فلا يجتمعان في مرتبة واحدة حتى يلزم اجتماع الضدين او المثلين، و لكن قد تقدم ان هذا الوجه باطل من وجوه.

الثامنة، ان ما ذكره جماعة من الاصوليين، من ان الحكم الظاهري و ان كان في طول الحكم الواقعي و ليس في مرتبته، الا ان الحكم الواقعي موجود في مرتبة الحكم الظاهري، لا يرجع الى معنى صحيح، ضرورة كما ان الحكم الظاهري بحده

ليس في مرتبة الحكم الواقعي، كذلك الحكم الواقعي بحده ليس في مرتبة الحكم الظاهري، لان الحكم الواقعي ثابت للجامع بين الشاك وبين العالم، لانه ثابت للشاك بحده لكي يقال انه موجود في مرتبة الحكم الظاهري.

التاسعة، ان تعدد المرتبة لا يجدي في دفع محذور اجتماع الضدين او المثلين مع وحدة الزمان، لان الحكم الظاهري وان كان متاخراً عن الحكم الواقعي رتبة، الا انه مقارن له زمانا، والمعتبر في التناقض والتضاد والتماثل انما هو وحدة الزمان لالمرتبة، فان كان الضدان مقارنين زمانا، استحال اجتماعها في شيء واحد وان كان احدهما متقدما على الآخر رتبة.

العاشر، ذكر السيد الاستاذ (قده) ان التنافي والتضاد بين الاحكام الشرعية انما هو في مرحلة المبادي او الامتثال، واما في مرحلة الجعل فلا تضاد بينها، لانها 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 المبادي، لان ملاك الحكم الظاهري قائم بنفسه، وملاك الحكم الواقعي قائم بمتعلقه، فلا يجتمعان في شيء واحد، ولا في مرحلة الامتثال، لان الحكم الواقعي ان كان واصلا الى المكلف، فلاموضوع للحكم الظاهري، وان لم يكن واصلًا، فلا يجب امتثاله، وانما يجب امتثال الحكم الظاهري، وما ذكره (قده)، غير تام على تفصيل تقدم.

الحادية عشر، ان ما ذكره المحقق العراقي (قده)، من ان المضادة بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية موجودة، ولكن يمكن دفع هذه المضادة بتعدد الحيثيات الطارئة على وجود واحد في الخارج، لا يمكن المساعدة عليه

بوجه كما تقدم.

الثانية عشر، الصحيح في المقام ان يقال ان الاحكام الظاهرية على قسمين: الاول احكام ظاهرية لزومية وهي احكام طريقية في طول الاحكام الواقعية، الثاني احكام ظاهرية ترخيصية ناشئة من المصالح النوعية العامة، و هي اهم من المصالح الشخصية التي قد تفوت عن المكلف، ولهذا تتقدم عليها.

الثالثة عشر: ان ما قيل من ان حجية الامارات مختصة بالامارات المطابقة للواقع، واما الامارات المخالفة له، فلا تكون مشمولة لاطلاق ادلة الحجية، لا يرجع الى معنى 'معقول، بل لا يمكن هذا التخصيص على تفصيل تقدم.

الرابعة عشر: ان ما ذكره المحقق النائيني (رحمته)، من ان ايجاب الاحتياط يختص بصورة مطابقة المشكوك للواقع، ولا معنى لجعله في صورة مخالفته للواقع، لا يرجع الى معنى 'صحيح بل لا يمكن ذلك، و قد مرّ وجهه بشكل موسع.

الى هنا انتهى الجزء السابع من المباحث الأصولية بعونه تعالى و توفيقه.

الفهرس

مبحث القطع

المقدمة: وفيها أمور	
الأمر الثالث: أنواع الأحكام المجعولة	٨
مقدمات في الاجتهاد	١٠
هل الاستصحاب وظيفة ظاهرية للمجتهد	١٧
أنحاء إثبات الأحكام الشرعية الواقعية	٢٣
الفصل الأول: فيه جهات	
الجهة الأولى: في تقسيم المكلف	٣٥
نتيجة البحث عدة نقاط	٤٩
الجهة الثانية: في حجية القطع والأقوال فيها	٥١
تعليق المصنف (حفظه ا...) على الأقوال	٥٢
أنحاء الأمر الواقعي	٥٥
بيان القول الثالث	٥٨
التعليق على القول الثالث	٦١
نتيجة البحث	٦٦
الجهة الثالثة: التجري	٦٧
ذكر الأقوال فيه	٦٨
في بيان موضوع حق الطاعة	٦٨
الصحيح في موضوع حق الطاعة	٧٢
ما ذكره النائيني رحمته والرد عليه	٧٤
الاستدلال على عدم قبح التجري	٧٦
الرد على الاستدلال	٧٧

٧٩	مبرر الجعل من المولى
٨١	عدم صلاحية الارادة لأن تكون ملاكاً لاختيارية الفعل
٨٣	إيراد النائني على الآخوند رحمته والاشكال عليه
٨٣	الصحيح في الجواب
٨٦	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 رحمته بين العاصي والمتجري
٨٩	الجواب عن تفصيل الشيخ الأنصاري رحمته
٩٠	الوجه السادس: بيان مختار النائني رحمته والرد عليه
٩١	الصحيح استحقاق المتجري العقاب
٩٢	نتيجة البحث
٩٣	النقطة الثالثة: في حرمة الفعل المتجري به شرعاً وعدمها
٩٣	الاستدلال على الحرمة: الوجه الأول
٩٥	الرد على الوجه الأول
٩٩	جواب السيد الأستاذ رحمته على المقدمة الثانية
١٠١	الرد عليه جواب السيد الأستاذ رحمته
١٠٣	الوجه الثاني: التمسك بقاعدة الملازمة
١٠٤	المقام الأول: في أصل ثبوت الملازمة
١١٢	المقام الثاني: في تطبيق هذه الكبرى على المقام
١١٥	اختصاص الملازمة بالحكم العقلي في سلسلة علل الأحكام
١١٨	كلام النائني رحمته في عدم استكشاف حرمة التجري من قاعدة الملازمة
١١٩	التصورات في المسألة
١٢٠	المناقشة في جميع التصورات
١٢٢	اجتماع المثليين في موضوع واحد
١٢٤	مناقشة السيد الأستاذ في التصور الثالث

١٢٦	ما ذكره المحقق النائيني رحمته فيما لو كان التجري ثابتاً بدليل آخر
	هل تنطبق قاعدة الملازمة بين حكم الشرع والعقل النظري على
١٢٨	مسألة التجري
١٣١	الوجه الرابع: الروايات التي استدلت بها على حرمة التجري
١٣٥	التنبية على بعض الأمور
١٤٤	نتيجة البحث عن حرمة التجري عدة نقاط
	أقسام القطع
١٤٩	المقام الأول: في أقسام القطع
١٤٩	تقسيم الشيخ رحمته القطع الموضوعي والرد عليه
١٥٣	تقسيم المحقق الخراساني رحمته القطع الموضوعي
١٥٦	نتيجة الأبحاث المتقدمة
	النسبة بين ما دلّ على حرمة شرب الخمر ومادل على شرب الخمر
١٦٦	المقطوع حرمة
١٦٨	الفرق بين هذا البحث والبحث المتقدم من أبحاث التجري
١٧٣	نتيجة البحث
١٨٠	هل يمكن أخذ العلم بالحكم في نفسه بلحاظ مرتبتين
١٨٦	مسألة صحة التمام موضع القصر
١٩٠	نتيجة البحث
١٩٠	التعرض لكلام السيد الأستاذ رحمته في إطلاق الحكم
١٩٥	نقد كلام السيد الأستاذ رحمته
٢٠٤	التقابل بين العلم والجهل
٢٠٦	نتيجة البحث عدة نقاط
	مسألتان:
	المسألة الأولى: هل يمكن أخذ عدم العلم الخاص بالحكم في موضوع نفس
٢١٠	هذا الحكم
٢١٥	صور المسألة

٢١٥	المسألة الثانية: أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم
٢٢٦	نتيجة البحث عدة نقاط
	قيام الأمارات مقام القطع
٢٢٩	قيام الأمارات مقام القطع الطريقي
٢٣١	شبهة استحالة قيام الأمارات مقام القطع ثبوتاً والجواب عنه
٢٤٠	قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية
٢٤١	المرحلة الأولى: في امكان ذلك ثبوتاً
٢٤١	المناقشة فيما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من وجوه
	عدة محاولات لدفع محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في
٢٤٢	شيء واحد
٢٤٩	الاشكال في الكفاية على المحاولة الخامسة
٢٥٠	تعليقتان للمصنف على المحقق الخراساني رحمته الله
٢٥٤	معنى آخر لكلام الكفاية مع ذكر مقدمات
٢٥٦	مناقشة المقدمات
٢٦٣	موقف المحقق العراقي مما أفاده صاحب الكفاية رحمته الله
٢٦٥	مناقشة المصنف لهذه المحاولة
٢٦٩	النظرية التي تبنتها مدرسة المحقق النائيني رحمته الله
٢٧٠	مناقشة المصنف لكلام النائيني رحمته الله ثبوتاً
٢٧٦	تتمة البحث في مقام الاثبات
٢٨٢	نتائج البحث عدة نقاط
٢٨٧	قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصفتي
٢٨٧	تفسيرين للقطع الصفتي
٢٩٠	عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً
٢٩٠	نتائج البحث
٢٩٣	في قيام الأصول العملية الشرعية مقام القطع
٢٩٣	في قيام الأصول العملية غير المحرزة

٢٩٤	مناقشة كلام السيد الأستاذ رحمته
٢٩٥	في قيام الأصول العملية المحرزة
٢٩٥	نقد كلام السيد الأستاذ رحمته
٢٩٧	في قيام قاعدتي الفراغ والتجاوز
	حجية الدليل العقلي
٢٩٩	تقسيم الدليل العقلي
٣٠٠	كلام الاخباريين في الدليل العقلي النظري والرد عليه
٣٠١	تمسك الاخباريين بالروايات والرد عليهم
٣٠١	المحتمل الأول في الروايات
٣٠٢	المحتمل الثاني والثالث
٣٠٥	منشأ الخطأ في الدليل النظري
٣٠٧	الروايات المستدل بها على عدم حجية الدليل العقلي في مرتبة الوصول
٣٠٨	دفع الاستدلال بها
٣٠٩	مناقشة كلام الشيخ رحمته
٣٠٩	جواب المحقق الثاني رحمته عن هذه الروايات والرد عليه
٣١٠	نتيجة البحث
٣١٢	محاولة المحقق العراقي لتوجيه الاخباريين
٣١٣	مناقشة هذه المحاولة
٣١٤	تنبيه: في مراد الاخباريين
٣١٤	المقام الثاني: البحث عن حجية الدليل العقلي العملي
٣١٧	إن الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع هل هي ثابتة أولاً؟
٣٢١	دعوى استحالة الملازمة
٣٢٤	نتائج البحث عدة نقاط
٣٢٧	الموافقة الالتزامية والكلام فيها من جهات
٣٢٧	الجهة الأولى
٣٢٨	الجهة الثانية

الجهة الثالثة: هل يكون وجوب الإلتزام القلبي يكون مانعاً عن جريان الأصول	
المؤمنة في أطراف العلم الاجمالي	٣٢٩
الوجه الثالث للمنع وجواب السيد الخوئي رحمته الله	٣٣١
وجوب الالتزام بالتكليف الواصل اجمالاً هل يمنع عن جريان الأصول المؤمنة	
في أطرافه ؟	٣٣٥
نتائج البحث عدة نقاط	٣٣٩
مبحث العلم الاجمالي	
الجهة الأولى: في تفسير حقيقة العلم الاجمالي	٣٤١
الاتجاه الأول للمحقق الخراساني رحمته الله والرد عليه	٣٤١
الاتجاه الثاني ما تبنته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله	٣٤٣
البرهنة على ذلك بطريقتين	٣٤٤
المناقشة في بعض زوايا ما تبنته مدرسة المحقق النائيني رحمته الله	٣٤٦
نتيجة البحث	٣٤٩
الاتجاه الثالث ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته الله	٣٥٠
ما أورده عليه المحقق الأصفهاني رحمته الله	٣٥١
المناقشة في إيراد المحقق الأصفهاني رحمته الله	٣٥١
تفصيل كلام المحقق العراقي والرد عليه	٣٥١
الجهة الثانية: تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية	٣٥٥
القول الأول والاستدلال عليه بوجوه	٣٥٦
نتيجة البحث	٣٥٩
تنويع الحكم الظاهري	٣٦٠
عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي	٣٦١
عدم التنافي بين الحكم الظاهري الترخيصي والحكم الواقعي الالزامي	٣٦٢
ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من عدم الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي	
في التنجيز	٣٦٧
الجواب عن هذا الاستدلال	٣٦٧

هل يمكن شمول أدلة الأحكام الظاهرية الترخيفية لأطراف العلم الاجمالي	
اثباتاً	٣٦٨
المقام الأول: في شمول أدلة حجية الامارات	٣٦٨
المقام الثاني: في شمول أدلة حجية الأصول العملية	٣٦٨
بيان مسلك مدرسة المحقق النائيني رحمته الله	٣٦٩
مناقشة لبعض الاتجاهات	٣٧٠
كلام المحقق الخراساني رحمته الله في عدم عليية العلم الاجمالي للتنجيز	٣٧٣
مناقشة كلامه الوجه الأول:	٣٧٥
الوجه الثاني:	٣٧٧
الوجه الثالث:	٣٨٠
الوجه الرابع:	٣٨١
الجهة الثالثة: في وجوب الموافقة القطعية العملية	
المقام الأول: في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية	٣٨٢
بيان المسلك الأول	٣٨٢
المناقشة فيه	٣٨٣
المسلك الثاني وهو اختيار السيد الأستاذ رحمته الله	٣٨٧
المناقشة في المسلك الثاني	٣٨٩
الثمرة بين القولين	٣٩٣
المقام الثاني: ان تنجيز العلم الإجمالي هل يكون بنحو الاقتضاء أو العلة	
التامة	٣٩٦
قولان في المسألة: القول الأول للمحقق النائيني رحمته الله	٣٩٨
مناقشة كلامه	٣٩٩
الصحيح في المقام	٤٠١
كلام المحقق العراقي رحمته الله في المقام	٤٠٢
الرد على المحقق العراقي رحمته الله	٤٠٣
كلام السيد الأستاذ رحمته الله في عدم شمول الاطلاق... والرد عليه	٤٠٦

٤١١	نتائج البحث عدة نقاط
٤١٩	الامتثال الاجمالي وفيه مقامان
	المقام الأول: في كفاية الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي
٤١٩	في التوصليات
٤٢٠	المقام الثاني: الامتثال الاجمالي في العبادات
٤٢٠	مختار المحقق النائيني رحمته والرد عليه
٤٢١	بيان السيد الأستاذ رحمته ومناقشته
٤٢٣	حكم الشك في المقام
٤٢٣	كلام المحقق النائيني رحمته
٤٢٣	هل يعود الشك في المقام إلى الشك في التعيين والتخير أو لا؟
٤٢٤	تعليق على كلام السيد الأستاذ رحمته
٤٢٧	الوجه الثاني والرد عليه
٤٢٧	الاستدلال على اعتبار التمييز في صحة العبادات والجواب عنه
٤٢٩	الوجه الثالث والرد عليه
٤٣٢	الصحيح في الجواب وخلاصة المطلب
	فروع:
٤٣٥	الفرع الأول: ما إذا علم شخص بجنابته أو جنابة صاحبه
٤٣٩	الفرع الثاني: ما إذا اختلف شخصان في البيع والهبة
٤٤٤	الفرع الثالث: إذا اختلف البائع والمشتري في الثمن والمثمن
	الفرع الرابع: ما إذا أودع شخص عند ثالث درهماً وأودع الآخر درهماين
٤٥٤	ثم...
٤٥٧	نتائج البحث في عدة نقاط
	مبحث الظن: وفيه مقامات
٤٥٩	المقام الأول: هل إن حجية الظن ذاتية أو انها جعلية
٤٦٠	كلام المحقق الخراساني رحمته ما نسبته إلى بعض المحققين
٤٦١	مناقشة تعليل المحقق الخراساني رحمته

٤٦٣	المقام الثاني: هل يمكن جعل الحجية للظن
٤٦٣	كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله والاستدلال عليه
٤٦٣	ما أورده المحقق الخراساني رحمته الله
٤٦٤	جواب السيد الأستاذ عن هذه الاشكالات
٤٦٥	المناقشة في جواب السيد الأستاذ رحمته الله
٤٦٩	الكلام في المورد الثاني في المحاذير التي يستلزمها جعل الحجية
٤٧٠	الاجابة عن المحاذير الثلاثة
٤٧٠	الوجه الأول: للمحقق الخراساني رحمته الله والرد عليه
٤٧٤	عدم التنافي بين الاحكام الظاهرية الالزامية والواقعية
٤٨٠	الوجه الثاني: ما ذكر المحقق النائيني رحمته الله
٤٨١	مناقشة الوجه الثاني
٤٨٤	الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله في دفع محذور التنافي
٤٨٥	تفسير سببية المعتزلة
٤٨٧	تفسير سببية الامامية
٤٨٨	إيراد السيد الأستاذ على الشيخ الأنصاري رحمته الله
٤٨٩	تعليق على السيد الأستاذ رحمته الله
٤٩٢	الأمر الثاني: عدم ورود اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل في الأخبار
٤٩٧	عدم المساعدة على المصلحة السلوكية
٤٩٨	الطريق الثاني: في دفع محذور الاجتماع
٤٩٨	الجواب عن هذا الطريق من وجوه
٤٩٩	اشكال آخر على هذا الطريق
٥٠٠	المناقشة في هذا الاشكال
٥٠٢	محصل ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله
٥٠٣	تفسير المحقق النائيني رحمته الله الطولية بين الحكم الظاهري والواقعي
٥٠٥	الطريق الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله
٥٠٧	النظر فيما أفاده

٥١١	 الطريق الرابع : ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله
٥١٢	 الجواب عن هذا الطريق
٥١٣	 الصحيح في مشكلة الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية
٥١٣	 تقسيم الأحكام الظاهرية
٥١٦	 الإيراد على هذا الجمع والجواب عنه
٥١٨	 عدم التنافي في مرحلة الامتثال والمبادئ
٥٢١	 حل الاشكال في الاحكام الظاهرية الترخيضية
٥٢٦	 نظرية لبعض المحققين رحمته الله
٥٣١	 نتائج البحث عدة نقاط
٥٣٥	 الفهرس